

“A morte de Deus” em Dostoievski e Nietzsche

Rafael Ribeiro de Almeida

Graduando em filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC)

Email: estudosrafael@gmail.com

Recebido em: 20/12/2018.

Aprovado em: 15/02/2019.

Resumo: O artigo desenvolvido pretende abordar o escritor russo Fiodor Dostoievski e o filósofo alemão Friedrich Nietzsche considerando o processo de investigação pelo qual se lançaram quanto "à morte de Deus", tendo em vista que ambos os autores levaram tal questão às suas últimas consequências em termos de seus corolários futuros e possíveis para o ser humano. Tentaremos indicar que, embora existam similaridades e afinidades entre os dois autores, visto que ambos anunciam (o contexto da) morte de deus, buscaremos evidenciar de alguma forma as suas direções últimas que, no limite, se confrontam, visto que Dostoievski aponta para a redenção, caminho precisamente oposto tomado por Nietzsche.

Palavras-chave: Literatura russa. Filosofia Alemã. Século XIX.

“The Death of God” in Dostoievski and Nietzsche

Abstract: The developed article presents the Russian writer Fiodor Dostoievsky and the German philosopher Friedrich Nietzsche considering the research that the two authors have done on the subject of the "death of God". Both thinkers took this issue to its ultimate possible consequences for man. The article indicates that although there are similarities between Dostoievski and Nietzsche, since both announced (the context of) the death of god, we will seek to show the last paths of these thinkers who, in the end, come into conflict, since Fiodor Dostoievski points to redemption, the opposite path trodden by Friedrich Nietzsche.

Keywords: Russian literature. German Philosophy. XIX century.

Introdução

Com o advento da secularização (isto é, problemas que antes eram colocados sob a ótica de assuntos religiosos, mas que passaram a ser discutidos de forma racional), deus perdeu seu posto enquanto referência da compreensão humana sobre o mundo. Afirmar "a morte de Deus" significa afirmar a ausência dele na mentalidade e nas práticas do ocidente moderno. Ou seja, o valor supremo por excelência que outrora norteava o modo ocidental de pensar, agir e sentir é colocado, então, em suspensão a ponto de ser esvaziado.

Com efeito, Dostoiévski (1821-1881) e Nietzsche (1844-1900) lançaram-se no afã de levar, respectivamente por meio da literatura e filosofia, às últimas consequências "a morte de Deus", com o propósito de trazerem à tona os legados futuros e possíveis de um mundo no qual os homens não se orientam mais a partir do valor supremo por excelência. Posto isto, embora existam semelhanças entre ambos quanto ao anúncio (contextual) da morte de deus, importa destacar que, em última instância, os caminhos traçados por eles se confrontam, considerando o elemento da redenção que advêm de Dostoiévsky, mas que é o extremo oposto de Nietzsche.

1 Dostoiévski: se deus não existe, tudo é permitido?

Dostoiévski pode ser considerado um autor que realiza escavações em um mundo que matou deus e relegou-o ao subsolo da História. Não obstante, a reflexão fundamental do escritor pode ser expressa por: uma vez solapada as referências ético-transcendentais oriundas do ser supremo, que norteava a visão de mundo dos sujeitos, qual seria o legado deste novo homem, agora entregue a si mesmo?

A esta indagação tão cara e pertinente às narrativas dostoiévskianas, podemos considerar o ímpeto do autor em respondê-la na medida em que seus personagens esmiúçam essa questão: eles se sobressaltam pela *irrefreada* maximização dos prazeres e da força, o que significa nos textos dostoiévskianos assassinato, homicídio, parricídio, suicídio, infanticídio, estupro, desespero, depravação e tantos outros atos inerentes à condição humana todos considerados por ele como *tétricos* – ou seja, de acordo com o autor, nada é capaz de impedir a

tentativa do homem de transbordar seu impulso (força, violência, pulsão, vontade) sobre os demais. O sujeito sem deus, portanto entregue a si mesmo, acabaria por desenvolver uma atitude de guerra de todos contra todos, valorando-se então, segundo Dostoievski, como abjeto.

