

Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Humberto Duarte de Medeiros

A VISÃO DE HOMEM EM NIETZSCHE E PAULO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls

São Leopoldo – Rio Grande do Sul

2008

FICHA CATALÓGRAFICA

B549 Medeiros, Humberto Duarte de

A visão de homem em Nietzsche e Paulo / Humberto Duarte de Medeiros, Álvaro Luiz Montenegro Valls (Orient.). São Leopoldo (RS): UNISINOS, 2008.

fls. 102

Dissertação (Mestrado) em Filosofia
Orientador: Álvaro Luiz Montenegro Valls, Prof. Dr.
Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

1. ÉTICA. 2. FILOSOFIA ALEMÃ. 3. TEOLOGIA PAULINA. 4. BIBLIA. N. T. CARTAS PAULINAS - CRITICA E INTERPRETAÇÃO. 5. CRISTIANISMO.

I – Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. II – Paulo, apóstolo
III – Valls, Álvaro Luiz Montenegro. IV – Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS. V – Título.

CDD: 170

CDD: 230.046

*Universidade Federal do Ceará- Biblioteca Universitária
Divisão de Processos Técnicos
Bibliotecária Responsável: Guaracy Araújo, CRB/584*

RESUMO

Neste trabalho busco analisar a visão básica de homem presente no pensamento do filósofo Nietzsche e do apóstolo Paulo. Nesse olhar dobrado procuro contemplar a relação existente na visão de homem nietzschiana e na visão paulina. Essa busca se dá a partir dos escritos dos autores e de seus comentadores, procurando identificar a fundamentação da visão de homem de cada um dos pensadores em foco. A primeira parte do texto procura identificar o conceito de corrupção do homem. Para Nietzsche, a corrupção presente no homem é resultado da realidade do cristianismo. Ele atribui à fé cristã a responsabilidade pela corrupção da humanidade. Esse processo se deu pela invenção da idéia de um Deus punidor e recompensador. Relacionada a idéia de Deus, o pecado e suas conseqüências também foi uma invenção cristã para manipular a humanidade. Assim, ele mostra que o homem precisa romper com essas idéias, por que elas negam, destroem a vida. Enquanto Nietzsche nega a realidade do pecado, Paulo edifica seu conceito de corrupção exatamente em cima disso. Ele apresenta um Deus responsável pela criação do homem a sua 'imagem e semelhança', o que implica o homem como um ser responsável, ético. Assim, o não viver em conformidade com o Criador consiste na corrupção do homem. O trabalho procura na segunda parte identificar o projeto de superação da corrupção do homem proposto por Nietzsche e Paulo. Nietzsche propõe a travessia dessa condição para uma vida onde a vontade de poder expresse e encontre realização na perspectiva do eterno retorno. Sua proposta é voltada para a vida aqui e agora, alcançada através do próprio homem. Por outro lado, a proposta de Paulo revela que o homem pode superar a corrupção apenas por meio de um relacionamento de fé com Cristo, uma espécie de sacrifício substituto. Essa trajetória vai revelar o distanciamento dos dois pensadores.

Palavras chaves:

Pecado, Deus, Salvação, Ética, Além-do-homem, Eterno Retorno, Vontade Poder, Nietzsche, Paulo.

ABSTRACT

In this paper, I seek to analyze the basic vision of this man in the thought of the philosopher Nietzsche and the apostle Paul. In this double looking, I try to contemplate the relationship existing in the vision of man nietzschiana and in the vision pauline. This search is given from the writings of the authors and their commentators, trying to identify the reasons for man's vision of each thinkers in focus. The first part of the text has as its purpose to identify the concept of corruption of man. For Nietzsche corruption present in the man is a product of the reality of Christianity. He attaches the Christian faith as responsible for the corruption of humanity. This process made by the invention of the idea of a God punishment and rewarding. Linked with the idea of God, sin and its consequences also was a Christian invention to manipulate mankind. Thus, it shows that man must break with these ideas, because they deny and destroy his life. As Nietzsche denies the reality of sin, Paulo builds its concept of corruption exactly on top of that concept. He presents a God of the man responsible for creating its 'image and likeness', which means in man as a being responsible, ethical. Thus, not live in accordance with the Creator is the corruption of man. The work demands in the second part of the project identify overcoming the corruption of the man proposed by Nietzsche and Paul. Nietzsche suggests that the crossing condition for a life where the desire to express power and achievement is the perspective of eternal return. His proposal is dedicated to the life here and now, reached through the man himself. Furthermore, the proposal of Paul shows that the man can overcome corruption only through faith and relationship with Christ, a kind of sacrificial substitute. This path will reveal the distancing of the two thinkers.

Key words:

Sin, God, Salvation, Ethics, Beyond-the-man, Eternal Return, Will of Power, Nietzsche, Paul.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	7
1 A REALIDADE DA CORRUPÇÃO DO HOMEM	9
1.1 A Corrupção do homem no olhar de Nietzsche	9
1.1.1 O cristianismo como fonte da corrupção do homem.....	9
1.1.2 O conceito de “Deus” como fator determinante da corrupção do homem	13
1.1.3 A “moral do rebanho” como sintoma da corrupção do homem	23
1.1.4 O “Niilismo” como evidência da corrupção do homem	29
1.2 A corrupção do homem no olhar de Paulo	33
1.2.1 O pecado como agente da corrupção do homem.....	33
1.2.2 O homem criado por Deus como um ser ético.....	46
2 A SUPERAÇÃO DA CORRUPÇÃO DO HOMEM	53
2.1 Nietzsche: um projeto para aqui e agora	53
1.1.1 A idéia de Nietzsche do além-do-homem	54
1.1.2 A idéia de Nietzsche da vontade de poder.....	64
1.1.3 A idéia de Nietzsche do eterno retorno	67
2.2 Paulo: um projeto para aqui e depois.....	73
1.2.1 A idéia de Paulo da justificação.....	74
1.2.2 A idéia de Paulo da santificação	82
1.2.3 A idéia de Paulo da glorificação	89
CONCLUSÃO.....	96
BIBLIOGRAFIA	99

INTROUÇÃO

O estudo do homem¹ é um tema tão antigo quanto ele mesmo, porém, o seu estudo continua sendo uma exigência da humanidade contemporânea. As mudanças nos fazem sempre pensar o homem, de modo que sua relevância é permanente. Encontramos tanto na filosofia como na teologia uma preocupação constante com o humano. Por um lado, na filosofia pode-se destacar o filósofo alemão Nietzsche como alguém que deu especial atenção ao homem e se preocupou em construir uma filosofia que não apenas explicasse, mas que trouxesse uma proposta para o homem. Por outro lado, na teologia nos vale lembrar do apóstolo Paulo, a quem Nietzsche dirigiu palavras nada calorosas.

Nesse olhar duplicado quero contemplar a relação existente na visão de homem nietzschiana e na visão de homem paulina. Desta forma, nossa pesquisa se concentrará, a partir dos escritos dos autores e de seus comentadores, na identificação da fundamentação da visão de homem de Nietzsche e a visão de homem do cristianismo, especialmente Paulo.

Considerando esses dois pensadores surgem várias questões: Seria o homem de Nietzsche o avesso do homem de Paulo? Estaria Nietzsche construindo o seu projeto de homem a partir do conceito de homem ensinado pelo apóstolo Paulo ou seu projeto é totalmente criado a partir do seu ideal, e, portanto, original? Se o homem defendido por Nietzsche é o avesso do homem, no que difere da configuração paulina? Se não, no que se pode encontrar uma aproximação? É bastante claro que o pensador viu algo na visão do cristianismo e não gostou.

Assim, é razoável crer que a proposta de Nietzsche surge como uma reação a visão de homem apresentada pelo cristianismo. Tal proposta apresenta implicações importantes para a ética. Na busca do entendimento da visão nietzschiana do homem procuro caracterizar a sua noção do que homem é e, identificar a sua trajetória na filosofia de Nietzsche. Nesse processo, procuro também expor a

¹ Uso neste texto o termo homem em referência ao gênero humano, homem e mulher.

perspectiva básica do cristianismo quanto à origem e o propósito da religião cristã, do significado e do propósito do homem no tempo e no espaço. Feito isso, vai ser possível identificar os pontos divergentes entre os fundamentos da visão de Nietzsche e de Paulo.

O texto está dividido em duas partes. A primeira identifica o ponto em comum que há na visão dos dois pensadores; isto é, o homem possui algum tipo de corrupção. Porém, a natureza dessa corrupção afasta o filósofo do pregador. Para Nietzsche a realidade da corrupção é resultado da crença nos valores do cristianismo. Ele entende que os cristãos inventaram conceitos como Deus, vida eterna, pecado, etc. com a intenção de manipular a humanidade e inibir o poder de criação dos valores. O homem, ao se sujeitar a tal manipulação, nega a sua própria capacidade de criação dos valores e assume a 'moralidade do rebanho' em prol de crenças imaginárias. Assim, o trabalho de Nietzsche procura elevar o homem, superar esse quadro de corrupção. Distante de Nietzsche, Paulo edifica seu conceito de corrupção na idéia do pecado. Ele parte da idéia de um Deus responsável pela criação do homem a sua 'imagem e semelhança'. Tal fato implica que o homem é um ser responsável, ético. Para Paulo, o não viver em conformidade com o Criador consiste na corrupção do homem.

