

CRÍTICAS NIETZSCHEANAS À MODERNIDADE

NIETZSCHEAN CRITICISM TO MODERNITY

Resumo A presente reflexão traz como ponto central a discussão acerca da crítica nietzscheana à Modernidade. Mediante a apresentação temática de elementos fundamentais da referida crítica – o niilismo radical, a crítica ao cristianismo e à ciência histórica –, busca-se demonstrar a filosofia de Nietzsche como uma das possibilidades de leitura do fenômeno da Modernidade. O filósofo recusa-se a investigar novos horizontes do projeto de Modernidade. Ao contrário, faz dela uma análise desde seus aspectos mais perversos.

O autor, entendendo ser este um tempo em que a pessoa humana se encontra excluída, e reconhecendo a necessidade de repensar o projeto ocidental de humanidade, recorre ao pensamento nietzschiano para encontrar, na gênese de seu pensamento radical, elementos inspiradores para uma nova crítica.

Palavras-chave MODERNIDADE – CRÍTICA – PROJETO ANTROPOLÓGICO.

Abstract The central point of this reflection is the discussion about the Nietzschean critiques towards modernity. Though the thematic presentation of the fundamental elements of the above mentioned critiques (radical nihilism, the critique of Christianity and historical science), Nietzsche's philosophy is demonstrated as one of the possibilities in reading the phenomenon of modernity. This philosopher refuses to investigate new horizons of the project of modernity. On the contrary, he elaborates an analysis of the project from its most perverse aspects.

The author, understanding that this is a period in which the human person is found excluded, and recognizing the necessity of rethinking the occidental project of humanity, returns to Nietzschean thought in order to find within the genesis of the radical thinking of this philosopher, inspiring elements for a new critique.

Keywords MODERNITY – CRITIQUE – ANTHROPOLOGICAL PROJECT.

JUNOT CORNÉLIO MATOS
Professor titular do Departamento
de Filosofia e decano do Centro
de Teologia e Ciências Humanas
da PUC-PE. Mestre em Filosofia
Social e doutor em Educação.
junot@unicap.br

O legado espiritual e o testemunho existencial de Frederico Nietzsche se demonstram de uma atualidade marcante. Nietzsche edificou uma filosofia sobre o homem, levando o niilismo às últimas conseqüências. Cevenacci¹ opina que “com Nietzsche, o niilismo parece se tornar profético. Pela primeira vez o niilismo se torna consciente. Nietzsche reconheceu o niilismo e o examinou como um fato clínico. Dizia-se o primeiro niilista completo da Europa”.

Oliveira² opina que “o pensamento de Nietzsche vai se transformar no horizonte fundador de todos os diferentes matizes da crítica à razão que experimentamos nos dias de hoje”. Situar o problema da crítica nietzschiana à Modernidade significa colocar como questão até onde era mesmo o projeto de Nietzsche elaborar uma crítica da razão contra a razão.

Configura-se, como projeto fundamental de sua filosofia, a recuperação da vida – reduzida a acidente, segundo sua visão – e a elaboração de uma nova compreensão de homem. “O que é grande no homem é que ele é uma ponte, e não um fim; o que pode ser amado no homem é que ele é um passar e um sucumbir”;³ “Vede, eu sou um anunciador do relâmpago, e uma gota de nuvem; mas esse relâmpago se chama o além-do-homem”.⁴ Alguns indicam que, para tanto, Nietzsche colocou-se contra a razão, e o classificam de “irracional”; outros, ao contrário, advogam ter ele denunciado a racionalização da vida pelo uso autoritário da razão instrumental. A tentação individualista foi vista como uma das mais notáveis características da chamada Modernidade.

Não se pode desconsiderar que o pensamento de Nietzsche se desenvolveu numa direção em que se nega todo valor ao que representa a dimensão social da existência. Em primeiro lugar, está a vontade de voltar-se para o que é inatural e de combater, em si, o espírito do tempo. Há uma insatisfação crítica em face de todo o conhecimento que se impõe com a marca da objetividade. Há uma condenação de tudo o que é “massa”, “multidão”, “rebanho”, e que se estende às heranças culturais, às instituições colocadas sob o signo da “ilusão” ou da “decadência”. Todas essas rejeições apresentam-se, numa absoluta priorização do indivíduo. Tal afirmação incondicional tem como escopo mantê-lo um indivíduo só. Como entender essa filosofia da individualidade? Em que perspectiva deve ser considerado o eterno-retorno-a-si-mesmo, e em que sentido se pode encontrar, aí, uma categoria favorável a uma concepção humanista nova?

Nietzsche aponta o horizonte de sua missão:

A minha missão consiste em preparar para a humanidade um momento supremo de retorno à consciência de si mesma, um grande meio-dia com o qual a mesma possa olhar para trás, bem longe de si, situado – pela primeira vez – o problema do “por quê?” e do “com que fim?”. Este

¹ CEVENACCI, 1978, p. 180.

² OLIVEIRA, 1989, p. 18.

³ NIETZSCHE, 1968, p. 62.

⁴ *Ibid.*

escopo é uma conseqüência necessária da convicção de que a humanidade não caminha por si mesma, em linha reta, não é realmente governada pela providência divina, mas, ao contrário, debaixo de seus mais sagrados conceitos de valor se ocultou, impedindo o instinto da negação, o instinto da corrupção, o instinto de decadência.⁵

As teses expressas na filosofia nietzschiana, propostas em poemas, ditirambos e textos aforismáticos, são uma prova e uma provação. Nietzsche é um irreverente ou, como ele mesmo se apresenta, um extemporâneo: “tampouco é ainda meu tempo, alguns nascem póstumos”.⁶ Extemporaneidade significa, na visão de Marton,

(...) uma certa maneira de se relacionar com o presente. O que Nietzsche diz não constitui um discurso autônomo e independente, mas um discurso mesclado a um tempo e a um espaço determinados, inscritos num contexto preciso. Se ele se considera póstumo é porque se acha intimamente ligado a sua época. Se nasceu póstumo é porque endereça ao mundo em que vive uma crítica radical. Extemporaneidade implica radicalidade. (...) Radicalidade implica diferença. É por isso que nos leva a alterar o ponto de vista, inverter o ângulo de visão, adotar outra perspectiva. De Nietzsche se pode dizer: é um homem do seu tempo, portanto, contra ele.⁷

Figura controvertida, o próprio Nietzsche tinha consciência das dificuldades dos seus contemporâneos em compreendê-lo e, muito mais, em aceitá-lo. Porém, a recíproca é verdadeira. Ao justificar o porquê da escrita do seu polêmico *Ecce Homo*, escreveu:

Previendo que dentro em pouco devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece-me indispensável dizer quem sou. Na verdade, já se deveria sabê-lo, pois não deixei de “dar testemunho” de mim. Mas a despro-

porção entre a grandeza de minha tarefa e a pequenez de meus contemporâneos manifestou-se no fato de que não me ouviram, sequer me viram. Vivo de meu próprio crédito; seria um mero preconceito, que eu viva? (...) Basta-me falar com qualquer homem culto que venha a Alta Engadina no verão para convencer-me de que não vivo. (...) Nestas circunstâncias existe um dever, contra o qual no fundo rebelam-se os meus hábitos, mais ainda o orgulho de meus instintos, que é dizer: Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo, não me confundam!⁸

Adiante, dirá: “Para aquilo a que não tem acesso por vivência, não se tem ouvido”.⁹

Nietzsche não deseja ser confundido. Não se tem como “bicho-papão”, mas também não se vê como “santo”. Diz-se “o primeiro imoralista (...) destruidor por excelência”.¹⁰ Ele é, segundo sua própria autobiografia espiritual, aquele que destrói, que visa a uma transmutação de todos os valores. Tal desejo está motivado por uma vontade de mais vida: “Derrubar ídolos (minha palavra para ideais), isto sim é meu ofício”.¹¹

Perguntar, hoje, pela atualidade de Nietzsche pode significar um anacronismo, visto que ele mesmo se disse “inatural”. Não obstante, o caminho a seguir não pretende ser nem apoloético nem de detratção. Busca-se uma via crítica que veja que tipo de contribuição pode dar a filosofia de Nietzsche, lida na ótica e na perspectiva da crise da Modernidade e de sua idéia de homem. Em carta escrita a Erwin Rohde, Nietzsche declarou: “Meu estilo é uma dança, um jogo de toda a sorte de simetrias e um pular por cima dessas simetrias. Isto até na escolha das vogais”.¹² Sua filosofia deverá, então, ser encarada como uma obra assistemática, por vezes literatura, que inova a forma e o conteúdo de se fazer filosofia. Nietzsche insurge-se, solitário, contra todo o marasmo de uma humanidade presa a valores que lhe negam a vida. Assumiu perigosamente a tarefa de empreender uma crítica radical contra

⁸ NIETZSCHE, 1968, Prólogo, 1.

⁹ *Ibid.*, § 6.

¹⁰ *Ibid.*, p. 159.

¹¹ *Ibid.*, p. 44.

¹² Idem, *Assim Falava Zarathustra*, in NT, p. 21.

⁵ Idem, *Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extra-moral*, Prólogo.