Neste sentido, debruçar-nos-emos especificamente na figura de Raskólnikov, personagem de *Crime e Castigo*, a fim de abordá-lo enquanto figura emblemática da literatura de Dostoievski, no que se refere a não existência divina.

*

O romance *Crime e Castigo* nos conta a história do protagonista Raskólnikov, interessante personagem de forte caráter sombrio, melancólico e soberbo. Assim, a narrativa acontece em torno de um duplo homicídio cometido por ele. Na verdade, este assassinato tem uma particularidade extremamente importante, pois se trata de uma espécie de experimento moral deliberado e executado por Raskólnikov, já que este queria e precisava confirmar sua hipótese, a saber, de estar um *legislador da humanidade*, qualificação merecida somente aos "grandes homens", tal como Sólon, Newton e Napoleão, para ficar com seus exemplos. Ou seja, Raskólnikov necessita se pôr à prova.

A deliberação parece simples: por um lado, uma velha boba, inútil, nula, doente, maldosa e, principalmente, gananciosa, cuja presença não fazia diferença social, ou seja, uma existência prejudicial a todos. Por outro lado, Raskólnikov, um (ex) estudante pobre, mas inteligente que, tal qual seus pares na universidade, só precisava das condições materiais mínimas para poder ascender seu projeto existencial, visto sua promitente capacidade. Desta forma, Raskólnikov conclui o cálculo convencendo-se de que vale a pena cometer o "crimezinho" de matá-la, a fim de usar sua fortuna para ajudar outras pessoas, estas sim promissoras. Convicto de executar sua ideia tal qual um condenado à morte, Raskólnikov só precisava mesmo superar o obstáculo moral, fruto do trabalho interminável de sua consciência.

Quando enfim executa o plano, Raskólnikov é tomado por um mal-estar moral avassalador, que domina e apavora sua consciência: o problema é que queria ser um "grande homem" a quem tudo é permitido, porém descobre não ter a indiferença moral necessária para isto. A partir do momento em que executa a velha (e ademais, a irmã da velha, pois esta aparecera de chofre no ato do assassinato), Raskólnikov é imerso em um enorme sofrimento e passa a sentir uma sensação insuportável de pavor e medo de tudo e todos, que jamais sentira

antes. Entre delírios, tormentos e ápices de fúria, Raskólnikov sente a dor macbethiana da consciência maculada pelo sangue. Doente e irritado, paranoico e desgraçado, o personagem encontrava-se desolado desde a morte da velha: não vivia, apenas jazia e arrastava-se, parecendo que trazia mãos e pés algemados pelo desespero fruto de sua consciência.

Desta forma, sendo agora objeto de investigação policial, Raskólnikov passou a ser averiguado. Com efeito, Porfíri, o paladino policial que o investiga, entra em contato com um antigo artigo escrito por Raskólnikov no qual ele expõe categoricamente sua tese sobre a divisão de homens extraordinários e homens ordinários. Os extraordinários pertencem à classe dos que podem escarnecer às leis, como cometer crimes de variadas natureza. Este grupo de grandes homens tem o direito de permitir que sua consciência passe por cima de determinados obstáculos, caso a realização de um determinado ideal (por vezes, salvador para toda humanidade, quem sabe) viesse a exigí-lo. Por exemplo: se fosse preciso que o tão admirado por ele Napoleão Bonaparte eliminasse dez pessoas (dez obstáculos) para a execução de seu projeto (político, militar, econômico), o gênio teria o direito e mesmo a *obrigação* de eliminar as dez ou as dez mil pessoas, a fim de deixar seu legado à humanidade. Em suma, o derramamento de sangue neste caso é compensado pela genialidade dos homens extraordinários. Estes sujeitos são propensos à destruição: se comprometidos com uma ideia genial, a qual pode transformar o curso da humanidade, eles podem e mesmo devem passar por cima de um charco de sangue, se preciso. Por outro lado, aos homens ordinários cabe apenas obedecer e acatar as leis, sendo estes de engenho inferior. De acordo com a presente teoria de Raskólnikov, essa é uma categoria ignóbil de sujeitos conservadores e decentes por natureza, que gostam e devem obedecer.