A segunda parte do trabalho procura identificar em Nietzsche e Paulo o projeto de superação do homem dessa corrupção. A proposta de superação nietzschiana inclui a idéia do além-do-homem, da vontade de poder e do eterno retorno. Tal proposta é voltada para a vida aqui e agora, além de ser essencialmente alcançada através do próprio homem. Por outro lado, Paulo defende que essa corrupção só pode ser superada através de um relacionamento de fé com Cristo, uma espécie de sacrifício substituto. Assim, é evidente que o projeto de superação depende de alguém que está além de si. A filosofia de Nietzsche rejeita por completo o projeto de Paulo. Mesmo separados pelo tempo, os dois pensadores ainda são importantes para o processo de construção de uma visão do homem. O estudo do pensamento de Nietzsche e de Paulo continua relevante.

1 A REALIDADE DA CORRUPÇÃO DO HOMEM

A idéia de uma condição corrupta no pensamento concernente ao homem é uma realidade na visão dos dois pensadores em foco. Fica evidente nos seus escritos que o homem não é aquilo que deveria ser. Por isso, ambos propõem não apenas identificação, mas superação dessa condição. Nietzsche não admite o pensamento de Paulo e seu trabalho se torna uma espécie de contraponto do doutrinamento apostólico. Para Nietzsche, a forma massificadora proposta pela fé cristã é danosa. Como resultado, ele denuncia que essa proposta de uniformizar a humanidade, a qual ele acreditava ser a condição dominante da sua época, consiste na realidade da corrupção do homem. Assim, os dois pensadores aparecem em pólos opostos. Enquanto que Paulo investe sua vida na propagação da fé cristã, Nietzsche procura contrapor, uma espécie de anticristão. Em fim, passo a considerar os pensamentos de Nietzsche e Paulo quanto à corrupção presente no homem.

1.1 A corrupção do homem no olhar de Nietzsche

Não há dúvida que Nietzsche é um pensador interessado no homem e por isso, todo o movimento do seu pensar é voltado para aquilo que o homem é e, ao mesmo tempo, para aquilo que deveria ser. Em sua busca, encontra no homem moderno uma distância daquilo que ele deveria ser. Sua inquietação aumenta por acreditar que nada estava sendo feito que pudesse dar ao homem o resgate daquilo que deveria ser. Esse fato da condição do homem o deixava angustiado, fato que o levou a pensar em uma forma de superação daquele cenário sombrio.

1.1.1 O cristianismo como fonte da corrupção do homem

Como já dito, tanto Nietzsche como Paulo partilhavam do entendimento que o homem possuía algum tipo de corrupção. Porém, se distanciavam grandemente quanto à fonte e o significado dessa corrupção. Enquanto Paulo vê no pecado a

fonte de corrupção, Nietzsche o contrapõe declarando ser este uma mera criação do cristianismo com o propósito de perpetuar o domínio e a manipulação do homem e, ao mesmo tempo, impedi-lo de experimentar seu próprio poder criador. Em Nietzsche, identificamos a crítica de que o homem moderno deixou se levar por uma orientação externa e negou sua própria 'vontade de poder'. Por isso, ele quer propor uma mudança nesta forma de ver a vida. Assim, em sua análise da condição do homem moderno ele vai desenvolver uma crítica do modelo da metafísica de Platão; a qual acredita ele, o cristianismo se apropriou. De fato, ele entende que a religião e os ensinamentos éticos do cristianismo não passam de uma mera reconfiguração do platonismo ligeiramente adaptados às necessidades e interesses particulares do cristianismo. Diante do exposto, podemos identificar a conclusão de Nietzsche de que a imagem do homem foi afetada pela fé cristã, e ao mesmo tempo, como ela se configura num avesso do homem defendido pelo cristianismo, especialmente nos escritos de Paulo.

Embora Nietzsche tivesse tido uma relação direta com a religião cristã desde cedo, via família, uma vez que fora filho e neto de pastores luteranos, este fato em si não foi suficiente para convencê-lo a abraçar os valores da fé de seus pais, isto se deu talvez porque se tornara bastante marcado pelo rigor da religião protestante da época. Na verdade, além de abortá-los logo cedo de sua vida, se tornou um crítico feroz do cristianismo do seu tempo. Entretanto, para ele “no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz”, como escreveu em *O Anticristo*². Não é preciso ver nesta afirmação um tom de admiração por Cristo, já que em outras ocasiões ele chega a ser blasfemo do ponto de vista cristão.

É notável que nesta obra o autor revele todo seu ódio e indignação contra o cristianismo. Embora ali o objetivo específico do filósofo seja uma crítica à religião cristã, é bem verdade que ela não é exclusividade do '*Anticristo*', podendo ser encontrada espalhada por toda sua bibliografia, ou seja, “o anticristianismo é o tema mais constante de toda a obra de Nietzsche” (Lefranc, 2005, p. 167.). E, nesta mesma direção, bem nos lembra Fink de que “esta obra não traz nada de novo pelo seu conteúdo real. Nietzsche resume aquilo que já dissera...”. (Fink, 1983, p.146.).

² Escrito em 1888 e publicado em 1895.

Enfim, Nietzsche não esconde sua visão crítica do cristianismo e a escancara em todos os seus escritos.

Fundamentado em suas descobertas, ele esboça um programa para o ressentimento crítico da civilização. A principal força ideológica a que ele se opõe, como já afirmado, é o cristianismo; e, o seu arquiinimigo é o apóstolo Paulo a quem ele aplica a sua mensagem o epíteto de “disangelho”³, ou seja, uma má notícia, virtualmente a essência de tudo que é hostil à vida. Visto assim, a religião do “crucificado” foi o principal movimento histórico que o filósofo enfrentou conscientemente, especialmente devido a sua identificação ao platonismo. Na verdade, foi nessa luta contra o conjunto de ideais e de valores promovido pelo cristianismo que Nietzsche identificou seu trabalho de vida.

Para ele, Paulo foi “o primeiro cristão” e o mais notável de todos. Na verdade, Nietzsche o vê como uma das “mais ambiciosas e insistentes almas, de um espírito supersticioso e astuto no mesmo grau” (Nietzsche, 2004, p. 52). Por isso, o entende como fator causador da religião dos cristãos. Nietzsche crê que “sem esta notável história, sem os desconcertos e arrebatamentos de um tal espírito, de uma alma tal, não haveria cristianismo” (Nietzsche, 2004, p. 53). Seguramente, ele afirma que o inventor do cristianismo não foi o Cristo, e, sim o apóstolo Paulo. Considerando essa afirmação de Nietzsche, Valls⁴ observa que ela “não é totalmente errada”; e, justifica lembrando que “um livro de moral cristã que dedica metade de suas páginas ao ensino de Jesus e a outra ao de Paulo de Tarso”, seria no mínimo estranho caso ele não fosse o seu fundador. Porém, tais escritos revelam muito mais a importância e valor do apóstolo em relação ao cristianismo, e não necessariamente como o seu fundador. É importante lembrar que o registro desta “notável história” da conversão de Paulo foi feito por Lucas, o médico grego companheiro de suas viagens missionárias⁵.

³ Nietzsche adiciona um prefixo a palavra evangelho formando uma idéia oposta ao significado original de que o evangelho é uma boa notícia, ou seja, uma má notícia (Nietzsche, 2007a, p. 39).

⁴ Entrevista disponível em: <http://www.unisinos.br/ihuonline>. Acesso em: 13 de agosto, 2007.

⁵ Atos dos Apóstolos 9.

Todavia, é inegável que o empenho de Paulo em divulgar a fé cristã o faz a figura mais evidente na história do movimento do “caminho”⁶. O fato é que Nietzsche está convencido de que a expansão e penetração do cristianismo, mesmo entre os pagãos, se deram devido “a história desse único homem, um homem muito atormentado, bem digno de compaixão, bastante desagradável para si mesmo” (Nietzsche, 2004, p. 53). O pensador entende que o fator propulsor é o fato de que Paulo estava embevecido pela lei judaica, ou seja, por “uma *questão fixa*, sempre presente, e que nunca descansou: qual a situação da *Lei judaica*? E, em particular, do *cumprimento desta Lei*?” (Nietzsche, 2004, p. 53). O filósofo lembra que em sua juventude, antes de se tornar “o apóstolo dos gentios”, quis cumpri-la se tornando defensor e guardião fanático deste Deus e de sua lei. Posteriormente, se deu conta de que ele mesmo “não *podia* cumprir a Lei” e de que era continuamente incitado a “infringi-la, e que ele *tinha* de ceder a esse aguilhão”. Tomado por essa decepção, numa tentativa de salvar seu projeto de dominação, surgiu-lhe o pensamento do Cristo que cumpre a Lei em seu lugar. Assim, a experiência de estar em Cristo, ou seja, “haver-se tornado um com Cristo [...] significa ter morrido para a Lei!” Desta forma, “a indômita vontade da ânsia de domínio mostra-se como antecipado regalar-se em glórias *divinas*”. Assim, Nietzsche denuncia esta trama tão bem arquitetada e declara: “Este é o *primeiro cristão*, o inventor da cristandade!”

O cristianismo foi acusado pelo filósofo de destruir o Império Romano e os valores mais altos associados a ele. “O cristianismo nos subtraiu a colheita da cultura antiga...” (Nietzsche, 2004, p. 76). Ele está interessado primeiramente com o esclarecimento, com uma cultura clara, enraizada na compreensão e o impulso à liberdade da mente e do espírito. Parece que o alvo primário aqui da acusação estava no poder político e militar. Da luxúria escandalosamente aberta, a estas coisas não havia nenhuma falta na igreja cristã primitiva, e alguns decadentes do século dezenove tornaram para a igreja por esta razão, vendo no triunfo do cristianismo um retorno ao barbarismo oriental.