⁶ Idem, *Por que escrevo tão bons livros*, § 1.

⁷ MARTON, 1990, pp. 7-8.

qualquer espécie de transcendência que negue a vida, seja num mundo divino (cristianismo), em contraposição ao mundo humano, seja num mundo ideal (metafísica), em contraposição ao mundo real. Daí sua angustiante questão: “Como poderíamos nós, após tais visões (...) satisfazeremo-nos como homem atual?”¹³

A inspiração para um caminho a seguir rumo à filosofia nietzschiana está indicada por Gérard Lebrun: “Mas que outra coisa pretender, quando nos propomos a ler Nietzsche hoje? Muito se enganaria quem pretendesse travar conhecimento com um filósofo a mais. Nietzsche não é um sistema; é um instrumento de trabalho – insubstituível. Em vez de pensar o que ele disse, importa, acima de tudo, pensar com ele. Ler Nietzsche não é entrar num palácio de idéias, porém iniciar-se num questionário, habituar-se com uma tópica cuja riqueza e sutileza logo tornam irrisórias as ‘convicções’ que satisfazem as ideologias correntes”.¹⁴

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Ousadia seria pretender definir a Modernidade num conceito definitivo. Não há lugar para essa pretensão. Nietzsche é o viés pelo qual se deseja ver a Modernidade. Está claro, porém, que a sua filosofia não é a única. E ainda: esse trabalho apresenta, apenas, uma possibilidade de leitura entre tantas outras já realizadas.

O termo modernidade está, hoje, desgastado pelo freqüente e vasto uso que dele se faz. Alguns falam de modernidade econômica e política, referindo-se aos ideais e metas que muitas sociedades almejam alcançar. Para outros, a modernidade significa um projeto social que pressupõe racionalização dos cidadãos não apenas na modernização da máquina estatal, mas também no redimensionamento da própria vida em sociedade. Pode-se, ainda, falar em modernidade cultural, recorrendo à idéia de que necessário se faz manter-se na “ordem do dia”, isto é, acertar os próprios passos com os da história. Finalmente, pode-se, também, conceber o termo, conforme Váz,¹⁵ como expressando “a concepção

do mundo que o homem moderno de qualquer latitude e vivendo nos novos tempos deve adotar, e em face da qual são atingidas por irremediável caducidade as representações ético-religiosas das sociedades tradicionais”.

É de Kant a definição clássica da Modernidade. Para ele, nela o homem chega à sua maioridade, deixando-se guiar pela razão e rompendo com as tradições e dogmas que determinavam sua vida até então. Max Weber explicita a definição kantiana ao apontar para o mundo moderno como um mundo que descarrila, abrindo espaço para a razão humana e profana. Hegel é o filósofo por excelência da Modernidade. Com ele, ela ganha “status” de problema filosófico. A definição de Modernidade pela razão, ele acrescenta o princípio da subjetividade. Tal princípio tornou-se o horizonte e o fundamento da cultura moderna.

Váz¹⁶ reflete que a Modernidade, elevada à condição de problema filosófico, passa a ser uma categoria de leitura do tempo histórico. Ele assinala, como evento importante, o surgimento da ciência histórica como discurso explicativo do passado. Dessa forma, “pensada filosoficamente, a idéia de modernidade é, assim, correlativa à formação de uma consciência histórica, cuja primeira característica é o privilégio de conferir ao próprio ato de filosofar a atualidade de seu exercício, de ordem a julgar o tempo, e cuja primeira manifestação é, pois, o aparecimento da história”.

Os sociólogos tendem a definir a Modernidade como a civilização inaugurada no final do século XVIII com dois importantes eventos sociais: a revolução industrial e a revolução democrática. Tais acontecimentos proporcionaram o advento de uma nova cultura. A revolução industrial criou grande riqueza, multiplicou o impacto do capitalismo sobre a sociedade e produziu duas novas classes sociais: os proprietários da indústria e a classe trabalhadora. Criou a metrópole moderna. Fomentou o desenvolvimento da ciência e da tecnologia e gerou a expectativa de um progresso contínuo. A revolução democrática levou à rejeição das hierarquias tradi-

¹³ *Ibid.*, p. 125.

¹⁴ LEBRUN, G. *O Estado de S.Paulo*, 24/ago./90.

¹⁵ VÁZ, 1988, p. 241.

¹⁶ *Ibid.*

onais, fomentou os ideais de liberdade e igualdade e criou o desejo de participação política. Surgiu, também, o Estado moderno, caracterizado pela centralização do poder e por uma burocracia, sempre mais extensa.

Ambas as revoluções encarnaram idéias egressas do pensamento iluminista dos séculos XVII e XVIII, que pretendiam destruir a velha ordem do seu *status quo*, elevando a razão à condição de guia da autolibertação humana. Razão, neste caso, significava a ciência demonstrável para entendimento e controle da natureza e da sociedade; ainda, a filosofia racional que, por sua natureza, definia o destino humano em termos de liberdade e responsabilidade. Nesse sentido, para compreender as raízes da dinâmica específica da modernidade, certamente se deve recorrer aos conceitos de subjetividade e racionalidade. Pois a passagem para a Modernidade coincide com a emergência de um sujeito humano consciente de sua autonomia e com a vitória de uma análise racional de todos os fenômenos da natureza e da sociedade. O sucesso das revoluções industrial e democrática acabou transformando o “liberalismo” na atitude filosófica dominante nas sociedades modernas.

São muitas as tentativas de elaborar paradigmas novos que possam orientar a caminhada do mundo moderno, expurgando suas lamentáveis conseqüências. Na verdade, parece que a idéia de razão pura tende a não encontrar suas conseqüências cabais numa razão política. A velocidade da técnica e a versatilidade da ciência nem sempre têm comungado, em seus resultados, com o humanismo dos românticos nem com o idealismo revolucionário que pretendia reconhecer, em todos os homens, sua igualdade e seu direito à liberdade. As grandes descobertas da ciência e o avanço da tecnologia renovam incessantemente a imagem do mundo e do lugar que o homem é chamado a ocupar. A vida ganha um ritmo alucinante. Milhões de pessoas são seduzidas a abandonar seu *habitat* ancestral e marchar em busca de uma nova vida na prometida metrópole. Continua havendo um descomunal crescimento urbano, fazendo a cidade grande, coroada por uma multidão de miseráveis. Dessa forma, parece pertinente falar de nossa Modernidade como de uma Modernidade em crise.

A necessidade de precisar bem as críticas que, posteriormente, serão objeto de reflexão, leva a indagar sobre os fenômenos que permitem delimitar a Modernidade como uma época e apreendê-la em suas tendências básicas, também do ponto de vista filosófico.

A Modernidade, porém, no dizer de muitos, está em crise. “As crises históricas determinam as mudanças históricas, e estas acontecem quando muda radicalmente a estrutura da vida”.¹⁷ O problema, portanto, é a crise da Modernidade. Tal questão é relevante para a filosofia uma vez que “o desenvolvimento da história, e particularmente das crises históricas, cabe à filosofia, seja pelo que esta dá à história, seja pelo que recebe dela própria”.¹⁸ Inserida em um mundo complexo e em crise, a filosofia não deve ficar indiferente a este seu contínuo renovar-se.

Freqüentemente, a Modernidade e sua crise têm sido objeto da ocupação de pesquisadores qualificados, que, no geral, nutrem um consenso não só com respeito ao fato da crise mas, também, ao fato de já estar superado um certo modo de compreender a razão e a subjetividade. Alguns apregoam o “fim dos tempos modernos”, outros advogam a imperativa necessidade de se repensar uma neomodernidade. Fala-se, ainda, da superação da filosofia da subjetividade, entendida a partir do eu (individual, transcendental ou coletivo) e da consciência em sua relação de oposição e domínio do outro – e dos outros –, considerado como mero objeto.

Há quem considere que tal crise se restrinja à modernidade cultural ou a algum de seus aspectos. Para outros, o projeto da modernidade ainda não está concluído e a crise é, portanto, crise de um modo de viver e compreender a Modernidade e suas revoluções. Existem, também, aqueles que preferem falar em Pós-Modernidade. São, portanto, três posições bem diferenciadas, a saber: a neoconservadora, a pós-moderna e a teoria crítica.

A postura de crítica neoconservadora é a de salvaguardar a validade da racionalidade funcional e da lógica capitalista que impulsionam as produções científico-técnicas e técnico-econômicas. Creditam

¹⁷ CALDERA, 1984, p. 14.

¹⁸ Idem, p. 17.

a elas os avanços da Modernidade, fundados em valores como o gerenciamento racional da economia de mercado, o pragmatismo e o calculismo.

A crítica pós-moderna faz-se a partir da idéia de sua polêmica. Esta tende a acentuar os aspectos perversos da Modernidade para, assim, despedir-se da mesma, denunciando seu compromisso com um Estado excessivamente burocrático e uma razão totalitária. Entretanto, tal tendência pode ser encontrada, de modo pleno ou embrionário, na própria Modernidade. Na realidade, deve-se falar em tendências que se elaboram, de maneira muito variadas e que não seguem uma orientação única. A teoria crítica define a Modernidade como um projeto inconcluso e com suficientes reservas utópicas para realizar-se.