Não obstante, não sabendo mais como lidar com o rumo que tomou sua decisão, paulatinamente Raskólnikov era desmascarado pela investigação policial e mesmo pelas pessoas de seu convívio, ficando, deste jeito, sem outra opção senão a de se preparar para entregar-se. O motivo pelo qual ele cometeu o assassinato é claro, como se vê na sua confissão à Sônia, moça com a qual se envolve: "É o seguinte: queria tornar-me Napoleão, portanto matei..." (DOSTOIEVSKI, 2013, p. 452). Ele justifica o duplo assassinato pela crença que tem em ser um *extraordinário*: tal qual Napoleão derramou sangue para empreender suas conquistas, Raskólnikov precisa de dadas condições materiais para empreender seu projeto de existência (ajudar a mãe, manter-se mesmo depois de formado, construir uma carreira

profissional, trilhar um caminho novo e independente): "Foi um piolho que matei Sônia: um piolho inútil, repugnante, maligno" (DOSTOIEVSKI, 2013, p. 453). E, além disso, era mister para ele confirmar se era capaz ou não:

[...] precisava saber, o mais depressa possível, se eu era um piolho, igual a todos, ou um homem! poderia passar por cima ou não poderia? ousaria inclinar-me e apanhar ou não? seria um ser tremente ou teria o meu direito[de matar]? (DOSTOIEVSKI, 2013, p. 456).

– Então adivinhei, Sônia (...), que o poder só é dado a quem ousa inclinar-se e apanhá-lo. (...) Eu... eu quis ousar e matei... somente quis ousar, Sônia, eis toda a causa! (DOSTOIEVSKI, 2013, p. 455).

Importa neste momento distinguir a leitura de tal postura: não se trata de um louco que agiu por impulso ou de um assassino trivial disfarçado de intelectual, que agora se orgulha do que fez; Raskólnikov não parece orgulhar-se e mesmo ostentar o que fez (ao contrário, nosso protagonista carrega profundo tormento pelo que executou, encontrando-se em malsão e em terror mental). Por outro lado, nem de longe ele deixa transparecer que se arrependeu (no nível teórico). Na verdade, o que se passa com Raskólnikov neste momento é sua incompreensão com a proporcionalidade que seu "crimezinho" tomou; pensava, pensava e cada vez mais não conseguia digerir a absurdidade e o caráter atroz que conferiam ao crime: não conseguia entender que o delito tão grave que cometeu foi ter matado um piolho vil e maligno, uma velha usurária de que ninguém precisava e que, pior ainda, sugava o sangue dos pobres.

– Irmão, o que dizes, irmão? Tu derramaste sangue! – gritou Dúnia com desespero

– que todos derramam – prosseguiu ele, quase frenético –, que se derrama e sempre se derramou em cachoeira neste mundo, que vertem feito champanhe, porque coroam de louros no capitólio e depois chamam a quem verteu de benfeitor da humanidade [...]

Eu mesmo queria o bem dos humanos e acabaria fazendo centenas, milhares de boas ações em lugar dessa única bobagem, que nem uma bobagem é, mas tão só uma falha, pois toda minha ideia não era tão boba assim como parece agora, depois de falhar... (DOSTOIEVSKI, 2013, p. 550).

Neste sentido, chegamos bem de perto ao lócus reflexivo dostoiévskiano da morte de deus. Ora, Dostoiévski parece indicar que diante de uma realidade onde o mandamento "não matarás" é possível de ser revogado, o delito de Raskólnikov não pode ser visto como um ato grosseiro e bruscamente atípico:

[...] a forma é que não está esteticamente boa! Pois eu não entendo, de jeito nenhum, porque matar o povinho com bombas e com um cerco regular é uma forma mais respeitável! (...) Nunca, nunca enxerguei isso com mais clareza do que agora, e menos do que nunca entendo meu crime! Nunca estive mais forte e convicto do que agora, nunca! (DOSTOIEVSKI, 2013, p. 557).