Sendo assim, a civilização clássica de Roma, como Nietzsche via, foi herdeira da maioria do que era o melhor nos períodos anteriores. Tinha absorvido e

⁶ Antes dos cristãos serem chamados de cristãos eles foram identificados, conforme o registro de Atos, como os seguidores do movimento do caminho.

assimilado a cultura do mundo antigo, e por séculos tinha colocado os fundamentos de uma civilização futura animada pelos princípios que eram fundamentalmente sadios na sua ótica. Roma caiu, e a mais alta civilização da antiguidade estava perdida, com exceção de mil anos. A isto Nietzsche lamenta profundamente e escreve: “Todo o trabalho do mundo antigo *em vão*: não tenho palavras para exprimir meu sentimento em relação a algo tão tremendo”. (Nietzsche, 2007a, p. 75). Totalmente oposto é o pensamento paulino que via na mensagem do cristianismo a absoluta esperança, “isto é, Cristo em vós a esperança da glória” (Cl 1.27).

1.1.2 O conceito de “deus” como fator determinante da corrupção do homem

Diante do processo de contaminação da imagem do homem e a sua manutenção, na perspectiva de Nietzsche, se deu em grande medida devido à criação do conceito de Deus estabelecido pelo cristianismo. Em Nietzsche a idéia de um Deus auto-existente e pessoal é inconcebível, não passando de invenção contra a vida. “A noção de “Deus” inventada como noção-antítese à vida – tudo nocivo, venenoso, caluniador, toda inimizade de morte à vida, tudo enfeixado em uma horrorosa unidade!” (Nietzsche, 2007b, p. 116). Como já vimos, Nietzsche é claro quanto a sua denuncia ao cristianismo e mais significativamente ao monoteísmo. Ele não é nada duvidoso em suas palavras: “O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sobre a crença em “outra” ou “melhor” vida”. (Nietzsche, 2006b, p. 19). Para sustentar essa idéia de outra vida foi determinante para o cristianismo construir uma entidade fictícia, a qual eles chamam de Deus.

Para o filósofo, novamente, a sustentação da crença em “outra” e “melhor” vida só foi possível pela criação de um ser legislador, punidor e recompensador. Neste caso, não só o cristianismo é criticado, mas qualquer religião monoteísta. Porém, os Judeus e os muçulmanos são tratados de um modo um pouco mais amável, embora sejam vistos como essencialmente ‘escravos’ e ignóbeis. Apesar desta retórica pesada, a aproximação de Nietzsche à questão de Deus é sutil e

desafiadora. Nietzsche apresenta sucintamente sua posição no que é chamado ‘O homem louco’, na seção 125 de *A Gaia Ciência*. Ele escreve:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao Mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!” – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam um para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e traspassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? (Nietzsche, 2007c, p. 147).

Desta passagem, é óbvio que Nietzsche sustenta a idéia de que Deus se tornou impotente, inoperante, alienado do ‘mercado’. Note que não há nenhuma repreensão ao ‘homem louco’ por blasfêmia ou coisa parecida, também nenhuma tentativa da parte dele de encontrar Deus ou rever o conceito. Antes, a busca do homem louco por Deus é encarada como uma piada, algo digno de ser escarneado, quase ridícula. Nietzsche inventa este movimento sociológico com a intenção de que não se leve ‘Deus’ a sério, e, concomitantemente constatar a ‘morte de Deus’. Isto é, a importância anterior que ‘Deus’ tinha em estruturar e referenciar a vida humana terminou.

Nietzsche vê a ‘morte de Deus’ como um problema. Isto é feito claramente depois da sentença que ele diz que ‘o homem louco se lançou para o meio deles e traspassou-os com seu olhar’. Para apresentar este problema, Nietzsche utiliza uma linguagem evocativa do evento que afasta pra longe todo o horizonte do que é significativo para nós. Ele apresenta a ‘morte de Deus’ nos termos de nosso mundo que perde seu centro de gravidade e de energia, o sol. A ‘morte de Deus’ é apresentada, também, como uma crise do sentido - do ser lançado em queda livre, perdendo todo o sentido de finalidade e de significado da vida, apresentados vividamente nos termos de que ‘vagamos como que através de um nada infinito’.

Para Giacoia esta passagem “descreve o sentimento de abandono que, como vazio opressivo, esmaga a consciência do homem moderno” (Giacoia, 2000, p. 20).

Assim, então, Nietzsche vê a morte de Deus como meio de conduzir ao problema do desencanto, ou seja, qual é o significado final da vida. Assim, o que fora compreendido anteriormente nos termos de relacionamento com Deus, agora foi substituído por um mundo essencialmente insignificante, de mera interação causal. O homem livre de Nietzsche não necessita pensar a partir de um ser imaginário ou valores impostos. Portanto, nesta categoria o Deus do cristão não se faz mais necessário, ou seja, morreu. Com Nietzsche o fim da metafísica é decretado. Giacoia escreve que:

O anúncio, por Nietzsche, da morte de Deus significa o fim do mundo tipicamente metafísico de pensar, na medida em que, para ele, o cristianismo, tanto como religião quanto como doutrina moral, constitui uma versão vulgarizada do platonismo, adaptada às necessidades e anseios de amplas massas populares. ... é uma expressão simbólica do desaparecimento desse horizonte metafísico, baseado na oposição entre aparência e realidade, verdade e falsidade, bem e mal. (Giacoia, 2000, p.24).

Desta forma, a idéia de um ser supremo que legisla a vida humana não encontra espaço na proposta de Nietzsche, uma vez que “ele atribui ao homem a tarefa de se reapropriar de sua essência e definir as metas de seu destino” (Giacoia, 2000, p. 12). Nietzsche não admite uma uniformização sócio-cultural onde busca minimizar as diferenças por motivações particulares. Neste sentido, as palavras de Rubens Alves citadas por Rocha contribuem para clarear ainda mais a idéia da ‘morte de Deus’:

Ora, o anúncio da morte de Deus não é uma reportagem sobre um sepultamento de um ser eterno, mas antes a simples constatação de um colapso de todas as estruturas de pensamento e linguagem que o termo oferecia. Ele anuncia o fim de uma abordagem global do universo, de uma certa filosofia, de uma linguagem que articulava a experiência do homem pelos simples fato de que uma nova maneira de pensar a vida, de encarar os seus problemas, de falar, está surgindo, e que contradiz e nega, de forma radical e irreconciliável, a forma velha (apud Rocha, 2007, p. 126).

Diante disso, fica estabelecido que a hipótese subjacente é que Deus desempenhava anteriormente a função de centro de gravidade, de força e de direção do nosso mundo. Dado essa hipótese, pode-se pensar que Nietzsche estaria tentando repensar a idéia de Deus para sua própria época ou talvez uma reconstituição de um neopaganismo. Não é o que o filósofo planeja, e sim, uma vivência movida a partir de si e não de algo externo, como a idéia de um ser eterno e soberano. É notável que para ele esta “morte não tem significado propriamente teológico, ela é apenas o fim de uma crença humana, demasiada humana” (Lefranc, 2005, p. 167). Neste sentido o que o homem precisa é libertar desse conceito inventado que o aprisionou até então.

Fica evidente que Nietzsche não está interessado em repensar e, conseqüentemente, revigorar a relação humana com Deus. Para ele Deus é o problema. E, para expor a questão de outra forma, Deus é o sintoma e a causa do problema, porque é a justificação da racionalidade como padrão para todo o entendimento. Assim, para explorar a rejeição de Nietzsche por Deus, deve-se, em primeiro lugar, explorar sua rejeição da justificação da racionalidade. A justificação da racionalidade é o movimento que detona a crença individual em prol de elementos fundamentais, os quais são tipicamente auto-evidente ou auto-justificado, e dessa forma pode alcançar um ponto de vista ‘objetivo’. A verdade de nossas crenças através disso se configura no seu ser apropriadamente referido, diretamente ou através de alguma corrente mais complexa do raciocínio a um padrão objetivo de justificação.

A crítica de Nietzsche do objetivismo configura em seu questionamento a questão da verdade. Na seção 1 de *Além do Bem e do Mal*, ele escreve:

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história – mas não é apenas como se começasse? Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? *Quem*, realmente, nos coloca questões? – De fato, por longo tempo nos detivemos a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo,

queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a inocência? – O problema do valor da verdade apresentou-se a nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo, no caso? Quem é a Esfinge? (Nietzsche, 2006c, p. 9).

Nesta passagem, Nietzsche coloca o tema da verdade em questão. Isto é, em vez de meramente tentar responder a pergunta da esfinge, a questão é 'o que é a verdade?', Nietzsche coloca sua própria questão ao enigma da verdade. Ele questiona a questão filosófica tradicional 'o que é a verdade?' em termos da questão 'por que a verdade?'. E ele aproxima esta questão 'Por que a verdade?' em termos de 'valor' dessa 'vontade à verdade'.

Agora a questão do valor assume um padrão de análise, isto é, alguma maneira de determinar o valor das coisas. E esse padrão é tipicamente o significado que a coisa tem para alguém ou outra coisa. Aqui o valor é subjetivo, ou seja, o indivíduo determina os seus valores. Assim, o valor existe porque alguém valoriza, só dessa forma é valioso para alguém. Agora, como temos visto, Nietzsche está perguntando o valor de 'querer a verdade'. Assim, ele similarmente necessita identificar que 'querer a verdade' é valioso.

A resposta de Nietzsche a isto é 'vida'. E 'vida', para Nietzsche, significa algum movimento causal-orgânico ao qual o ato de saber pertence. Em vez de simplesmente tentar responder à questão do que a verdade é, portanto, Nietzsche tenta situar a questão da verdade e sua resposta dentro do movimento total da 'vida'. Isto é, Nietzsche não vê a vida nos termos da verdade, como os filósofos tipicamente fazem, quando eles tratam questões biográficas como o mais útil para determinar a validade e a exatidão da argumentação. Ele, antes, vê a verdade nos termos da vida, questionando em como diferentes abordagens à questão da verdade transformam o significado ou o valor da vida. A abordagem de Nietzsche é, portanto, tratar a questão da verdade não como um problema que tenha que ser resolvido, mas antes como um sintoma e um aspecto de algo maior, que ele denomina 'vida'. E por 'vida' ele entende como sendo um movimento que abraça tudo, que inclui causalidade e consciência dentro de si mesma.