Há quem diga que, diante da crise da Modernidade, a filosofia se encontra numa encruzilhada: ou o compromisso ou a indiferença. Naturalmente, não se pretende caracterizar a filosofia como “dona de toda a verdade” ou particularizar uma filosofia como a mais verdadeira. Mas como nenhuma filosofia é neutra, a filosofia deveria ser esse instrumento crítico que traz à luz os aspectos ofuscados pelas ilusões daqueles para os quais a realidade é algo perigoso. Enquanto possibilidade de leitura da realidade, Nietzsche declara a sensibilidade que deverá ser inerente a todo filósofo: “Todo homem que for dotado de espírito filosófico há de ter o pressentimento de que atrás da realidade em que existimos e vivemos se esconde outra diferente, e, por consequência, a primeira não passa de uma aparição da segunda”.¹⁹

A CRÍTICA NIETZSCHIANA

Nietzsche é freqüentemente tomado como instrumento para a crítica à Modernidade. Sobre tudo os pós-modernos buscam em sua filosofia elementos para a crítica à razão, numa tentativa de demonstrar a Modernidade como época já ultrapassada. Habermas defende que,

(...) com o ingresso de Nietzsche no discurso da modernidade, a argumentação altera-se pela base. Inicialmente a razão fora con-

cebida como autoconhecimento conciliador, depois como apropriação libertadora e, finalmente, como recordação compensatória, para que pudesse aparecer como equivalente do poder unificador da religião e superar as bipartições da modernidade a partir das suas próprias forças motrizes. Fracassou, por três vezes, a tentativa de talhar o conceito de razão à medida do programa de um iluminismo em si mesmo dialético. Nesta constelação, Nietzsche só tem uma alternativa: ou submete mais uma vez a razão centrada no sujeito a uma crítica iminente ou abandona o programa na sua globalidade.²⁰

Nietzsche opta por elaborar uma crítica radical, recusando-se a realizar uma nova revisão do conceito de razão, destituindo, assim, a dialética do iluminismo. Volta-se contra a metafísica, denunciando a proliferação de conceitos. Critica o cristianismo e o identifica como cúmplice de um abstracionismo que esvaziou tudo quanto é essencial. Rebelou-se contra a educação e a cultura, e chama a atenção para a deformação historicista da consciência moderna.

Com Nietzsche, a crítica à Modernidade assume a forma de uma crítica devastadora da razão, que, segundo Rouanet, busca pela mediação do seu método genealógico “desmascarar o bem e o mal, o dever e a culpa, como simples máscaras da vontade de potência, princípio fundamental que atravessa toda a história do homem, de suas produções culturais”.²¹

O projeto de uma crítica à modernidade, Nietzsche o elaborou de forma bastante consciente. Referindo-se ao seu *Além do Bem e do Mal*, declara: “Este livro é, em todo, o essencial, uma crítica da modernidade, não excluídas as ciências modernas, mesmo a política moderna, juntamente com indicações de um tipo antipático o menos possível, um tipo nobre, que diz sim. Neste sentido, o livro é uma escola de *gentilhomme*, entendido o conceito de maneira mais espiritual e radical do que nunca. É preciso ter dentro de si coragem para simplesmente

²⁰ HABERMAS, 1990, p. 91.

²¹ ROUANET, 1987, p. 240.

suportá-lo, é preciso não haver aprendido a temer. (...) Todas as coisas de que a época se orgulha são percebidas como contrárias a esse tipo, como más maneiras quase, por exemplo a famosa 'objetividade', a 'compaixão pelo sofredor', o 'sentido histórico', com sua submissão pelo gosto alheio, com seu arrastar-se ante os *petis faits*, a 'cientificidade'.²²

Pode-se asseverar que Nietzsche olha a Modernidade a partir dos seus aspectos mais perversos. Tem por grande tema a vida e o projeto de transmitir todos os valores, mediante uma crítica destemida e radical. Identifica, ao que parece, a Modernidade como uma época histórica cuja principal característica é a negação da vida, pela imposição de valores morais que reduzem o homem a mero animal gregário. Reserva, a si, a tarefa de analisar as "idéias modernas". Nelas identifica e denuncia um procedimento marcado pelo ressentimento, uma tendência moderna a aplinar as diferenças individuais das pessoas por uma imposição uniformizadora, e ataca o reino do animal de rebanho. É desse ponto de vista que avalia os acontecimentos históricos, as correntes de idéias e os sistemas de governo. Nesses termos, considera a democracia, o socialismo e o anarquismo. Aborda vários temas pertinentes à filosofia política, embora não se pretenda um teórico do poder ou analista político. Atenta para os acontecimentos de sua época e não se furta à tentação de refletir sobre eles. Porém, em sua obra, a política aparece como estreitamente vinculada à moral e à religião²³.

Repetidas vezes, Nietzsche adverte para a estratégia dos modernos, na tentativa de fazer valer mais o instinto de sobrevivência, de conservação, do que a vida. No seu entender, o aparecimento das "idéias modernas" faz parte dessa estratégia. Num fragmento póstumo, pode-se ler: "Cristianismo, revolução, abolição da escravatura, direitos iguais, fi-

lantropia, amor à paz, justiça, verdade: todas essas grandes palavras só têm valor na luta enquanto estandarte; não como realidade, mas como termos pomposos para algo completamente diferente (e até oposto!)"²⁴ É a partir dessa perspectiva que o filósofo encara todo o ideário moderno.

O pensamento de Nietzsche deve ser situado, historicamente, no pano de fundo da crise do fim do século XIX, no clima de decadência e esteticismo europeu, e se insere no movimento mais amplo da reação antipositivista. Contra a tirania da razão científica, contra o conformismo dos princípios democráticos e igualitários e contra a medíocre confiança em um progresso determinista, Nietzsche levanta seus protestos. Correlativamente, despojou a história de sua função reveladora, herdada do cristianismo e mantida nas noções de progresso e de classe, denunciando, ao mesmo tempo, seus compromissos com a racionalidade.

Deve-se ressaltar o estilo aforismático de sua filosofia. Com seu estilo peculiar, Nietzsche inaugura uma nova concepção da filosofia e do filósofo. Não está ele a buscar o ideal de um conhecimento verdadeiro, mas sim assumindo a tarefa de avaliar. A interpretação procura fixar o sentido de um fenômeno, a avaliação busca determinar o valor hierárquico desses sentidos. Assim, o aforismo é, ao mesmo tempo, a arte de interpretar e a coisa a ser interpretada. Desse modo, ele entende o filósofo como crítico de todos os valores estabelecidos e criador de novos valores. O filósofo do futuro deverá ser artista e médico-legislador, pois a tarefa de *interpretar* seria uma espécie de *análise clínica* daquele que considera os fenômenos como sintomas e fala por aforismo, ao mesmo tempo em que a tarefa de avaliar leva à criação de perspectivas. São muitos os poemas e aforismos com os quais Nietzsche enriqueceu a literatura e a filosofia do seu tempo.

Crítica Nietzscheana à Metafísica

O nihilismo, acontecimento propriamente europeu, impõe-se como característica mais universal da Modernidade, simultaneamente uma história e

²² NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p. 136, § 2.

²³ Scarlett Marton, em seu artigo Nietzsche e a Revolução Francesa, mostra que o filósofo não se pretende teórico do poder, no sentido estrito da palavra, e tampouco se quer analista político. Intimamente ligados em seu pensamento, moral, política e religião integram um campo de investigação mais amplo: são objeto da crítica dos valores. Analisa o ideário da Revolução Francesa com a palavra de ordem "Liberdade, Igualdade, Fraternidade", mostrando como o conhecimento histórico se acha relacionado com a religião cristã e a moral dos ressentidos. *Tr. Discurso*. São Paulo, Departamento de Filosofia/usp, 18: 85-96, 1990

²⁴ NIETZSCHE, *Franmenti Postumi*, (371) 11 (135), nov.1887/mar. 1888.

um destino. A história do pensamento ocidental é considerada como um niilismo que se radicaliza.

Nietzsche tomou as reflexões sobre o niilismo como uma forma de analisar a crise do seu tempo. Assim, toda a crítica à metafísica ancora-se nesta categoria. “Niilismo: falta o fim, falta a resposta ao ‘por quê?’. O que significa niilismo? Que os valores supremos se desvalorizam.”²⁵ O diagnóstico do niilismo, Nietzsche o faz consciente e intencionalmente. “Pressuposto dessa hipótese: que não exista uma verdade, que não exista uma constituição absoluta das coisas, uma ‘coisa-em-si’; isto é niilismo, aliás, o niilismo extremo. Essa repropõe o valor das coisas propriamente no fato de que a tal valor não corresponda nem tenha correspondido nenhuma realidade, mas só um sintoma de força por parte de quem põe o valor.”²⁶

Contudo, Nietzsche escolheu o horizonte da análise filosófica (metafísica), por entender ser esse o lugar mais alto das determinações dos valores. Ele se apercebe de que a metafísica está na base da moderna democracia parlamentar e de que esta, com a retórica da “igualdade de direitos”, ocultou a realidade do domínio e a efetiva conformação das relações de força. O filósofo entende que a liberdade, tópico do ideário político ou postulado de doutrina moral, é uma idéia falaciosa.