Posto isto, o exame desse personagem parece nos conduzir à crença de que, em mundo sem deus, *nada poderia refrear* o ímpeto de Raskólnikov de extravasar toda sua carga de potência sobre o outro, neste caso materializado na morte de uma pessoa tida por ele como inútil. Abolido o mandamento "não matarás", Dostoievski nos leva a compreender que *nada poderia impedir* o desenvolvimento pessoal de Raskólnikov, que necessariamente passa pelo detrimento do outro. Sendo coerente e lógico com um mundo esvaziado de sentido, nosso personagem considera-se, realmente, como um homem a quem seria permitido mais do que a todos as outras pessoas.

Neste sentido, podemos indicar que a grande prova de Raskólnikov consistiu em compreender (por meio de um experimento moral) se possui vínculo com uma "vida sob a existência de deus" ou com uma "vida sob a morte de deus". Quando executa o duplo assassinato, no fundo, Raskólnikov quer experimentar a segunda via, visto que ele, do ponto de vista racional, apreende a morte daquele que outrora era o valor supremo de todas as coisas. No entanto, ao executar uma tarefa de *grande homem*, pois acredita que nasceu *extraordinário*, Raskólnikov flagra-se, de chofre, como incapaz de arcar, tal qual um *grande legislador da humanidade*, com as consequências de seu ato: Raskólnikov sente-se culpado!

Conclui-se disso que sua vida, sim, jaz sob a existência do divino. A indiferença moral que ele não conseguia ter (doente e irritadiço, paranoico e desgraçado, Raskólnikov encontrava-se tomado por um mal-estar moral avassalador, que dominava e apavorava sua consciência desde a morte da velha) traduz-se por não conseguir se desvincular de uma vida que, por dois milênios, fora domesticada pelo valor supremo máximo de deus. Assim, Raskólnikov demonstra, realmente, que está até seu mais íntimo âmago existencial envolvido com a moral desse valor supremo.

Dostoievski parece indicar que, à projeção de um mundo sem o divino só é possível chegar racionalmente, mas não pragmática e existencialmente. A maior corroboração de que Raskólnikov capta racionalmente a morte de deus, é que, inclusive, materializa tal ideia em

forma de tese: ele só pode conceber a humanidade dividida em dois grupos, os extraordinários e ordinários, sendo que os primeiros são livres à destruição e mesmo obrigados a passar por cima de um charco de sangue se necessários, só é possível o desenvolvimento desta tese diante da compreensão racional de que já não existe deus. Deste modo, Dostoievski vê como aterrador a perda da ligação com ele, visto todos seus *possíveis* efeitos.

De saída, o desdobramento inicial da morte de deus consiste na ideia extremamente decisiva de fundo: *tudo é permitido*. *Tudo é permitido* é o mesmo que *tudo sem importância*, que é o mesmo que *tudo tanto faz*, que efetivamente abre brechas para atitudes arbitrárias, por exemplo, deliberar e executar um experimento moral com o sério propósito de confirmar ser um homem extraordinário, a quem *tudo é permitido*. Nosso exame de Dostoievski sugere a impossibilidade do homem existir sem o valor supremo norteador.

2 Nietzsche: o anúncio da morte de deus

Deus para Nietzsche significa a totalidade de toda idealidade transcendente. Assim, levar a ideia da morte deste às suas últimas consequências, longe de ser um argumento teológico, indica neste caso auscultar as consequências *futuras* e *possíveis* de um mundo no qual os valores judaico-cristãos que foram postos a partir da figura de um deus transcendental, que então funcionavam como uma orientação para nosso modo de existir, encontram-se agora esvaziados.

Podemos notar a atitude de Nietzsche frente a esta questão quando da sua arrancada filosófica indica que, estes valores judaico-cristãos (que por sua vez, advêm da revolta dos ressentidos de moral fraca sobre os homens de moral forte), são valores que diminuíram e rebaixaram nossa vida (vontade de potência) ao invés de tomá-la como critério para expansão.