Nietzsche rejeita o objetivismo principalmente porque ele toma a questão 'o que é a verdade?' como básica, e tenta responder esta questão com referência à crença a um ponto de vista objetivo. Nietzsche entende que tal questionamento não inquirir nas razões para um interesse "pela verdade!" (Nietzsche, 2006c, p. 53). Isto é, é um questionamento deficiente, significando que a importância da questão e da resposta é inadequadamente explorada. Também, Nietzsche vê o objetivismo reduzir implicitamente nossas motivações a uma função meramente instrumental em reconhecer a realidade. Isto é, tal abordagem reduz implicitamente a questão do significado à pergunta do conhecimento objetivo. Nietzsche argumenta que isto é problemático, desde que o conhecimento não é simplesmente de uma mente independente da realidade, mas é também indicativo de como nossa mente concebe e se relaciona ao mundo. Se nós devemos compreender adequadamente o relacionamento entre a questão da verdade e a questão do significado, nós precisamos abandonar tais tentativas de reduzir a questão da verdade à questão do significado e dessa forma reconhecer a natureza 'perspectiva' do nosso conhecimento. Isto é, todo saber ocorre dentro de um horizonte do significado (Nietzsche, 2006c, p. 43), e é através deste contexto de significado que somos assegurados a uma perspectiva sobre a realidade. Perspectivismo então pode ser visto para articular a alternativa de Nietzsche ao objetivismo - um modelo específico do saber.

Nietzsche se opõe firmemente ao objetivismo por repensar a questão da verdade nos termos de pertencer e ser um sintoma do movimento da 'vida'. Todo saber ocorre dentro da vida, significando que o conhecimento não é visto tão simplesmente objetivo, ao contrário de subjetivo; mas quanto perspectivo, uma posição contextual encaixada que permite Nietzsche construir uma ponte sobre a oposição entre o subjetivismo e o objetivismo. Se Nietzsche é contra o objetivismo então, isto ainda levanta a questão sobre o porquê de ele estar contra Deus. A principal razão para isto é porque Nietzsche vê Deus como o sintoma e a causa do pensamento objetivista. Na ótica objetivista Deus é o padrão final onde os pensamentos são referidos e em alguma extensão, justificados ou pelo menos julgado. O conceito de Deus, portanto, típico em tal abordagem, direciona em como o mundo é visto nos termos desta abordagem objetivista. Isto é, Nietzsche identifica Deus com um ponto de vista puramente objetivo que se divorciou essencialmente de

nossa participação subjetiva no mundo, e ainda de algo que age como o padrão para se decidir se nossa participação subjetiva no mundo, principalmente nossa tomada de decisão, é verdadeira ou falsa.

Como vimos o perspectivismo integral de Nietzsche o leva a rejeitar um ponto de vista tão universal, o que pode ser denominado do ponto de vista de Deus. E como nós temos também visto, o argumento de Nietzsche é que tal ponto de vista deixa de considerar a questão do significado seriamente. Isto é, a tentativa de abstrair do contexto específico para alcançar um ponto de vista objetivo reduz implicitamente às questões contextualmente específicas do significado, ou seja, qual significado faz alguma coisa ter dentro de seu contexto, a um conjunto de objetivo e ainda essencialmente sem significar 'verdades'. Ou mais prejudicial no caso de Deus, projeta-se o que é significativo para além de nosso mundo em algum padrão final de significado. Isto é, 'Deus', compreendido como o padrão pelo qual julgamos o significado de um ato. E isto é um problema, desde que implicitamente mina o significado do mundo por causa de uma 'ficção' de um 'outro mundo'.

À crítica de Nietzsche da crença teísta, portanto, é que ela é essencialmente 'niilista' – enfraquece ou mina o significado de nosso mundo, reconhecido através de nossa participação contextual nele, por causa de uma realidade fictícia, apenas um padrão projetado de significado, identificado com a 'verdade'. A crítica de Nietzsche não para aqui, contudo. Porque ele não está simplesmente interessado em reivindicar que uma crença em Deus mina nossa participação significativa no mundo. Ele está interessado também em explorar como a 'vida' veio minar a si mesma, isto é, negar seu próprio significado, através desse aspecto da vida que é a religião, especialmente o seu conceito de Deus.

Esta questão da 'genealogia' do niilismo leva Nietzsche a adotar uma abordagem essencialmente psicológica às reivindicações da verdade. Isto é, Nietzsche não está principalmente interessado na validade lógica ou na sustentação empírica de uma teoria particular ou alcançar uma posição religiosa. Ele está, antes, interessado na direção que nos leva a tentar defender teoria particular da verdade ou posição religiosa. Por exemplo, porque alguns filósofos tinham interesse em

identificar a verdade com certeza absoluta ou porque algumas pessoas crêem que Deus provê uma justificação transcendente da vida.

Nietzsche explora estas movimentações com a disciplina da psicologia. A psicologia, contudo, não deve ser compreendida em termos meramente mentais. Antes, para Nietzsche, nossas movimentações psicológicas não são essencialmente separadas do mundo que nós habitamos, mas contínuas com ele. E explora esta continuidade entre a consciência e a causalidade nos termos de sua concepção da 'vontade de poder'. A vontade de poder então é antes, o poder à vontade, o elemento unificador que toda ação pertence, incluindo a matéria inorgânica e a consciência. Abraçar a vontade de poder pode, portanto, ser compreendida nos termos da imersão de si mesmo no poder da vontade.

Agora explorando a vontade de poder, do qual o processo psicológico de querer é uma parte e de qual a vontade à verdade é uma parte menor, Nietzsche tem como alvo principal compreender melhor como nossa vontade compartilha no movimento da vida. Como Nietzsche escreve no fim 'Dos Preconceitos dos Filósofos', o primeiro capítulo de *Além do Bem e do Mal*:

Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou se quer em pensamento [...] Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais (Nietzsche, 2006c, p. 23).

Em vez de tentar responder à questão da realidade de Deus, Nietzsche repensa a questão e qualquer tentativa de respondê-la em seus termos revela uma psicologia, compreendida nos termos de revelar um complexo de movimentações. As posições filosóficas diferentes e os pontos de vista religiosos são avaliados, portanto nos termos de sua expressão do ser e de movimentações que compartilham na vontade de poder.

Assim, pode se suplementar a crítica objetivista de Nietzsche de Deus com sua crítica psicológica. Nietzsche vai diagnosticar que a tentativa de transcender as movimentações interativas da vida, por meio da fé em "outra" ou "melhor" vida, para

alcançar um ponto de vista infinito e neutro como sintomático de uma aversão com a própria vida. Ele interpreta a motivação por trás de tal ponto de vista como uma forma de escapismo das movimentações da vida. Pode-se, portanto, denominar tal crítica de Deus, e mais amplamente da verdade, como o reducionismo psicológico - a crença que a identificação da verdade é redutível ao processo psicológico de identificar. Ou em outras palavras, uma crença em Deus é redutível ao processo pelo qual se chega a crer em Deus.

O reducionismo psicológico de Nietzsche conduz a outra razão para negar a realidade de Deus. Isto é, o panteísmo de Nietzsche. Panteísmo é a crença que a natureza é divina, que tudo participa na realidade divina. E a tentativa de Nietzsche de situar nossas decisões - sobre a verdade - dentro de um jogo universal de movimentações - a 'vontade de poder' - leva-o a ver o elemento unificador da 'vontade de poder' como a fonte do valor. O Deus transcendente do monoteísmo é criticado, portanto na base que solapa a fonte do valor, isto é, natureza em sua totalidade, compreendida como a vontade de poder, por causa de uma ficção. Então, para Nietzsche, o mundo que nós experimentamos diretamente é o único mundo e a sua autonegação por causa de uma ficção é psicologicamente sintomática da doença da vida. Contra esta abordagem da autonegação por causa da devoção, Nietzsche articula um ponto de vista que é a celebração de nossas movimentações, a 'vontade de poder'.

Esta filosofia 'afirmativa' leva Nietzsche a rejeitar não somente a autoridade de Deus, mas também à autoridade de todos os padrões da verdade que estão sobre e acima da 'vida', incluindo a moral. Isto é, Nietzsche é levado também a rejeitar os padrões morais da verdade, que defende tipicamente o fraco contra a opressão do forte. Contra esta abordagem essencialmente defensiva à autoridade, Nietzsche celebra uma cultura que respeita a grandeza, mas é desdenhoso em respeitar aqueles que falham em alcançar a grandeza:

O europeu se disfarça *na moral*, porque se tornou um animal doente, doentio, estropiado, que tem boas razões para ser "domesticado", porque é quase um aborto, algo incompleto, fraco, desajeitado... Não é a ferocidade do animal de rapina que precisa de um disfarce moral de rebanho com sua profunda mediania, temor e tédio consigo mesmo (Nietzsche, 2007c, p. 352).

Em outras palavras, o respeito para Deus e para o fraco é sacrificado por Nietzsche por causa da liberdade do grande. E isto é visto para seguir logicamente o seu compromisso de celebrar as possibilidades criativas da vontade de poder.