Ao homem das idéias modernas, Nietzsche se refere como “animal de rebanho”. Não está de acordo com a moral dualista, disseminada por toda a Europa: “Evidentemente se sabe, na Europa, o que Sócrates acreditava não saber, o que a velha e famosa serpente prometeu ensinar: hoje se sabe o que é bem e mal”.²⁷ Sua percepção é de que tal moral sugere o aplainamento das diferenças individuais, da negação da possibilidade de erigir valores segundo uma convicção particular, pela imposição totalitária de uma moral não problematizada, mas à qual deve o homem pura e simplesmente adequar-se. “Moral de animal de rebanho” porque não é dado ao indivíduo o direito à inquirição e à salvaguarda das peculiaridades de sua personalidade. Entretanto, Nietzsche considera que tal moral é “apenas uma espécie

de moral humana ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo mais elevadas, são ou deveriam ser possíveis”.²⁸

O filósofo aponta a religião, mais precisamente o cristianismo, como elemento de sublimação e justificação dessa moral. Assim, a crítica nietzschiana à metafísica é um combate à teoria das idéias sócrático-platônicas e, também, uma luta acirrada contra o cristianismo. Considera ele que o cristianismo consagrou o dualismo helênico, constituindo-se num “platonismo para o povo”. A metafísica e o cristianismo representam a perversão dos instintos que colocam a vida na condição de mero acidente, permitindo à consciência fraca contentar-se com uma vida de resignação e sofrimento. Dessa forma, os vencidos vislumbram o além como forma de compensar a própria miséria, inventam pseudovalores e forjam o mito da eternidade, conquistada numa luta quase neurótica contra o pecado e a plena satisfação dos instintos da vida.

Nietzsche pretende, então, mediante uma crítica radical e devastadora, abordar os homens das ilusões modernas, pois, ao seu ver, elas negam a vida. O desejo do “animal do rebanho”, diz Nietzsche, pode ser encontrado até mesmo nas instituições políticas e sociais. Anota que o movimento democrático é uma herança do movimento cristão. Para ele, a democracia é uma forma histórica de decadência do Estado. Decadência, aqui, entendida como escravização do pensamento, num Estado que não dá prioridade à cultura. A crítica nietzschiana se volta contra o Estado democrático por entender que ele se sobrepõe, como absoluto, ao homem. Torna-se fim em si, reservando para o homem a tarefa de servi-lo. Observa que a incumbência do Estado deveria ser a de mediar a realização da cultura e fazer nascer o além-do-homem.

Crítica os anarquistas, por serem dilapidadores da cultura, e os socialistas, que querem a sociedade livre mas, na verdade, são unânimes, todos, na radical e instintiva amizade a toda outra forma de sociedade que não a do rebanho autônomo. Para ele, toda a luta dos socialistas está fundada em uma

²⁵ *Ibid.*, c. VIII, t. II, p. 12, § 35.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Idem*, *Além do Bem e do Mal*, pp. 101-102, § 202.

²⁸ *Ibid.*

crença na comunidade redentora, isto é, no rebanho em si.

A tarefa de desvelar os falaciosos fundamentos da moral burguesa e cristã, o filósofo a tem como algo inerente à sua própria natureza. Revela que, desde garoto, preocupou-o o problema da origem do bem e do mal. Sua vida toda foi uma busca de entendimento de tais valores: como eles foram inventados, com que fim e a quem servem. Angustiam-no indagações como “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor bom e mau? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?”.²⁹ Vale salientar que ele se considerava como o mais completo imoralista europeu.

O filósofo havia percebido como a sociedade cristã-burguesa era marcada, no seu interior, pelo predomínio da moral e da supremacia dos valores éticos. Segundo ele, “o elemento comum da história da Europa, de Sócrates em diante, é a tentativa de fazer prevalecer, sobre todos os outros valores, os valores morais, de modo que eles sejam os guias e os juízes não só da vida mas também do conhecimento, das artes, das aspirações políticas e sociais”.³⁰ Para ele, “ética e política, moral e domínio, formam o binômio que permitiu à sociedade cristã-burguesa funcionar e reproduzir-se em escala alargada antes que esse binômio se rachasse, no âmbito da democracia de massa. Foi a ruptura desse binômio, sob o impacto da massificação, que provocou a revogação do valor de todos os valores, recolocando em questão a história da metafísica européia”.³¹

Nietzsche tenta ultrapassar a posição metafísica dos valores, criticando-a e efetivando a “transvalorização de todos os valores”, isto é, problematizando qual é o valor dos valores. Ele entende que há necessidade de uma crítica dos valores morais, em que o próprio valor de tais valores seja colocado em questão: “Para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram,

sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado”.³²

Poder-se-ia elencar o filósofo como o primeiro a encarar, totalmente, o problema da perda da fé do homem ocidental na religião cristã. Adiante analisar-se-a tal questão. Vale, porém, o registro de que, ao anunciar a morte de Deus, Nietzsche está, de fato, colocando no homem a responsabilidade pela criação de toda a moral, a verdade, os valores, enfim, de todos os padrões de qualquer espécie. A sua abordagem leva à reavaliação de todos os valores à luz do que, honestamente, se acredita e se sente.

Parece que a crítica à metafísica, cuja categoria central é o niilismo, tem como premissa de base sua crença em que todos os valores cristãos são falsos, porque desprovidos de fundamento, e têm, portanto, de ser derrubados.

Ao contrário de Platão, que busca na *Alegoria da Caverna* uma linguagem própria para desenvolver sua teoria das idéias, ensinando que a visão da luz prefigura um árduo caminho, cujo fruto aprazível poderá ser a libertação das ilusões, Nietzsche convida para que se desçam os olhos à “negra e malcheirosa” oficina onde se fabricam idéias, a terra. Seu intento é descer até a raiz dos fundamentos da era moderna para desmistificar a moral burguesa-cristã. Sua alegoria apresenta uma oficina subterrânea onde nada se vê, apenas se escuta um sussurrar indicativo de quem mente. A mentira significa uma inversão de valores: a fraqueza é, mentirosamente, mudada em mérito, a impotência em bondade, a baixaza em humildade, a submissão em obediência. Falam em paciência, perdão e amor aos inimigos. É sua inversão de valores que Nietzsche denuncia, porém não com a pretensão de levar seus leitores à luz da verdade. Seu desejo parece ser o de provocar a inquirição corajosa para que o próprio leitor possa reagir.³³

²⁹ Idem, *Genealogia da Moral*, Prólogo, p. 9, § 3.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 13, § 6.

³³ *Ibid.*, pp. 45-47, § 14.

Não provoca estranheza que Nietzsche atribua ao Deus cristão a submissão e eleição do homem para uma vida de miséria cuja recompensa será a felicidade no além. Ele desenvolve a idéia de que a moral cristã é uma moral de ressentimento. Isto é, os escravos, submissos e os marginalizados de toda a terra “estão melhores” do que os poderosos, pois, no juízo final, serão recompensados com a beatitude. Como se vê, a crítica da metafísica é crítica de todos os valores. Não há, então, como dicotomizar as coisas. A crítica à metafísica é crítica à Europa, em sua totalidade.

Nietzsche vê a história da Europa como a história da metafísica, e a metafísica como uma fetichização da moral que esconde, por trás, o domínio. Daí o seu empenho para descobrir o que se pode chamar de “ideologia da verdade”. Essa era parece ter sido marcada, em seu berço, por uma necessidade imperiosa de fazer passar cada uma e toda forma de conhecimento humano pelo crivo da ciência. Falando nesses termos, fica pertinente dizer, com Nietzsche, que “no domínio das ciências as convicções dão direito à cidadania”.³⁴ Isto é, as convicções são cidadãs somente quando submissas ao domínio da ciência. O filósofo alerta para o fato de que unicamente quando a convicção deixa de ser convicção passa a ter o direito de cidadania científica. Não seria justamente o contrário? Não nasceria a ciência de convicções já firmadas? “Não há ciência sem postulado”, responde. O filósofo questiona a necessidade da ciência. Chama atenção para essa “camisa de força” pela qual deve passar, obrigatoriamente, toda idéia que se pretenda como verdadeira.

Há uma nítida preocupação de Nietzsche com a obrigatória condição da certeza que se expressa na verdade. Não estariam, os modernos, presos à busca de verdades? Nietzsche demonstra que tal busca denota o receio de correr o risco da incerteza; ao seu ver, assim se procede por conta de uma consciência medrosamente fraca, e positivamente calculista e utilitária.

Entretanto, ele opina que querer a verdade significa bem mais do que apenas “não querer deixar-se enganar”. Tal propósito significaria “querer a

própria morte”, uma vez que aprisionaram a vida em conceitos e verdades definitivos. Assim sendo, a ciência se liga à moral, porque “a vida, a natureza, a história são imorais”.³⁵

Nietzsche dirá que a necessidade da ciência se assenta numa fé metafísica, isto é, pressupõe um outro mundo “sem ser esse o da vida, da natureza e da história”. Denuncia a fé cristã, “para quem o verdadeiro se identifica com Deus e toda a verdade é divina”.³⁶ A crítica genealógica da filosofia nietzschiana procura solapar a modernidade em sua própria base. A razão, apresentada como instrumento para as conquistas da ciência e para a gestão do mundo, acabou dogmatizada e imposta, tornando-se autoritária e fazendo uso de uma moral dualista e negadora do indivíduo, pelo uso recorrente a uma metafísica igualmente dominadora.