Posto isto, Nietzsche propõe-se a transvaloração dos valores, trocando aqueles então colocados pela referência transcendental de deus, por outros que, ao contrário, privilegiam este mundo, esta terra, este corpo, esta carne. Com isto, alcançamos o ponto de chegada de Nietzsche: a necessidade do sujeito de superar-se a si mesmo (isto é: *super-homem/além-do-homem*), e, assim, afirmar *este* mundo (sem deus).

*

Deus está morto. Nós, homens, somos o seu assassino. Matamo-lo paulatinamente ao longo da História. Por isso, não se deve entender que Nietzsche se propõe fazer apologia do ateísmo em detrimento dessas ou daquela religião. O anúncio da morte de deus não é de ordem teológica, Nietzsche se refere ao dispositivo moralista fundado na idealidade transcendente, que até então dominara a estrutura ocidental de pensar e sentir. Quando ele diz no *Crepúsculo dos ídolos* que "A ideia de Deus até agora foi a maior das objeções contra a existência" (NIETZSCHE, 1984, p. 42), Nietzsche coloca-se no sentido de morte de dispositivo moralista fundado na idealidade transcendente. "Em todos os tempos quis-se *melhorar* o homem; a rigor, isto é o que chamamos de moral" (NIETZSCHE, 1984, p. 43). O que morreu, portanto, é um dispositivo moralista que orientava nosso modo de existir nessa terra.

Nietzsche enxerga o conjunto destes valores judaico-cristãos como a vitória, por assim dizer, dos valores dos chandalas: o evangelho dos pobres e dos humildes proclama a insurreição de todos os oprimidos, miseráveis e arruinados – segundo o *Crepúsculo dos ídolos*: vingança imortal manifestada como religião do amor (NIETZSCHE, 1984, p. 46). O que isto significa? Com o propósito de colocar o valor dos valores sob suspeita, Nietzsche debruça-se sobre a criação destes: longe de tomá-los como existindo desde sempre, instituídos de modo metafísico, com legitimidade no além-mundo, ele os trata, na verdade, como humanos, demasiado humanos – com isto, o filósofo alemão nos sugere o sentido da revolta dos ressentidos de moral fraca sobre os homens de moral forte.

Através da investigação de elementos fornecidos pelo estudo das civilizações passadas, Nietzsche depreende dois modos de comportamentos que, embora mesclados, apresentam-se mesmo como claramente distintos: a moral do senhor e a moral do escravo (ou a moral do forte e a moral do fraco). A procedência de avaliar do homem de moral nobre dá-se por autoafirmação. Ele próprio é sua referência; sua plenitude e sua superabundância de força que é ressaltada. Assim, o forte não necessita de comparação (oposição) para a criação de valores. Para ele o *ruim* não designa seus antagonistas, visto que, quando se combate não há, por assim dizer, um desprezo (enojo) contra o inimigo com quem se luta; o *ruim*, neste caso, refere-se aos desprezíveis, aos indignos de serem inimigos. A moral do escravo, no entanto, diferente do primeiro o qual tem a capacidade de desprezar, ela avalia através do procedimento de negação

e oposição. O fraco só pode se afirmar por meio da negação daquele a quem é impossível se igualar.

Seguindo o raciocínio, incapaz de se emparelhar e mesmo de aniquilar o forte, o homem ressentido imputa-lhe a classificação de *mau*. Nesta precisa direção deve-se compreender o sentido da revolta dos fracos sobre os fortes: os primeiros se lançam na tentativa de se vingarem dos segundos, ao introduzir no âmago do forte o vírus corrosivo da valoração de *mau* e a auto atribuição de *bom*. Para tanto, utilizam-se do artifício da subversão dos valores: enquanto valor aristocrático, *bom* identifica-se com nobreza, superioridade, glória, força, violência; contudo, através do valor religioso, *bom* passa a equivaler à pobreza, à miserabilidade, ao sofrimento, à humildade, à piedade, à enfermidade. O ressentido transforma sua fraqueza em força, ao transfigurá-la em virtude. Segundo Scarlett Marton (1990, p. 75), o homem do ressentimento traveste sua impotência, sua baixeza, sua submissão e covardia em bondade, humildade, obediência e em capacidade de perdoar.