Se Nietzsche estiver correto então, a 'morte de Deus' apresenta um desafio muito mais significativo do que a participação ou não de um ato de devoção religiosa. Deus é o sintoma e a causa da decepção do mundo. Isto é, uma crença em Deus envolve em primeiro lugar projetar o significado para além da nossa participação no mundo, devido ao fato de que nós podemos já não encontrar o significado suficiente ali; isto é, somos psicologicamente 'doentes'. E projetando o significado para além de nossa participação no mundo, na figura de Deus, nós minamos progressivamente o significado dessa participação, desde que o significado dos eventos agora tem que ser atribuídos a Deus. Portanto, nesta perspectiva nietzschiana, Deus pode ser visto como um círculo vicioso da significação.

Simplesmente abandonar a crença em Deus é, portanto, não uma resposta adequada a Nietzsche. Antes, tem que dirigir ao fato que o mundo agora está essencialmente desiludido, ter perdido a compreensão essencial do seu significado. E, aceitar simplesmente a visão mecanicista da física moderna é admitir esta desilusão, antes de desafiá-la. Assim, ao articular sua própria resposta, Nietzsche aponta em direção ao 'super-homem' (*ÜBERMENSCH*), mas este parece que não é desenvolvido totalmente. Parece ser mais evento do que uma pessoa particular, no qual nosso mundo reencanta através de uma celebração da grandeza. Entretanto, me parece que as implicações éticas desta modalidade de reencantamento são questionáveis.

Qualquer que sejam as limitações da proposta de Nietzsche ao problema, ele permanece um pensador chave devido a sua identificação clara do problema do desencantamento do mundo. Isto é, Nietzsche desafia radicalmente a suposição tradicional da filosofia da questão do significado em sua resposta à questão da verdade - uma tradição que vai diretamente de volta a Platão. Para Nietzsche, a questão do significado é irreduzível. Por fim, conforme Nietzsche pode ser dito que a

idéia da “morte de Deus’ implica, portanto, a possibilidade de *colocar em questão a crença na origem divina e no valor absoluto da verdade*⁷. (Giacchia, 2000, p. 24).

1.1.3 A “moral do rebanho” como sintoma da corrupção do homem

A ruptura do conceito judaico-cristão de Deus levou Nietzsche a desenvolver uma postura ética fundamentada no próprio indivíduo. Suas descobertas o levaram a identificar dois tipos de moralidades: a moralidade do senhor e a do escravo. A moralidade do senhor é a moralidade das pessoas superiores, enquanto que a moralidade do escravo é a moralidade das pessoas inferiores. Neste caso, os sistemas modernos tais como o cristianismo e o utilitarismo são exemplos da moralidade do escravo ou do “rebanho”.

Encontra-se na chamada última fase de Nietzsche, especialmente nos textos *Para Além do Bem e do Mal* e a *Genealogia da Moral*, uma busca pela historicidade dos valores ao mesmo tempo em que procuram denunciar a função utilitária de valores como razão, verdade e moralidade quando impostos como valores universais e absolutos. Fink afirma que “todos os escritos posteriores ao *Assim Falou Zaratustra* são dominados pela idéia da transvaliação de todos os valores” (FINK, 1983, p 138). O conceito de ‘moral de senhores e moral de escravos’ aparece logo cedo no texto *Para Além do Bem e do Mal*:

Há uma *moral de senhores* e uma *moral de escravos* (...). No primeiro caso, quando os dominantes determinam o conceito de “bom”, são os estados de alma elevados e orgulhosos que são considerados distintivos e determinantes da hierarquia. O homem nobre afasta de si os seres nos quais se exprime o contrário desses estados de elevação e orgulho; ele os despreza (Nietzsche, 2006c, p. 155-156).

Fica evidente que no senhor está à origem do valor que é bom, enquanto que o ruim, sempre o seu oposto, tem sua fonte no escravo. “Note-se que nesta primeira espécie de moral a oposição “bom” e “ruim” significa tanto quanto “nobre” e “desprezível” – a oposição “bom” e “*mau*” tem outra origem” (Nietzsche, 2006c, p.

⁷ O texto em itálico é do próprio texto.

156). Na moral denominada de nobre o criador é o próprio homem, ou seja, ele cria valores os quais atribui a si mesmo, o que para Nietzsche “é glorificação de si”. Quanto ao que diz respeito à chamada moral escrava Nietzsche revela sua indignação e escreve:

A moral de escravos é essencialmente uma moral de utilidade. Aqui está o foco de origem da famosa oposição “bom” e “mau” – no que é mau se sente poder e periculosidade, uma certa terribilidade, sutileza e força que não permite o desprezo. Logo, segundo a moral dos escravos, o “mau” inspira medo; segundo a moral dos senhores é precisamente o “bom” que desperta e quer despertar medo, enquanto o homem “ruim” é sentido como o desprezível [...] porque em todo caso o bom tem de ser, no modo de pensar escravo, um homem *inofensivo*: é de boa índole, fácil de enganar, talvez um pouco estúpido, ou seja, *un bonhomme* [um bom homem]. Onde quer que a moral de escravos se torne preponderante, a língua tende a aproximar as palavras “bom” e “estúpido” (Nietzsche, 2006c, p. 158).

O ruim, do ponto de vista do senhor, é ‘desprezível’. Isto porque ele não passa de uma imagem de contraste pálida e posterior ao conceito de bom. Neste sentido, o movimento primário do nobre é afirmativo, ou seja, “um triunfante Sim”. Enquanto que o escravo procura concentrar nos sentimentos de raiva e inveja que sente em relação ao nobre, e só depois é que cria um “bom” para apenas contrapor a este “mau” externo. Assim, seu movimento primário é negativo, ou seja, um “Não a um ‘fora’”. Enquanto que no escravo o ato criador é sempre o “Não” em reação ao nobre, um “fora”; o nobre cria espontaneamente buscando no seu oposto a sua auto-afirmação.

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores - este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação no fundo é reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ela age e cresce espontaneamente, busca seu oposto somente para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão (Nietzsche, 2006a, p. 29).

Além de Nietzsche, este modelo polar do senhor e do escravo esteve ao redor do mundo da filosofia desde os tempos antigos. Desde Aristóteles até a maioria dos pensadores feudais a dualidade do mestre e do escravo, do senhor e do

servo foram realidades. Na filosofia moderna essa imagem do mestre e do escravo é introduzida por Rousseau, Fichte, e Hegel. No pensamento nietzschiano este modelo é usado como metáfora para descrever duas modalidades distintas da moralidade. Nessa ótica o mestre é aquele que valoriza a excelência, a criatividade, o poder, a independência, enquanto que o escravo é aquele que, por contraste, é servil, temíveis e ressentido. Nietzsche traça a ética através da história como o escravo revolta na moral. A moralidade escrava é vitoriosa e de acordo com Nietzsche, obediência servil e medíocre substitui os ideais gregos da virtude e da excelência.

Fica evidente que em sua maneira de pensar há dois tipos de moralidades que governam as ações da humanidade. Estabelecida a constatação, ele procura investigar o caráter da humanidade; ou seja, a moralidade que a sociedade impõe aos indivíduos em seus valores morais, em seus julgamentos de bom e de mau. Assim, entende que seu objetivo direto é avaliar cada coisa como condutor afirmativo ou negativo à natureza humana; e, o florescer do potencial humano. E nem tanto desvalorizar ou inverter todos os valores.

Para Nietzsche a moralidade escrava é o cristianismo. Neste aspecto ele contempla na moralidade cristã tudo que ele odeia. Ele via nos ensinamentos de Jesus certo tipo de culto a fraqueza humana em detrimento do desenvolvimento humano. Valores promovidos pelos cristãos como humildade, misericórdia, modéstia, mansidão, compaixão com o fraco e o serviço em prol do próximo são ridículos para Nietzsche, além de crer que estes produzem uma sociedade fraca. Em sua visão esta moralidade é meramente uma obediência aos costumes e geralmente é uma obediência cega à tradição; “a moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não importam quais sejam; mas costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar” (Nietzsche, 2004, p. 17). Antes que surja alguma dúvida o filósofo revela seu conceito de tradição. “O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ela ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*” (Nietzsche, 2004, p. 18).

Em sua proposta ética o homem é um que depende apenas de si e não de uma tradição. Visto que para ele viver é o valor dos valores este não pode se curvar

aos valores de nenhuma outra moral que não seja de si mesmo. Giacoia entende que isso acontece, segundo o pensamento de Nietzsche, porque “o ser humano é, sobretudo, um animal impulsivo, dominado por forças que escapam ao controle integral e autárquico de sua consciência” (Giacoia, 2000, p. 39). Dentro da movimentação do pensamento nietzschiano isso é crucial devido sua constatação da ‘morte de Deus’, na qual, ele fundamenta sua crítica e norteia sua proposta. Agora sem a existência de Deus, os seres humanos são privados da sustentação dos valores absolutos e das verdades externas, ou mesmo a sua possibilidade, de que antes se valiam. Nietzsche diz que tudo “irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral européia” (Nietzsche, 2007c, p. 233). Por este ele dirige a todas as noções e idéias da realidade final, e valores morais transcendentais a “esta vida” e “este mundo”. Esta religião repulsa e oprime ao mesmo tempo Nietzsche. O cristianismo da maneira que trata a ordem social na sociedade e o sistema que encaixa o valor é inteiramente contraditório à natureza humana. Os seres humanos, contrários a sua natureza e instinto animal para a “sobrevivência do mais resistente e mais apto”, estão agora em uma posição, em que já não se deseja ser forte e poderoso para sobreviver. O apelo à aparência é de um homem humilde que se ressentente por sua existência terrena, esperando por uma vida eterna. Esta imagem é totalmente repugnante para Nietzsche.