Atacar a moralidade constituída sob o signo da razão pode significar uma postura de descompromisso. Alguns há que classificam a filosofia de Nietzsche como irracionalista e, por isso, advogam que ela estaria desprovida de valor. O irracionalismo seria uma ruptura com a Modernidade, que se recusa a enfrentar sua face perversa. Porém, parece que, no horizonte da filosofia nietzschiana, a recusa da razão instrumental é opção pela vida e possibilidade de sua perene construção. Está em jogo não apenas o discurso teórico acerca da metafísica e, conseqüentemente, dos valores morais, mas toda a visão de homem, mundo, vida, derivada de tais discursos.

Seria incorreto pensar que o desmascaramento da razão é movido, apenas, por um instinto “guerreiro” que tenta demolir tudo e todos. A preocupação, tantas vezes expressa pelo filósofo, fala das prisões a que, muitas vezes, os homens são submetidos por conta da imposição de credos e dogmas cristalizadores. Nessa perspectiva, pode-se entender que Nietzsche aponta “uma diferença enorme entre o pensador que compromete a personalidade no estudo dos seus problemas (...) e aquele que se mantém impessoal”.³⁷ Diz não ter encontrado, ainda, nenhum pensador que tenha “comprometido a sua própria pessoa no estudo da moral”.³⁸ Nin-

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, pp. 236-238, § 345.

³⁷ *Ibid.*

³⁴ *Idem, A Gaia Ciência*, pp. 233-235, § 344.

guém ousou fazer uma crítica dos valores morais, ainda que fosse tão-somente por curiosidade científica. Constata algumas tentativas de elaboração de uma “história das origens dos sentimentos morais e das escalas dos diferentes valores morais”.³⁹ Porém não de uma crítica, pois, na verdade, tais historiadores não passam de escolta de uma moral pela compaixão. Nesse sentido, poder-se-ia compreender a própria postura da pessoa de Frederico Nietzsche enquanto pensador e crítico de sua própria época. Daí sua extemporaneidade. Pensador, o filósofo não se entretém com a ansiosa busca da verdade. Crítico, empreende com racionalidade a devastação das eternas verdades negadoras da vida.

Nietzsche chama a atenção para três erros dos moralistas: 1. cristalizar em postulados uma tradição que implica obrigação; 2. desvincular a moral do dever, ao perceberem que povos diferentes têm diferentes escalas de valores; e 3. considerar a crítica da moral apenas como a demonstração das ambigüidades da moral. Com a constatação de que a moral está presa a velhas prescrições que não tematizam a vida nem buscam sua autocritica, Nietzsche declara que seu trabalho será o de fazer a crítica da moral empenhando o seu valor.

Por outro lado, ele crê ser muito difícil dispensar a moral. “O europeu disfarça-se com o capote da moral porque se tornou num animal doente, numa besta enferma e mutilada que tem excelentes razões para se mostrar ‘domesticada’: as razões do quase aborto, do canhestro, do fraco. Um animal de presa não julga necessário disfarçar sua ferocidade, é a besta do rebanho que tem necessidade de dissimular a sua mediocridade, o medo, o aborrecimento que causa a ela própria. A moral, confessemos-lo, faz todos os esforços para nos fazer parecer mais nobres, mais importantes, mais reluzentes, mais ‘divinos’.”⁴⁰

O niilismo se revela no âmbito da metafísica e da história européia através da crise da sociedade cristã-burguesa. Com essa crise – que hoje assume a figura da crise da sociedade pós-liberal – e com a ruptura entre as forças de vida (valores) e técnicas

de domínio, o mundo aparece desprovido de valor, em sua trama onto-teo-lógica. Com isso, também a interpretação cristã-burguesa do mundo começa a entrar em crise: “O controle exercitado a respeito da moral é elemento determinante. O acaso da interpretação moral do mundo que não tem mais uma sanção, depois de ter tentado refugiar-se em um além: isso acaba no niilismo. ‘Nada tem sentido’ (inaplicabilidade de uma interpretação do mundo à qual foi dedicada grande energia) desperta para a suspeita de que todas as interpretações do mundo sejam falsas”.⁴¹ É, objetivamente, visível no sistema europeu de aspirações humanas.

Dessa forma, o niilismo é apresentado como a ciência desse apagamento, como “a história deste grande desprendimento”, o extremo rompimento com o lugar específico do homem, como uma mudança de centro, uma excentricidade que constitui o modo de notificação mais fundo do seu ser e a configuração, em ato, de sua vida.

O niilismo como história e destino radicaliza-se na expressão *Deus morreu*. “O maior e mais moderno acontecimento – que ‘Deus morreu’, que a fé no Deus cristão se tornou indigna de fé – começa já a lançar as suas primeiras sombras sobre a Europa.”⁴²

Efetivamente, o cristianismo representara o esteio mais forte da cultura européia. Ele definia o horizonte de sentido, o princípio de orientação na existência, o critério supremo do valor, e impusera o ideal, em nome do qual se julgava a vida. Parece que tudo converge para a sua dissolução, sobretudo com o laicismo das ciências e da filosofia modernas que se oferecem como substitutivo, na perspectiva de esvaziá-la de sua autoridade. Assim, a crítica à metafísica e o desejo de “desconstruí-la” leva também a uma crítica ao cristianismo.

Uma Crítica ao Cristianismo

A Modernidade, de um modo geral, pode ser caracterizada pelo anseio de romper com tudo aquilo que signifique tradição. É o advento do novo que pretende impor-se como diferente. Mas que é, não obstante os próprios presentes, também uma reto-

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 247-248, § 352.

⁴¹ *Idem, Frammenti Postumi*, p. 113, § 3.

⁴² *Idem, A Gaia Ciência*, § 573.

mada da cultura greco-romana naquilo que ela representa de revolucionária em relação à ordem social e religiosa. Assim, ela busca legitimar-se mediante os instrumentos disponíveis, entre os quais a religião.

Deve-se mencionar que Nietzsche era filho de pastor da Igreja Luterana e viveu de forma intensa a influência da religião em sua infância. Chegou a estudar na Schulpforta, o colégio interno protestante mais famoso, e a teologia foi a disciplina que mais estudou quando ingressou na Universidade de Bonn. Seus biógrafos apontam os primeiros anos de sua vida como os de uma fervorosa experiência religiosa.

Entretanto, uma das características da filosofia nietzschiana parece ser, exatamente, a crítica à religião. Frequentemente tem passado, entre nós, a idéia de que a filosofia de Nietzsche é uma filosofia atéia; de que Nietzsche é devastador em sua negação de Deus. Parece que tal convicção não leva em conta que não se pode trabalhar o autor fora do contexto nem o texto, do seu pretexto. Guardadas as devidas proporções, deve-se analisar a crítica nietzschiana à religião dentro do contexto de sua crítica à Modernidade. Ai, sim, tem-se a clareza de que se busca um paradigma novo, coerente com o universo de sua filosofia. Não se trata de perguntar, como o fizeram alguns, se Nietzsche é ou não é esse ateu terrível. Trata-se de contemplar que o problema de fundo não é esse, mas a sua obra e o contributo que ela encerra. É verdade que o seu ataque ao cristianismo não é neutro, desinteressado, pacífico, mas vidente e dramático. É um ataque mais contra o cristianismo que contra o Cristo. Ele considera que o homem do século XIX devia manter-se de pé sem o apoio da fé ou de qualquer espécie de dogma. Sua crítica é devastadora, uma vez que todos os valores positivos do cristianismo são criticados e rejeitados: dar a face direita a quem maltratou a esquerda, amar o próximo como a si mesmo, compadecer-se do sofrimento alheio etc.