O corolário do ódio e da vontade de vingar-se presentes no homem fraco (já que, impotente, ele não consegue aniquilar o forte), é precisamente o reino eterno e perfeito (porém fictício) de deus. O ressentido inventa outro mundo, a partir do qual a vida do forte transparecesse como um erro em si. Também de acordo com Marton (1990, p. 89): "A partir daí, compreende-se que encare a moral cristã como negação da vida e afirme que a vida, do ponto de vista moral, está errada".

A partir disto, podemos chegar ao reconhecimento que o homem, sob o reino eterno e perfeito (porém fictício) de deus, torna-se enfraquecido. O que isto quer dizer? Para Nietzsche, a vida humana se equivale à vontade de potência (ou vontade de domínio)¹. Segundo *Para além de bem e mal*: "o vivente quer dar vazão à sua força [vontade de domínio]". Vida identifica-se com vontade de potência na medida em que está em vistas de lutar e dominar, medir forças e predominar. Além disso, é preciso destacar que a vontade de domínio não tem um fim teleológico: ao se exercer, tenta dizimar tudo o que a rodeia, tenta devorar tudo o que se acha à sua volta, isto, porém, por seu próprio caráter intrínseco, e não por uma meta estabelecida previamente. Esta vontade quer (e tem que) dar livre curso à sua potência, cada vez mais ela quer maior carga de potência possível. (Prazer, saciedade, alívio, auto conservação, procriação etc., são apenas meras consequências – efeitos – do exercício de assimilação da vontade de potência). Neste sentido, onde há vida humana há vontade de

potência.

Não obstante, estamos em condições de compreender o porquê do rebaixamento da vida humana por parte dos valores judaico-cristãos: a referência celestial (fictícia) que é tomada como critério neste caso. O animal humano que quer maior extravasamento possível na tentativa de conseguir superabundância de potência é, então, enfraquecido; Segundo Nietzsche, em *Crepúsculo dos ídolos*: "na luta contra o animal torná-lo doente é talvez o único meio de enfraquecê-lo" (NIETZSCHE, 1984, p. 44).

Os mencionados valores diminuíram e arrancaram o ímpeto do homem de combater e vencer. Viver, de acordo com o reino perfeito e eterno de deus, equivale a afirmar tão somente a vivência em detrimento da aceitação da morte, sendo que é a afirmação de ambos que nos traz plenitude. Nietzsche posiciona-se de modo a enxergar tais referências ético-transcendentais não só como fonte de corrupção dos instintos do corpo dos homens, tornando-os, conseqüentemente, animais não vitais, mas, além disso, concebe tais parâmetros como um leite que acalenta os doentes de carne e todos aqueles que foram enfraquecidos pelos valores judaico-cristãos (enfraquecidos porque tais valores não afirmam os horrores do sofrimento e a morte, mas, sim, uma existência ideal). Segundo autor do *Crepúsculo dos ídolos*, "Quando se diz: 'Deus vê dentro dos corações, diz-se não às aspirações internas e superiores da vida e se considera Deus como inimigo da vida. [...] A vida finda ali onde inicia o *reino de Deus*.'" (NIETZSCHE, 1984, p. 31).

Vida, de acordo com o imaginário mundo de deus, identifica-se a uma que seja repleta de dúvida, de melancolia, repleto de cansaço de existência. Segundo este raciocínio, é preciso que pereça o corpo, então tão contaminado por defeitos que só o reino divino pode salvar. Nietzsche observa que o mundo sob o contexto da existência de deus fez do homem um animal de instinto castrado, na medida em que os valores judaico-cristãos (como caridade, esperança, redenção) contribuíram para a degeneração e pauperização dele, visto que não é mais capaz de afirmar a morte. O diagnóstico assim obtido revela que os mencionados valores corromperam a pulsão do homem, rebaixando, portanto, aquilo que é capaz de enobrecê-lo e enaltecê-lo. O dispositivo moralista de inspiração transcendental, de acordo com a perspectiva nietzschiana, favorece a besta castrada, impotente e hipertrofiada de instintos, que antes era um animal saudável e pleno de pulsão (força, destruição, vitalidade).