Na sua proposta de superação de todos os valores, a busca da verdade será a própria crítica da idéia de verdade tida como um valor absoluto. De fato, ele fundamenta, ao contrário do pensamento cristão, seu pensar a partir da ausência do absoluto. Porém, nos resta saber se o próprio fato proposto de excluir o absoluto não se torna um absoluto em si. Todavia, um dos pontos principais da sua crítica é verificar se o afastamento da razão, da verdade e da moralidade potencializa ou não a vida, isto é, o valor dos valores. Declara o filósofo:

Por fortuna logo aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal *por trás* do mundo. Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: 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 indícios 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? (Nietzsche, 2006a, p. 9).

A alternativa a este tipo de vida é fazer uma transformação do dia glorioso da humanidade. Tempos, onde o mais forte no sentido físico e mental seja admirado e recompensado. O poder físico esteja em concordância com liderança social, com a beleza e riqueza física. A única coisa que importa é a glória e a própria glória justifica todas as ações humanas. A luta para ser o melhor é um incentivo natural para ações humanas. Visto que a moralidade do senhor é fundamental para uma moralidade de auto-afirmação por parte do forte, a moralidade escrava é uma moralidade reativa que se origina no ressentimento em relação ao poderoso por parte do fraco. A questão da origem da ação é de grande importância para entender a diferença da moral escrava e da moral do senhor. Em razão da origem a ação do senhor é dignificada. Lefranc faz a seguinte observação:

Assim o senhor conquista, domina, mas não se vinga propriamente falando, mesmo quando usa de represálias; sua ação é “espontânea”, o que quer dizer que ela não tem por origem uma “reação”, uma necessidade de inverter uma inferioridade ressentida. (LEFRANC, 2005, p. 157).

As qualidades do forte, as quais eles afirmam como o ‘bom’ são julgadas como ‘mal’ pelos fracos, para quem o ‘bom’ é concebido nos termos de ausência ou de repudição daquelas qualidades. Nietzsche afirma que este tipo de reação, de temor e de ressentimento desse tipo de moralidade tem triunfado sobre seu antigo rival no mundo moderno, em detrimento da qualidade da vida humana. Neste sentido os ‘escravos’ acabam levando a melhor. Agora nos resta explicar como esse triunfo do ‘fraco’ sobre o ‘forte’ se dá.

Mas, na verdade, os fracos, os escravos não triunfam por adição das suas forças, mas por subtração da força do outro: separam do forte daquilo que ele pode. Eles triunfam, não pela composição do seu poder, mas pelo poder do seu contágio (DELEUZE, 1985, p 23).

Quando Nietzsche definitivamente examina o lado da moralidade do senhor neste modelo polar, ele está mostrando que a moralidade do senhor é muito mais digna de louvor e apropriada do que a outra. Entretanto, reconhece que cada um desses modelos serve tipos sociais diferentes dos seres humanos.

Conseqüentemente, mal haveria uma moralidade, que serviria cada um igualmente, assim que a conclusão indireta é que todos devem escolher seu próprio tipo de moralidade e obedecer as suas regras. Para Nietzsche até mesmo seguir um bom padrão é mau, isto porque você não estaria desenvolvendo sua própria ideologia, mas apenas seguindo alguma outra pessoa que é igualmente mau.

Por mais inovadora que seja esta aproximação, ela ainda não sustenta uma concepção perfeita de uma moralidade. Mesmo que haja na sociedade regras há a concepção de que cada homem é livre para seguir sua própria concepção, é algo que apela a questão como no mesmo caso extremo, seguir a concepção que está seguindo é ainda a idéia de outro homem. Também, parece difícil imaginar uma sociedade governada por uma liberdade tão grande, sem limite, onde cada um estabelece suas normas e segue sua própria moralidade e ainda ser uma unidade. Para que uma sociedade seja uma sociedade, e não apenas um rebanho de mamíferos, tem que ser sustentada por princípios universais. E isto é geralmente a moralidade. Nossa sociedade moderna é baseada muito em tal moralidade, a qual estabelece o que é crime e qual é o sistema de punição. Sim, é verdadeiro que há mudanças deste sistema com o tempo, mas ainda em um dado ponto no tempo eles são universais e se aplicam a todos sem nenhuma exceção. E nós, para sermos uma parte da sociedade, temos que obedecer-lhos.

O contra argumento de Nietzsche é óbvio. O preço que o indivíduo está pagando é demasiado. A sociedade com a moralidade que impõe abafa o crescimento pessoal do indivíduo; e, não viver para o potencial de alguém é tão mau quanto à outra pode ser. A fim de tornar-se o seu potencial pleno, o indivíduo deve alcançar por si mesmo à idéia da moralidade individual com suas próprias experiências e à compreensão da realidade. Somente então a sociedade resultante será dos indivíduos autoconscientes que modelariam a imagem do grupo não a maneira de outro ao redor.

Nietzsche insiste em esclarecer que seu conceito de moralidade recusa se estabelecer em verdades universais e absolutas. O alvo principal da sua denuncia é a visão moral do cristão que procura se fundamentar em verdades universais. Estaria Nietzsche propondo uma sociedade dirigida a partir de cada um? Quais

seriam as implicações disso? Mas parece que não é o caso, embora Nietzsche não pareça claro neste aspecto. Parece que ele está desconfiado de um mal entendido e destaca:

Não nego, como é evidente – a menos que eu seja um tolo –, que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho, num caso e no outro, *por razões outras que as de até agora* (Nietzsche, 2004, p. 75).

Certamente o projeto de Nietzsche é pensar novos pressupostos para ética que não sejam fundamentados em pressupostos absolutos e universais. Seus pensamentos envolvem a capacidade de reavaliar os valores a partir do projeto genealógico o que possibilitará ao homem a liberdade de escolher os valores mais coerente com um exercício de afirmação da vida. Em outras palavras, uma ética essencialmente sem uma vontade universal de verdade externa, mas em uma vontade de potência interna. Machado diz que

A moral judaico-cristã, inversão total dos valores positivos da ética aristocrática, expressa um enorme ódio contra a vida – o ódio dos impotentes -, contra o que é positivo, afirmativo, ativo, na vida; negação da vida que tem justamente a função de aliviar a existência dos sofredores. Em uma palavra, é niilista. (MACHADO, 1999, p. 64).

1.1.4 O 'Niilismo' como evidência da corrupção do homem

Outra afirmação importante em Nietzsche, que caracteriza sua crítica ao cristianismo, é a questão do niilismo⁸. Para Nietzsche a moral cristã é fundamentalmente niilista. Devido à 'morte de Deus' os homens agora se encontraram diante do nada. Mas, esse niilismo é uma libertação dos antigos valores metafísicos cristãos. Nietzsche rejeita por completo a interpretação

⁸ Antes de o termo ter surgido na literatura russa, mais especificamente na obra *Pais e Filhos* de Ivan Turgueniev (1862), havia sido introduzido na filosofia por Friedrich Jacobi para denunciar as consequências da crítica kantiana. Porém, é em Dostoievski que o termo niilismo ganha expressão e força, sendo considerado como um problema e uma marca do mundo moderno. Na literatura russa uma espécie particular de homem: o negador de valores, o ateu, o ressentido. Em Lefranc (p. 188-189, 2005) é mencionado à origem do termo niilismo e suas modificações até chegar a Nietzsche. Também, ele destaca as várias influências que Nietzsche recebeu.

metafísica do cosmo e da história, a qual o homem tinha dotado até então de um sentido e de um fim. Na sua percepção o homem não apenas estabelece os valores, mas vive em função deles. Assim, a sua crítica se dá de modo radical a partir do fim da moral judaico-cristã, da moral niilista. Machado ao analisar o projeto genealógico nietzschiano lembra que

O projeto genealógico – daí toda sua relevância e ambição - é uma tentativa de superação da metafísica através de uma história descontínua dos valores morais que investiga tanto a origem – compreendida como nascimento, como invenção – quanto o valor desses valores. (MACHADO, 1999, p. 59).

Visto que os valores cristãos foram sepultados juntamente com a idéia de Deus, buscá-los é viver para o nada e negar a própria realidade da vida. Viver para o nada e negar a vida constituem nos aspectos básicos para a compreensão do niilismo na filosofia crítica de Nietzsche. Com ele, a questão do niilismo além de alargar-se, ganha as mais variadas formas e faces. Assim, crer em valores superiores ou negá-los deixa de ser o ponto de identificação do niilismo. Em ambos faz-se presente a vida dirigida ao nada, ou, simplesmente, negada. Então, torna-se, necessário manter-se nesta direção onde o niilismo relaciona-se com a força que se dirige ao nada, ou, melhor dizendo, com o desperdício da força. Nas palavras de Deleuze

O niilismo significava até há pouco: depreciação, negação da vida em nome dos valores superiores. E agora: negação dos valores superiores, substituição dos valores humanos – demasiado humanos (a moral substitui a religião; a utilidade, o progresso, a própria história substitui os valores divinos). (DELEUZE, 1985, p. 26).

Seguindo tal linha interpretativa, a base do problema residirá na vontade de poder, em seu direcionamento. Se onde há vida há vontade de poder, o mesmo não pode ser dito da vontade como afirmação da vida. No niilismo, a vontade de poder é reativa, fraca. Não promove a criação de valores e a elevação do ser; seu efeito é negativo. Assim, querer o nada e nada querer são demonstrações de uma vontade de poder que não age para a vida, mas sim contra ela. A força mal direcionada pode tanto dirigir-se ao metafísico, à ficção da eternidade, quanto pode estar debilitada, decadente diante de um mundo absurdo e desprovido de sentido. O rumo da força indicará, portanto, a qualidade do niilismo.