Nietzsche teve a surpreendente originalidade de captar o deslocamento do pensamento judaico-cristão não como um lugar de idéias ou como um dinamismo dialético, mas como uma empresa educativa, a de julgá-lo não com referência à verdade

que manifestava, mas em relação à vida que estimula ou contraria. Correlativamente, despojou a história de sua função reveladora, herdada do cristianismo e mantida nas noções de progresso e de classe, denunciando, ao mesmo tempo, seus compromissos com a racionalidade. O seu grande tema é, de fato, a vida. Questionar a religião e, mais precisamente, o cristianismo, vale enquanto tal empresa se presta para desvelar a realidade oculta pela tradição e pelas diversas manifestações da religião. Necessariamente, não é contra a religião que se volta seu pensamento. Ao que parece, não está negada a dimensão de religiosidade na pessoa humana, mas o cristianismo enquanto institucionalização de um código de conduta moral que acaba por oprimir a vida. Basta abrir algumas páginas de Zaratustra e não há como evitar uma imediata analogia com a Bíblia. Zaratustra parece significar a emergência de uma nova concepção religiosa, em que a vida é a grande vitoriosa. Parece oportuno registrar o testemunho de Heinz P. Peters: “Lou, por sua vez, ouvira falar de Nietzsche durante suas longas conversas com Réé, que a jovem russa e seu amigo, o professor, tinham muita coisa em comum. Ambos se preocupavam com a busca de uma nova fé, ambos se recusavam a enfrentar a realidade de um universo sem Deus”.⁴³

Contudo, a importância cultural de Nietzsche só foi tardiamente reconhecida pelo mundo cristão. Seu pensamento apresentou-se tumultuoso demais para ser compreendido, imediatamente, em sua dimensão filosófica. Sobre ele pesou uma espécie de censura preconceituosa, que ainda hoje existe em certos meios. Em torno de sua filosofia, verificou-se uma polêmica superficial ou um desprezo ativo, na medida que o pensamento de Nietzsche era reduzido a um sistema dominado por alguma forma violentamente, anticristã. No debate entre “o bem e o mal”, a filosofia de Nietzsche será, sempre, assimilada às forças destruidoras do mal. Porém, “a reação cristã face ao pensamento de Nietzsche é, no mínimo, contrastante. Além das recusas sistemáticas ou das conciliações incondicionais, constatamos já uma evolução significativa. Do ressentimento, como primeiro lugar da reflexão, passamos rapida-

⁴³ PETERS, 1986, p. 71.

mente ao que parece mais essencial: a proclamação da morte de Deus”.⁴⁴

Talvez um dos textos mais polêmicos e lidos da literatura nietzschiana seja aquele de *A Gaia Ciência* em que é anunciada a morte de Deus. Nietzsche o intitulou de *o insensato*. O próprio termo já apresenta uma ponta de ironia com a qual ele pretende desmascarar as promessas religiosas da Modernidade. Considere-se que o texto é extenso, porém, por tratar-se de peça fundamental no que tange à crítica religiosa e ao projeto de repensamento da ordem moral, seja permitido transportá-lo em sua inteireza:

Nunca ouviram falar do louco que acendia uma lanterna em pleno dia e desatava a correr pela praça pública gritando sem cessar: “– Procuo Deus! Procuo Deus!” Mas como havia ali muitos daqueles que não acreditam em Deus, o seu grito provocou grande riso. “– Ter-se-á perdido como uma criança?”, dizia um. “– Estará escondido? Terá medo de nós? Terá embarcado? Terá emigrado?” Assim gritavam e riam todos ao seu tempo. O louco saltou no meio deles e trespassou-os com o olhar. “– Para onde foi Deus?”, exclamou. “É o que lhes vou dizer. Matamo-lo (...) vocês e eu! Somos nós, nós todos, que somos os seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao Sol? Para onde vai ele agora? Para onde vamos nós próprios? Longe de todos os sóis? Nós estaremos incessantemente a cair? Para diante, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima, um abaixo? Não estaremos errando através de um vazio infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio? Não fará mais frio? Não aparecem sempre noites, cada vez mais noites? Não será preciso acender os candeeiros logo de manhã? Não ouvimos ainda nada do barulho que fazem os coveiros que enterram Deus? Ainda não

sentimos nada da decomposição divina? (...) Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos! Como havemos de nos consolar, nós assassinos entre os assassinos! O que o mundo possui de mais sagrado e de mais poderoso até hoje sangrou sob o nosso punhal; quem nos há de limpar deste sangue? Que água nos poderá lavar? Que expiações, que jogo sagrado seremos forçados a inventar? A grandeza deste ato é demasiado grande para nós. Não será preciso que nós próprios nos tornemos deuses para, simplesmente, parecermos dignos dela? Nunca houve ação mais grandiosa, e quaisquer que sejam aqueles que poderão nascer depois de nós pertencerão, por causa dela, a uma história mais elevada do que, até aqui, nunca o foi qualquer história!” O insensato calou-se depois de pronunciar estas palavras e voltou o olhar para os seus auditores: também eles se calavam, como ele, e o fitavam com espanto. Finalmente atirou a lanterna ao chão, de tal modo que se partiu e se apagou. “– Chegou cedo demais”, disse então. “O meu tempo ainda não chegou. Esse acontecimento enorme está ainda a caminho, caminha e ainda não chegou ao ouvido dos homens. O relâmpago e o raio precisam de tempo, a luz dos astros precisa de tempo, as ações precisam de tempo, mesmo quando foram efetuadas, para serem vistas e entendidas. Esta ação ainda lhes está mais distante do que as mais distantes constelações; e foram eles contudo que a fizeram!” Conta-se ainda que este louco entrou nesse mesmo dia em diversas igrejas e entoou o seu *Requiem aeternum Deo*. Expulso e interrogado, teria respondido inalteravelmente a mesma coisa: “O que são estas igrejas mais do que túmulos e monumentos fúnebres de Deus?”⁴⁵

O texto nietzschiano reflete um pouco da perplexidade com que se encontra o cidadão comum ante o absurdo de um mundo em cuja época não está convidado a participar como um parceiro igual. Contudo, consola-se nas promessas de uma

⁴⁴ LEDURE, Y. O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche. In *Concilium – Revista de Teologia Fundamental*, Petrópolis: Vozes, (65): 66, 1981.

⁴⁵ NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, pp. 145-146, § 125.

vida além, seu refúgio e sua única esperança. Objetivamente, ao anunciar a morte de Deus, Nietzsche desmascara o fundamento da moral cristã-burguesa.

Zilles⁴⁶ explica que, nessa parábola, Nietzsche afirma duas coisas: 1. Deus está morto; 2. os homens assassinos não se deram conta de sua façanha mortífera. Com a morte de Deus morreram todos os valores que, até então, circulavam em torno da idéia de Deus. É fato. Não obstante, não parecemos aqui o mais importante anúncio. Entretanto, a mais contundente denúncia presente no texto é aquela que indica o autor, ou os autores, desta façanha: “Vocês e eu somos nós, nós todos que somos os seus assassinos!”. Nietzsche anuncia, assim, um fato consumado, mas ainda não constatado. Ele parece proclamar aos seus contemporâneos que o Deus anunciado e adorado nos sagrados tempos religiosos não correspondia mais com a vida concreta que estavam levando. A religião, com seus exigentes preceitos e discursos, era fardo pesado que não mais afirmava a vida: havia-se tornado uma instituição vazia e inibidora da vida.

Nietzsche identifica essa morte do deus cristão com o término virtual da moral do bem e do mal e de todas as formas de idealismo. Para alguns, o anúncio da morte de Deus é o evento fundamental da história moderna e do mundo contemporâneo. Nesse sentido, tal anúncio não se apresenta como mera constatação ou neutra reflexão, mas já passa a integrar um projeto radical de crítica da Modernidade. Talvez por isso Vattimo entenda que tal anúncio deva ser considerado como “a data do nascimento da pós-modernidade na filosofia!”.⁴⁷ Deleuze constata nele uma grave dificuldade: a filosofia nietzschiana, uma vez que nela não se encontram novas decodificações, a exemplo de Marx e Freud, mas um universo de reflexões que só se dão a perceber à luz da experiência interior. A importância de tal anúncio não faz de Nietzsche o patriarca do ateísmo, não obstante seja sua consumação

filosófica. Na história européia, não se conhece um ataque tão contundente quanto este.⁴⁸

Stern afirma que “em Nietzsche, a compreensão da espiritualidade cristã é tão íntima quanto a de qualquer apologista”.⁴⁹ Vários são os textos de sua literatura em que ele demonstra grande familiaridade com o temário religioso. Nietzsche se propôs a tarefa de recuperar a vida e transmutar todos os valores do cristianismo. Projeta elaborar uma genealogia da moral que explique a origem do bem e do mal, demonstrando que os homens são escravos de convenções. Nesse sentido é que deplora a palavra *geral*. Entende que os códigos morais tendem a eliminar o que há de melhor no homem para erigir uma moral de rebanho. A opinião que preside à leitura dos textos nietzschianos sobre a crítica religiosa é a de que ele não problematiza as reais condições da fé. Ele constata e anuncia o falecimento do deus cristão, não de Jesus Cristo, a quem ele, elogiosamente, se refere como sendo “o homem mais digno de amor e o maior cristão”.⁵⁰ Sua interpretação é convincente, quando considerado o contexto em que se realizou.

Tudo leva a crer que Nietzsche, em sua obra, trata, precipuamente, do valor/não valor da vida. Chama a atenção para o valor e a negação sistemática da vida realizada em nome de uma pretensa fé, anunciada num discurso descomprometido com as inesgotáveis possibilidades da vida. Está em jogo o desmascaramento de experiências ilusórias em instituições cujo escopo é, antes, o de preservar a si próprio do que a elevação do homem.

Em sua crítica radical, Nietzsche conclui que o cristianismo é uma “religião da compaixão”, instrumento de decadência que cruza aqueles instintos que visam à elevação e conservação da vida.