Com a iminente morte de deus, abrem-se, assim, novos horizontes e descobrem-se

novos caminhos. Eis a esfinge: o que os homens podem fazer? Nietzsche decifra-a: é preciso justamente o desmoronamento de tais referências oriundas da idealidade transcendental e a retomada da posição da moral forte.

A "transmutação de todos os valores" (NIETZSCHE, 1984, p. 35) está no sentido de considerar a vida do homem, isto é, vontade de domínio, como critério fundamental para o estabelecimento de valores. De acordo com Scarlett Marton (1990, p. 89), "Moral, política, religião, ciência, arte, filosofia, qualquer apreciação de qualquer ordem deve ser submetida a um exame, deve passar pelo crivo da vida. E vida é vontade de potência". Trata-se de indagar se determinado valor contribui para a expansão ou para a deterioração da vontade de potência.

Assim, Nietzsche apronta seu projeto de transvaloração dos valores: troca radicalmente os valores que até então alimentavam a esperança e a redenção transcendentais, para os valores que exaltam e enaltecem a vida terrestre. O mesmo fervor que era devotado ao reino luminoso e celestial da ficção, Nietzsche sugere que seja agora redirecionado para a terra.

Numa palavra, o filósofo *propõe o Homem no lugar de deus*. Mas qual Homem? Com o fim dos valores de ordem transcendental, enterra-se o sujeito de corpo e mentalidade domesticadas pela moral que privilegia os fracos, e sobre suas cinzas surge um novo, *o homem forte*, que afirma a vida e que, esquecendo o céu ideal, volta todo em vigor para a terra. Este, que agora ousa ser forte, de pulsão ativa, rompido as antigas cadeias da moral passa a realizar a avaliação que reforça a vida: trata-se do super-homem (ou o além-homem). Para este, *é bom* tudo aquilo que eleva seu corpo, sua carne, tudo o que o faz viver autenticamente a vida terrestre.

O homem transformado é o que ousa experimentar-se e superar-se. Trata-se do além do homem (constituído no ocidente), o qual dispensa consolos transcendentais necessários para suportar a existência, e, ao contrário, afirma a vida e a morte, a criação e a destruição, a paz e a violência, a harmonia e o caos. Trata-se do homem que berra, tal qual um animal, um completo "S-I-M-!" à existência em sua totalidade, a jubilosa adesão também ao horrível e ao medonho, à morte e ao declínio. Assumir esta postura dispensa qualquer justificação para existência – por isso: "Deus está morto", e agora? Viver! Viver radicalmente, irremediavelmente, absolutamente sem deus!

3 Considerações finais

De saída, vale afirmar que "a morte de Deus" já se encontra em Jacobi, Ivan Turguêniev, nos anarquistas russos e em Paul Bourget (GRANIER, 2009, p. 32). No entanto, é preciso enfatizar, em Dostoievski e Nietzsche o anúncio (do contexto da) morte de deus é encarado do *mesmo ponto de vista filosófico* (desvalorização universal dos valores que acometem o homem moderno) e, em decorrência disso, os destaca dos demais (por exemplo, em Freud tal questão toma a expressão de mal-estar da civilização, e em Camus exprime-se por *absurdo*). Dostoievski e Nietzsche realizam escavações em um mundo no qual o conjunto dos ideais oriundos da figura de um ser supremo transcendental, que até então funcionavam como orientação do modo de sentir, pensar e agir do homem ocidental, agora encontra-se esvaziados.