Em Nietzsche, o niilismo percorre a maior parte de sua obra como uma crítica ao cristianismo e ao socratismo. Neste caso, a vida é regida por valores superiores, metafísicos, por um ideal ascético. O fato evidente é que o homem delinea sua existência em uma ficção, Deus e um além-mundo inexistente. Ao estabelecer sua fé neste mundo, ele nega a vida em sua essência criadora. Fazendo assim, o homem nega a si mesmo e torna um ser regido por valores superiores carregando a crença de que há sentido e verdade. Porém, Nietzsche entende que está exatamente nessa movimentação da força em direção a verdade a depreciação do homem pela a vida. Na sua lógica, viver para a 'verdade' é viver para o nada. Diante disso, a vida assume o papel de negadora de si própria. Aparentemente preserva-se por afastar do homem o mal-estar de viver num mundo sem sentido, mas nega-a, ao mesmo tempo, ao direcioná-la ao nada.

Nesta forma de niilismo vivenciada pelo cristianismo, na perspectiva de Nietzsche, o homem vive na esperança de livrar-se do tempo e tornar-se eterno. Isso se dá diretamente por meio do medo da morte, onde o ser humano nega a si mesmo e se atira em uma ficção com o intuito de alcançar o eterno. Conclui-se que o homem nega o real e o interpreta como vão. Fink afirma que

A ontologia metafísica considera como sendo aquilo que em verdade não passa de uma ilusão, uma ficção, e rejeita como não sendo, como sendo inautêntico aquilo que em verdade é o único ser real e efetivo. O que se toma pelo existente autêntico é o vão, mas aquilo que se tomava por vão é o único real. (FINK, 1985, p 53).

Além do sentido do niilismo como uma negação da vida em decorrência da crença metafísica, parece haver outro sentido dado por Nietzsche ao niilismo. Aqui, a vontade de poder assume basicamente um poder de ação e de destruição. Há a rejeição dos valores superiores e juntamente com eles a ilusão da eternidade. Este niilismo como destruição é para Nietzsche um disfarce das forças reativas, destruindo sua antiga forma de dominação e forjando uma nova. Para ele é o niilismo ativo, que apesar da sua força de ação termina no nada, na negação total de valores e da vida. Ainda assim, Nietzsche privilegia esta forma de niilismo, já que nele a vontade de poder assume como força destrutiva da moral. Com efeito, a negação da moral indica uma elevação do homem, como afirma Nietzsche em *A Vontade de Poder*.

A “indigência” não se tornou eventualmente maior: ao contrário! “Deus, moral, resignação”, eram meios de cura em graus terrivelmente profundos da miséria: o *niilismo ativo* aparece em condições que se configuram relativamente muito mais favoráveis. Já a moral ser sentida como superada pressupõe um razoável grau de civilização espiritual; esta, por sua vez, um relativo bem-viver (Nietzsche, 1983, p. 385).

Porém, a força após este direcionamento enfraquece e decai. Enfraquece porque ao eliminar os valores, ainda não está direcionada à sua capacidade criativa. O resultado desse processo no homem é a decadência e a aversão pela vida. Isso ocorre, portanto, porque neste movimento do niilismo não houve transvalorização de valores. A passagem do mundo de Deus ao mundo dos homens é regida pela vontade do nada. Isso porque ainda não há uma abertura ao devir, ao poder criador e ao eterno retorno. Deve abrir-se ao devir e ao tempo. Deve transformar a vida em uma experiência de criação e destruição.

Portanto, Nietzsche entende que o niilismo chegou ao seu momento final. O cristianismo por desvalorizar e negar o poder criador da vida não deve ter mais espaço na vida do novo homem, chegou a hora da transição. Nesse olhar, a vida sai de um período obscuro de trevas, reino do niilismo, para um novo período de luz, tempo em que o homem aprenderá a viver como sujeito criador de valores. Também, viverá sua vida dirigida pela perspectiva do eterno retorno. Por considerar todas as formas de niilismo como incompletas, a forma completa do é, portanto, o fim da vida regida pelo nada e a abertura ao trágico. Assim, a transvalorização de valores não é a negação ou a mudança de valores, mas sim a afirmação da vida como criação de valores. É a vontade de poder direcionada à criação dos valores e envolvida no movimento do eterno retorno. Dessa forma, o homem vive em harmonia com o tempo e em constante afirmação, mesmo que tenha que retornar eternamente.

1.2. A corrupção do homem no olhar de Paulo

A fonte principal de revelação do pensamento paulino é o Novo Testamento. A maior parte do seu conteúdo foi produção da própria pena do apóstolo. Seus escritos não se destacam apenas pela quantidade, mas, sobretudo, pela profundidade doutrinária. Seguramente sem a sobrevivência das suas epístolas ele seria para nós uma figura vaga e confusa; bem como o próprio conteúdo da fé cristã. Assim, sua importância no contexto do cristianismo é inegável. Pregador determinado, mestre incansável são algumas das qualidades que fazem do apóstolo a figura mais influente da fé dos cristãos. Para Valls, ‘Paulo de Tarso foi um tipo genial, um intelecto espantosamente produtivo’ (VALLS, 2006). Suas cartas revelam a essência da sua alma, os motivos mais íntimos e as convicções inegociáveis que moviam o seu fervoroso coração. Diante disso, quero olhar para seus escritos, prioritariamente a sua carta aos Romanos, para identificar sua visão básica do homem. Essa observação possibilitará a identificação dos pontos de divergências entre o teólogo e filósofo.

1.2.1 O pecado como agente da corrupção do homem

É notável o fato de que Nietzsche fora leitor e íntimo conhecedor da Bíblia, especialmente dos escritos de Paulo. Porém, o fato dele conhecê-la não significa que ele gostasse das Escrituras Sagradas e dos seus ensinamentos. Embora, ele veja nos escritos do Novo Testamento uma manipulação para atender interesses específicos, umas “pequenas manobras de seitas” e “uma verbosidade do sentimento que quase ensurdece”; admira o Antigo Testamento porque neste ele encontra “grandes homens, uma paisagem heróica”. Isto é compreensivo por causa da presença de homens nobres que atendem a sua interpretação e o seu projeto de força criativa, a vontade de poder. Lemos na sua *Genealogia da Moral*:

Eu não gosto do Novo Testamento, já se percebe; quase que me perturba, encontrar-me tão só com meu gosto no tocante a essa estimadíssima, superestimadíssima obra literária (o gosto de dois

milênios está contra mim): mas que importa! [...] O *Antigo Testamento* – sim, este é outra coisa: todo respeito perante o Antigo Testamento! (Nietzsche, 2006a, p. 22).

O fato levanta algumas questões. Quais pressupostos o filósofo encontrou nas epístolas de Paulo, especificamente sobre o homem, que o deixou “ressentido” e, ao mesmo tempo, o levou a escrever com extrema dureza contra a pessoa e os enunciados do “inventor do cristianismo”? De fato, o que a leitura paulina revelou sobre a imagem do homem a Nietzsche? Assim, o exame dos textos do apóstolo, especialmente a sua carta aos romanos, pode nos revelar o âmago da indigestão nietzschiana.

Na busca de compreensão da visão que Paulo tinha do homem, a qual Nietzsche não gostava, deve-se notar que ele tinha como fundo histórico religioso o judaísmo, e não o helenismo. Assim, ele parte da teologia do Antigo Testamento para fundamentar sua doutrina. Devido a isto, é possível identificar nos seus textos o entendimento do homem como um ser criado por Deus, exatamente como o registro de Gênesis⁹. Em Romanos¹⁰, quando Paulo apresenta o distanciamento do homem em relação a Deus e a inclinação humana natural de tentar reduzir a Divindade ao tangível, ele escreve: “pois eles mudaram a verdade de Deus em mentira, adorando e servindo a *criatura* em lugar do *Criador*, o qual é bendito para sempre”¹¹. Sem dúvidas, encontramos aqui uma alusão ao texto de Moisés registrado em Gênesis capítulo um, onde lemos sobre a criação¹² do universo e, especialmente, do homem.

Para Paulo, o fato de Deus haver criado o homem implica diretamente que este tem responsabilidades primárias com o seu criador. Isso equivale dizer que a criação humana é de natureza teleológica. Portanto, a finalidade do homem no mundo é a satisfação de Deus, o seu criador. No pensamento Paulino, isso define a

⁹ Na literatura de Paulo pode ser identificado que ele dava uma interpretação literal do registro de Gênesis e não como um mito como sugere alguns.

¹⁰ O livro foi provavelmente escrito no começo da primavera de 57 d.C. É muito provável que Paulo estivesse na sua terceira viagem missionária, pronto para voltar a Jerusalém com a oferta para os crentes empobrecidos dessa cidade (Atos 15.25-27). O lugar mais provável em que a carta foi redigida é ou Corinto, ou Cencréia (a uma distância de uns 9 km), em virtude das referências a Febe, de Cencréia (16.1), e a Gaio, seu anfitrião (16.23), provavelmente Corinto (v. 1 Co 1.14).

¹¹ Romanos 1.25 (O grifo é meu).

¹² Ver McGRATH, Alister, 2005. *Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005, p. 349-361. O texto apresenta a doutrina da criação da perspectiva reformada.

razão da existência humana. Ridderbos em sua teologia expõe a questão da seguinte forma:

Nas epístolas de Paulo, uma das principais conseqüências dessa criação do homem por Deus é a idéia de uma responsabilidade humana em relação a Deus. Assim como todas as coisas não são apenas de Deus e para Deus, assim, também o homem (Rm 11.36). De seu conhecimento de Deus como seu criador, o homem deve, também, glorificar e dar graças a ele (1 Co 6.20; Cl 3.17), e a corrupção que veio por meio do pecado, consiste justamente no fato de que isso não ocorre (Rm 1.21¹³; 1 Co 1.21) (RIDDERBOS, 2004, p. 113).