⁴⁸ Scarlett Marton diz textualmente que “não houve quem descobrisse com tanta perspicácia e combatesse com tanta violência todos os resíduos do teísmo. Resíduos metafísicos, como o amor *Dei intellectualis* de Bruno e Espinosa, o ‘transcendental’ de Kant, o ‘Absoluto’ de Hegel. Resíduos morais, como o ascetismo e o misticismo de Schopenhauer, que, depois de ter se convencido do nada de tudo, procura no budismo e no cristianismo algo que preencha este vazio desolador. Resíduos sociais dos liberais e socialistas, que, pregando igualdade e fraternidade, guardam implicitamente o conceito de um Deus Pai em que todos os homens seriam iguais e irmãos.” NIETZSCHE, *Das Forças Cômicas aos Valores Humanos*, p. 20.

⁴⁹ STERN, 1978, p. 56.

⁵⁰ NIETZSCHE, *Aurora*, § 39.

⁴⁶ ZILLES, 1991, p. 170.

⁴⁷ VATTIMO, 1988, p. 175.

Crítica à “Ciência Histórica”

Em dezembro de 1873, Nietzsche conclui a sua segunda *Intempestiva – Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. É mais um “ataque” que ele deseja fazer à ciência e, em particular, à historiografia. Dirá que “as *Extemporâneas* são integralmente guerreiras”.⁵¹ Aliás, na sua concepção, ele próprio é, igualmente, um guerreiro. Na realidade, a segunda *Extemporânea* é mais uma crítica à Modernidade, cujo modelo permanece oculto até seu último capítulo. Eis que Nietzsche não se confronta com os critérios modernos, senão que se afasta deles e os observa de fora. O intento é, então, buscar uma compreensão da história, mas fora dos critérios da modernidade filosófica. Filólogo, Nietzsche demonstra seu entusiasmo pela Grécia Antiga, porém não deseja retomar o passado helênico na Modernidade. Seu propósito é especular os efeitos que um tal passado, interpretado corretamente, pode provocar na juventude do seu tempo. Assim sendo, a Grécia torna-se um modelo para ele; um modelo de alto ideal cultural, capaz de fazer nascer um ideal sufocado pela educação moderna. A reflexão de Nietzsche em torno da educação visa denunciar o fato de o saber ter-se tornado improdutivo, ornamento para o ócio, e protestar contra a formação histórica imposta à juventude na Alemanha de Bismarck.

É sabido que as *Intempestivas* se incluíam num conjunto de ensaios intitulados *Angriffen* (a atacar), estando previstos cerca de vinte desses escritos. Tal projeto foi abandonado posteriormente. Mas o interesse aqui é o de averiguar qual o seu posicionamento perante a época que não cansou de assediá-lo. Naturalmente, não se pretende que exista, já neste ensaio de juventude, uma concepção e uma crítica acabada da Modernidade. Um Nietzsche amadurecido de décadas adiante certamente faria uma revisão radical nas suas *Extemporâneas*.

Em Goethe, Nietzsche encontra a inspiração inicial para mais uma investida: “De resto, abomino tudo aquilo que me instrui sem aumentar e estimular imediatamente a minha atividade”.⁵² Por aqui se vê que o ensaio em questão não pretende ser apenas

crítica à história e aos historiadores mas, também, a busca de uma terapia dessa doença moderna. Andler⁵³ observa que pode faltar o instinto da vida e o sentido de orientação na ciência e na arte, mas a filosofia é, ela mesma, esse instinto e esse sentido.

No ensaio de Nietzsche, o que está em causa é simples: trata-se de decidir acerca do valor/não valor da história, tomando como parâmetro a vida. A decisão passa, então, necessariamente, pela tensão vida/história. Esse curso é o de um deferimento que deve criar as condições para a vida, cujo suporte é a história que aparentemente a nega. Trata-se, portanto, de realizar a apresentação crítica da história, denunciando a moderna epidemia historiográfica, objetivando colocar a história em seu lugar. Nietzsche anota que “o sentido da história e sua negação são igualmente necessários à saúde de um indivíduo, de uma nação e de uma civilização”.⁵⁴

“Temos necessidade da história”,⁵⁵ escreve, mas acrescenta, “quero dizer que temos necessidade dela para a vida e para a ação”.⁵⁶ “A história é própria do ser vivo por três razões: porque é ativo e ambicioso, porque tem prazer em conservar e venerar, e porque sofre e tem necessidade de libertação.”⁵⁷ Dessa forma, tanto a história pode ser útil ao presente, fortalecendo crenças ou libertando a vida de antigos obstáculos, como pode impedir o futuro, a partir de seus ensinamentos. Nietzsche entende que há uma tripla relação na história: história monumental, história tradicionalista e história crítica.

A noção de história tradicionalista está permeada pela preocupação com a utilidade da história. Sua virtude é mergulhar no tempo, buscando encontrar nela pressentimento do futuro, ter a sensibilidade de ver no passado tudo que permitiu às gerações presentes nascerem: “(...) o prazer de saber que não se é um ser (...) arbitrário e fortuito, mas que se vem de um passado que é herdeiro”.⁵⁸ “A história tradicionalista degenera logo que a vida presente deixa de animar e vivificar, a piedade endurece,

⁵³ ANDLER, 1985, pp. 159-164.

⁵⁴ NIETZSCHE, in *Intempestiva*, p. 109, § 1.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 117, § 2.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 127.

fica o pedantismo rotineiro, que roda egoísta e complacentemente à volta do seu própria centro. E desaparece, por vezes, com o espetáculo repugnante de uma fúria cega de colecionador, empenhado em desterrar tudo o que existiu no passado.”⁵⁹

Na história crítica, a tradição está apresentada como ré e vilã, pois toda a tradição é posta em questão. “Consegue-o fazendo comparecer esse passado perante o seu tribunal, submetendo-o a um inquérito rigoroso e, no fim, condenando-o. Todo o passado merece condenação porque, como acontece com todas as coisas humanas, nele se misturam a força e a fraqueza do homem.”⁶⁰ Aqui, a vida volta-se para a necessidade imperiosa de crescer, vislumbra o futuro. Quando o passado chega a inibir a inesgotável dinâmica da vida, é preciso libertar-se dele. A história, portanto, deve auxiliar para que brote uma nova natureza.

Nietzsche fala ainda de um terceiro tipo de história: a monumental. Esta é a história dos grandes momentos do passado, na qual se funda, para ele, a crença na humanidade. “Crer que os grandes momentos da luta entre os indivíduos formam uma cadeia que prolonga através dos milênios a travestria da história, crer que para mim um desses momentos já passados continua vivo e luminoso, é o fundamento da crença na humanidade.”⁶¹

O valor da humanidade, dirá o filósofo, está justamente na capacidade de atingir tais momentos, de aperfeiçoar e elevar a natureza. Mas se essa é uma capacidade humana, ela não se realiza necessariamente. Nietzsche se refere a uma luta entre os dois tipos de humanidade nos quais “tudo aquilo que vive fora da atmosfera de grandeza protesta”. Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche desenvolve uma dupla noção de humanidade, que tem como referência a vida: o tipo ativo e o reativo. Também nesse ensaio, ele parece diferenciar dois tipos de indivíduos, de forma bastante semelhante à *Genealogia*. O que diferencia os dois é o ponto de vista a partir do qual vêem a vida: os grandes homens pouco se preocupam com a finitude da existência, na medida que tomam por tarefa a grandeza da espécie humana

através “de uma obra, uma arte, (...) uma criação”. O segundo tipo é o homem angustiado pela brevidade da vida, “para quem importa a conservação da existência a todo preço”.⁶²

Um excelente balanço de como é que a crítica à Modernidade se apresenta na segunda *Intempestiva* foi realizado por Miranda.⁶³ Ele lembra que “é inegável que o Idealismo alemão, que culmina com Hegel e começa a se decompor com o Romantismo, tem a ver com o problema da Modernidade na sua generalidade, isto é, enquanto ruptura ocorrida no tecido da tradição ocidental”. Nesse sentido, busca-se entender a crítica nietzschiana da Modernidade: numa perspectiva de desconstrução da ordem filosófica até então tida como seu fundamento. De sorte que o problema do valor, ou não-valor, da história é problema para a vida. Vale enquanto correlato. Mas a correlação história/vida tem o seu pano de fundo na Modernidade e no historicismo que nela vigora.

Nietzsche busca, assim, uma desconstrução da modernidade nos seus fundamentos. Os traços gerais dessa desconstrução são uma mescla das críticas do Iluminismo e do Romantismo.

UMA CONCLUSÃO

Quem se entretém, com curiosidade especulativa, em torno da filosofia de Nietzsche, certamente não verá como prioridade uma crítica à Modernidade mas, sim, um procedimento genealógico que busca revirar pelo questionar todas as bases que justificam e mantêm o mundo humano. Entretanto, não parece tão coerente apontar Nietzsche como crítico da modernidade, aqui entendida como categoria filosófica, a exemplo do que fez Hegel. Parece que a crítica do filósofo se volta mais ao fenômeno dos tempos modernos do que a hipostatização de uma categoria totalizadora deste fenômeno. É forçoso reconhecer que o assunto é controvertido e que são discordantes as opiniões que quanto a ele se formulam. Contudo, categorizamos algumas possibilidades de leituras do problema da modernidade. Se tal propósito é legítimo, parece possível enqua-

⁵⁹ *Ibid.*, p. 128.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 129.

⁶¹ *Ibid.*, p. 118.

⁶² CAVALCANTI, 1989, p. 34.