Contudo, os caminhos tomados por eles após partirem de um mesmo pressuposto, são, por certo, vias conflitantes. Isto porque há algo de subjacente nesta empreitada, a qual decisivamente leva os autores a direções distintas: com a existência de deus, o homem tem um plano dado de antemão e com propósito já definido (um sentido escatológico para sua existência); portanto, quando se retira deus deste contexto, não é apenas o norte de compreensão do mundo que se perde, mas, em última instância, o próprio mundo perde sentido (o plano dado de antemão).

Neste sentido, Dostoievski explicitamente condena (moralmente) a maximização dos impulsos do homem (jogado em um mundo insignificante), de modo que, extravazar a carga de potência é, subjugar o autor, sinônimo de *tétrico*. Ou seja, Dostoievski posiciona-se no sentido de que, diante da vacuidade moral deixada pela iminente morte de deus, a força, a violência, a pulsão, a vontade do homem, valoram-se como negativas (assassinato, homicídio, parricídio, suicídio, infanticídio, estupro, desespero, depravação). Um mundo sem deus significa o embotamento moral do homem. Um mundo sem deus significa que *tudo é permitido /tudo sem importância /tudo tanto faz; tanto faz* cometer ou não atos considerados moralmente tetricos e odiosos, já que não existe nada no além-existência; *tanto faz* tornar-se ou não abjeto, visto que o homem está entregue tão-somente a si mesmo; *tanto faz* matar ou deixar de matar com o propósito de ser extraordinário, já que o mandamento "não matarás" encontra-se abolido – no limite, diante do *tudo sem importância*, alojar uma bala em pleno coração é indiferente.

Posto isso, podemos acompanhar com segurança a postura dostoiévskiana frente ao problema do presente texto: de modo subjacente ou não, o autor nos impele a não deixar (o

valor supremo de) deus morrer, já que lança mão da eternidade como referência – ou seja, REDENÇÃO! Com a possibilidade de redenção, o autor acredita que por si só ela é assaz para forjar um exemplo como o de Jesus Cristo – diferente do homem que, entregue a si mesmo, inflama sua natureza de guerra de todos contra todos e perde o governo de si próprio. Neste raciocínio, uma vez aberta as portas da transcendência redentora é possível o desenvolvimento pessoal dos homens não voltado para a própria maximização dos prazeres hedonistas ou para a maximização de seus impulsos, mas, isto sim, um desenvolvimento voltado para sua purificação redentora. Dostoievski quer fazer da Terra o Éden Terrestre através da transcendência como referência norteadora.

Por outro lado, temos a via do filósofo alemão, a qual se opõe à de Dostoievski. Aquilo que no escritor russo era (des)classificado moralmente como *tétrico*, a saber, a maximização das forças, a extravagância da carga de potência, em Nietzsche recebe outra classific... ledo engano! Não há classificação: um rio que transborda não pode ser, por si só, nem *bom* nem *ruim*, nem *mal* nem *bem*. O filósofo alemão simplesmente não valora. A extravagância da carga de potência, enquanto tal é enxergada pela perspectiva nietzschiana meramente como humana, demasiada humana.

O mundo que o trágico Nietzsche se depara é justamente o mesmo que se depara o cristão Dostoievski: um mundo sem sentido, sem fundamento, sem finalidade. O que distingue ambas as posições é a capacidade de *afirmar* essa existência na qual já não existe mais deus. No escritor russo, temos a busca consoladora da redenção, e a necessidade de primeira ordem da presença de deus. Em Nietzsche, temos, pelo contrário, a jubilosa afirmação trágica do super-homem a este mundo, agora livre de todo referencial metafísico.

Referências

DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Crime e Castigo*. Tradução de Oleg Almeida. São Paulo: Martin Claret, 2013.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. 2. ed. Tradução Joaquim Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

GRANIER, Jean. **Nietzsche**. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2009.

MARTON, Scarlet. *Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos - ou a filosofia a golpes de martelo*. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus Editora, 1984.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

Nota

¹ Vida é apenas um caso particular da vontade de potência (embora seja a face por excelência dela). A vontade de potência contempla muito mais coisas que a vida do homem. Contudo, a fim de não cairmos em digressão, optamos por abordar somente este caso particular da vontade de potência.