⁶³ MIRANDA, 1987, p. 206.

drar Nietzsche como um crítico radical da classificada *modernidade cultural*, não no sentido de ajustamento aos modismos em vigor, mas no de indignação e protesto quanto aos seus fundamentos. Ora, enquanto Kant postula a maioria do homem moderno ao deixar-se guiar pela razão, abrindo espaço para uma *razão temporal*, Nietzsche procura colher qual o sentido último e propósito dessa razão que, ao seu ver, levou a um abstracionismo esmagador. Hegel traz à tona o princípio da subjetividade como horizonte e fundamento da cultura moderna; Nietzsche nega-se a reciclar a razão e, mais uma vez, apoiar nela o futuro da humanidade.

Fala-se de uma Modernidade em crise e de posturas críticas diferentes ante o fenômeno da crise. Nestes termos deseja-se expressar a dificuldade em se remeter a Nietzsche a fundação da pós-modernidade. Não parece precípua preocupação do filósofo a busca de reciclagens de categorias ou dados históricos. Preocupa-se com o futuro da humanidade porque vê que, no presente, o homem está negado e porque o entende como um ente a ser superado.

Foram apresentadas três dimensões da sua crítica nietzschiana, iniciando por averiguar a crítica à metafísica por ser ela, segundo o filósofo, o lugar mais alto das determinações dos valores e, desta forma, fundamento da democracia moderna.⁶⁴ Nietzsche identifica a história da Europa como sendo a

história da metafísica. Antes dele, os estudos da moral não radicalizavam a crítica de uma forma tão devastadora como ele o fez. Seu propósito é resgatar o valor da vida transvalorizando a moral. Tal projeto incorre num individualismo algumas vezes equivocadamente utilizado por falsos divulgadores de suas idéias.

Discorreu-se sobre a crítica ao cristianismo sabendo ser esta uma crítica apaixonada, impulsionada, inclusive, pela sua experiência religiosa. Possivelmente, uma leitura mais ortodoxa tenha contestado com preconceito e desdém essa crítica pelo seu teor, altamente contestatário. Precisaria, porém, investigar o contexto histórico em que essa ocorreu e considerar seus aspectos mais controvertidos para iniciar um diálogo mais elucidativo.

Na *Intempestiva* sobre a história, Nietzsche critica os ensinamentos que servem somente de ordenamento, mas não são lições para que a vida se expanda e se realize. Considera que o passado deve estar a serviço do presente, e que a tradição somente é útil como fonte de experiência e fortalecimento, pois a história tem como missão servir de intermédio que favoreça o nascimento do novo homem.

⁶⁴ "O elemento comum na história da Europa, de Sócrates em diante, é a tentativa de fazer prevalecer, sobre todos os outros valores, os valores morais, de modo que eles sejam os guias e juizes não só da vida, mas também do conhecimento, das artes, das aspirações políticas e sociais." *Fragmentos Póstumos*, c. II, p. 82.

Referências Bibliográficas

- AA.VV. A modernidade em discussão. *Revista Concilium*, Petrópolis, 244, 1992.
- ANDLER, C. *Nietzsche, sa Vie et sa Pensée*. Paris: Galimard, 1985, v. 3.
- BORDIN, L. O ético e o político depois de Nietzsche. *Boletim de Filosofia da UFRJ*, Rio de Janeiro, 7/8: 101-110, 1989.
- CALDERA, A.S. *Filosofia e Crise: pela filosofia latino-americana*. Trad. dos Reis, O. Petrópolis: Vozes, 1984.
- CAVALCANTI, A.H. Nietzsche e a história. *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RJ*, Rio de Janeiro, 1: 1989.
- CAVENACCI, M. *Dialética do Indivíduo: o indivíduo na natureza, história e cultura*. 3ª. ed., São Paulo: Brasiliense, 1978.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad. Magalhães, A.M. Porto: Rés Editora Ltda. s/d.
- _____. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.
- FINK, E. *La Filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad.: Bernardo, A.M. et al. Rev. científ.: A. Marques. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.
- _____. *Sobre Nietzsche y otros Ensayos*. Madrid: Tecnos, 1982.

- HALÉVY, D. *Nietzsche – Uma biografia*. Trad. Lacerda, R.C. & Dutra, W. Rio de Janeiro: Campos, 1983.
- HÉBER-SUFFRIN, P. *O Zaratustra de Nietzsche*. Trad. Magalhães, L. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- JASPERS, K. *Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1950.
- LEBRUN, G. *O Avesto da Dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Trad. R.J. Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. Sur homme et homme total. *Manuscrito*, Campinas, II (1): 1978.
- LUKÁCS, G. *Al Asalto a La Razón*. Trad. Rocés, W. Madrid: Editor Grijalbo, 1976.
- LYOTARD, J.F. *A Condição Pós-Moderna*. Miranda, J.B. 2ª. ed., Lisboa: Gradiva Publicações, 1989.
- MACHADO, R. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. (org.) *Nietzsche Hoje?* Trad. Nascimento, M. & Goldberg, S. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético. In: *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- _____. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. *Discurso*, São Paulo, (21): 31-52, 1993.
- MATOS, J.C. A filosofia na crise da Modernidade. *Symposium, Revista de Humanidades, Ciências e Letras da Unicap*, Recife, 34 (1): 13-25 1992.
- MATOS, O.C.F. *Os Arcanos do Inteiramente Outro: a escola de Frankfurt. A Melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MENESES, P. A cultura e suas razões. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, 19 (56): 7-13, 1992.
- MIRANDA, J.B. Nietzsche e a modernidade. *Nietzsche: cem anos após o projeto Vontade de Poder – Transmutação de Todos os Valores*. Org. Marques, A. Lisboa: Veja, 1987.
- NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad., not. e posf.: Souza, P.C. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Genealogia da Moral*. 2ª. ed. Trad. Souza, P.C. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. *A Gaia Ciência*. 4ª. ed., Trad. Margarido, A. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.
- _____. A filosofia na época trágica dos gregos. *Obras Incompletas*. 3ª. ed. Trad. e not. Torres Filho, R. Posf. Cândido, A. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral. *Obras Incompletas*. 3ª. ed., Trad. e not. Torres Filho, R. Posf. Cândido, A. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Umano, Troppo Umano*. v. IV, tomo II e III. Ed.: G. Colli & M. Montinari. Milano: Adelphi, 1968.
- _____. Considerazioni Inattuali, I-III. *Frammenti Postumi*. v. II, t. III. In: Opere de Friedrich Nietzsche. Ed.: G. Colli & M. Montinari. Milano: Adelphi, 1968.
- _____. Considerazioni Inattuali, IV (Richard Wagner a Bayreuth). *Frammenti Postumi*. v. IV, t. I. In: Opere de Friedrich Nietzsche. Ed.: G. Colli & M. Montinari. Milano: Adelphi, 1968.
- _____. La nascita della tragedia. *Frammenti Postumi*. (1869-1872). v. III, t. I. In: Opere de Friedrich Nietzsche. Ed.: G. Colli & M. Montinari. Milano: Adelphi, 1968.
- _____. *Ecce Homo*. v. VI, t. III. In: Opere de Friedrich Nietzsche. Ed.: G. Colli & M. Montinari. Milano: Adelphi, 1968.
- _____. *L'Anticristo*. v. VI, tomo III. In: Opere de Friedrich Nietzsche. Ed.: G. Colli & M. Montinari. Milano: Adelphi, 1968.
- _____. *Assim Falava Zaratustra: um livro para toda a gente e para ninguém*. 6ª. ed., Trad. Souza, M.S. São Paulo: Brasil Editora, 1965.
- OLIVEIRA, M.A. de. A crise da racionalidade moderna: uma crise de esperança. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, 17 (45): 13-33, 1989.
- _____. *A Filosofia na Crise da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.

- PERINE, M. Modernidade e crise moral. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, 17 (50): 5-11, 1990.
- PETERS, H.F. *Lou: minha irmã, minha esposa*. Trad. Dutra, W. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- QUESADA, J. *Un Pensamiento Intempestivo – Ontología, estética y política en F. Nietzsche* Barcelona: Editorial Antrophos, 1988.
- ROSSE, P. Antichi, moderni, postmoderni. *Il Mulino*. Bolonha, ano 37, n.º 320, nov./dez. 1988.
- ROUANET, S.P. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- STERN, J.P. *As Idéias de Nietzsche*. Trad. Cajado, O. São Paulo: Cultrix, 1978.
- TÜRCKE, C. *O Louco Nietzsche e a Mania da Razão*. Trad. Lima, A.C.P. Petrópolis: Vozes, 1993.
- VATTIMO, G. *Introduzione a Nietzsche*. Bari: Editori Laterza, 1988.
- _____. *La Fine della Modernità*. Italia: Garzanti Editore, 1981.
- VAZ, H.C. de L. Religião e Modernidade Filosófica. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, 18 (53): 147-165, 1991.
- _____. *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*. Col. Filosofia, v. 8. São Paulo: Loyola, 1988.
- VELHO, G. *Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea* Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- VERMAL, J.L. *La Critica de la Metafísica en Nietzsche* Barcelona: Editorial Antrophos, 1987.
- ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.