Nietzsche não apenas rejeitou essa idéia, como propôs que a finalidade para existência humana é a satisfação do próprio ser. Ele não vê nenhum sentido para uma negação de si em favor de um suposto ser soberano. Viver assim seria negar a própria vida. Neste sentido ele acusa a fé cristã de niilista.

Visto estar a exposição paulina balizada em um homem criado por Deus, ele o vê com uma dignidade intrínseca, visto que o seu ato de criação é “bom”¹⁴. De fato, o Antigo Testamento começa descrevendo o começo da humanidade narrando à criação do mundo e do homem. Isto pressupõe, na perspectiva de Paulo, que o registro bíblico aponta para um criador da matéria e da natureza, e também do homem. Assim, o mundo e o homem não são produto do acaso, mas de um ser inteligente, identificado por Paulo como Deus. Os primeiros pensadores hebreus não aceitaram a eternidade da matéria nem a accidentalidade da vida, ou seja, há um Ser Pensante organizando a vida por trás de tudo. Há de se notar que a Bíblia faz uma distinção entre Deus e a sua criação, mostrando que embora a natureza tenha origem divina, ela não é divina.

Van Den Born lembra que o Antigo Testamento lança mão de muitos termos que designam a atividade produtiva do homem para referir ao ato criativo de Deus. “Deus funda (*yâsad*), consolida (*kônên*), constrói (*banah*), modela (*yasar*), gera (*hôlid*), produz (*‘asâh*) o mundo” (BORN, 1971, p. 314). A partir dessa constatação o

¹³ Romanos 1.21: “porque, tendo conhecido a Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças, mas os seus pensamentos tornaram-se fúteis e o coração insensato deles obscureceu-se”.

¹⁴ No capítulo de Gênesis lemos cinco vezes a expressão: “E Deus viu que ficou bom” (1.10,18, 21, 25, 31). Isso não combina com a visão dualista ou gnóstica em que o mundo é um lugar inerentemente mal.

autor conclui que a “origem destes termos relaciona-se com a idéia que tinham os autores bíblicos da estrutura do cosmo (fundar, construir, consolidar, gerar, esticar o céu como uma tenda, etc.) (BORN, 1971, p. 314). Nestas observações de Van Den Born, se vê que os escritores bíblicos usaram verbos que mostram a obra de construção empregada pelo homem para os atos divinos. Isto significa no pensamento hebreu que Deus é o responsável pelo surgimento de tudo. “O termo mais comum que os escritores bíblicos usam para mostrar a criação como ato divino é o verbo hebraico *barah*. Na Bíblia, ele se refere sempre a Deus, e não à matéria da qual se cria” (CIMIOSA, 1987, p. 37). Nesta perspectiva algumas implicações são inevitáveis:

A afirmação central de que Deus criou todos os seres tem grandes conseqüências. Em primeiro lugar, a concepção de Deus é ampliada e ele passa a ser visto como o Senhor supremo do universo, acima dos deuses das outras nações ou daquilo que elas consideram como deuses. Por outro lado, a declaração de Deus como criador universal *desdiviniza* a natureza com seus seres e forças, principalmente os astros, que para os babilônios, eram divindades. Dessa forma, toda a natureza é apresentada como criatura de Deus, libertando o homem de uma submissão religiosa diante das coisas. (STORNILO e BALANCIN, 1997, p. 13).

No entanto, esta perspectiva da criação do universo e do homem não se limita apenas ao conteúdo do Antigo Testamento. O Novo Testamento também reconhece o universo e o homem como ato criativo de Deus sem matéria pré-existente. Erickson resume a idéia do Novo Testamento, a partir dos textos de Paulo, afirmando que:

No Novo Testamento podemos encontrar várias expressões mais explícitas da idéia da criação a partir do nada. Lemos que Deus chama as coisas à existência através da sua palavra. Paulo declara que Deus “chama à existência as coisas que não existem” (Rm 4.17). Deus disse: “Das trevas resplandecerá a luz” (2 Co 4.6). Isso sugere que o efeito ocorrido se deu sem o uso de qualquer material pré-existente. Deus criou o mundo por meio de sua palavra “de maneira que o visível veio a existir das coisas que não aparecem” (Hb 11.3)¹⁵. (Erickson, 1993, p. 369).

¹⁵ “In the New Testament we can find several more-explicit expressions of the idea of creating out of nothing. We read that God calls things into being by his word. Paul says that God “calls into existence the things that do not exist” (Rom. 4:17). God said, “Let light shine out of darkness” (2 Cor. 4:6). This surely suggests the effect occurred without the use of any antecedent material cause. God created the

Voltando ao Gênesis, a Bíblia mostra a palavra de Deus como sendo a fonte de vida. O texto de Gênesis 1.3 - “Disse Deus: haja luz. E houve luz” - põe o desenrolar da criação numa palavra falada por Deus. Nada havia antes dele falar. Ele falou, passou a haver. É a palavra divina, o logos divino, que cria. É a palavra de Deus que cria, como se lê no Salmo 33.6: “Pela palavra do Senhor foram feitos os céus, e todo o exército deles pelo sopro da sua boca”. Desde o início vai ficar claro que é a palavra falada por Deus que comanda todo o processo da criação, da revelação e da consumação. Neste sentido, devemos nos lembrar que Jesus é também a “Palavra” (Jo 1.3, 14 e 1 Jo 1.1). É ele quem faz a segunda criação (2 Cor 5.17). A segunda criação é obra da Palavra, do Logos encarnado. Recorrendo novamente a Erickson declaramos que “Deus não envolve a si mesmo, isto é, o seu próprio ser, no processo de criação. Assim, a criação não é algo tirado dele. Não é uma parte dele nem uma emanção da sua realidade”¹⁶. O ponto alto da criação reside na criação do homem, o qual é incumbido de administrar os demais elementos da criação. Entretanto, o mundo se tornou hostil ao homem por causa da queda (Gn 3.17-18). O homem está acima do ambiente, embora, o relato bíblico deixe isso bem claro, não possa viver sem o ambiente. Só foi posto no mundo depois que o ambiente foi criado. Mas ele é distinto também da natureza criada.

Diferentemente dos relatos das religiões orientais, o homem é distinto da criação. Em forte contraste, ele é mostrado mais como semelhante a Deus do que semelhante a ela (Gn 1.26-27). Na Bíblia ele é o ápice de um processo criativo. Sua singularidade reside no fato de ser ele da criação o único que foi criado à *imagem e semelhança de Deus*. Também, o único que pode relacionar-se com Deus. Conforme a Bíblia, ele é o único a ter a noção de eternidade: “Tudo fez formoso em seu tempo; também pôs na mente do homem a idéia da eternidade, se bem que este não possa descobrir a obra que Deus fez desde o princípio até o fim¹⁷”. Deus pôs no coração humano a noção de eternidade. Ele é o único que sabe que vai morrer e é o único a acalentar a esperança de viver fora do corpo. Enquanto Paulo constrói sua

world by his word “so that what is seen was made out of things which do not appear” (Heb. 11:3)”. (ERICKSON, 1993, p. 369).

¹⁶ “Further, God does not involve himself, his own being, in the process. Creation is not something made out of him. It is not apart of him or an emanation from his reality”. ERICKSON, op. cit. p. 370.

¹⁷ Eclesiastes 3.11

doutrina do homem a partir do contexto do homem como um ser criado na imagem e semelhança de Deus, Nietzsche não vê valor algum nisto.

Uma questão se faz necessária ainda aqui: “o que é o homem?”. Várias respostas têm sido oferecidas. Um personagem de Luís Fernando Veríssimo, no livro *O Clube dos Anjos*, diz o seguinte: “O homem é o único animal que sempre quer mais do que precisa. O homem é o homem porque quer mais” (VERÍSSIMO, 1998, p. 97). Nesta declaração se ressalta o desejo do homem de sempre desejar ser mais do que é. Isto já está presente na raça humana desde o Éden. A proposta da serpente atraiu o casal: “sereis como Deus” (Gn 3.1-6). O desejo de ser mais do que se é se torna uma marca do ser humano. Enquanto os animais aspiram simplesmente à sobrevivência, o homem o superar-se, ele quer ser sempre mais.

Este conceito é chave para compreender o homem na perspectiva do apóstolo. O homem é criado na “imagem e semelhança” de Deus. Não aludem à imagem física, pois Deus não tem corpo, é Espírito (Jo 4.24). Os termos parecem sinônimos ou uma repetição para reforço e indicam a diferenciação entre o homem e o restante da criação. Mas o que significa “imagem e semelhança de Deus”? Alguns aspectos podem ser destacados. O homem foi o único que recebeu o sopro de Deus (Gn 2.7) e, por isso, tem um espírito imortal. Outro aspecto digno de nota é que, diferente do resto da criação, o homem é um ser moral, ele não precisa obedecer aos seus instintos, ele é volitivo. Isso leva a outro aspecto; ou seja, ele é um ser racional dotado da capacidade de pensar abstrato e de produzir idéias. Por fim, o homem é capacitado a exercer domínio sobre a natureza e os seres vivos. Uma espécie de representante de Deus no mundo investido de autoridade e domínio. O conceito de “imagem e semelhança de Deus” no homem ocupa um espaço importante na doutrina de Paulo porque ele vai ser a fundamentação da sua ética. Portanto, Deus e a criatura estabelecem na criação uma relação ética.

A teologia dá um valor à capacidade do homem de se relacionar com Deus, mas isto traz uma dificuldade: como isso pode ser semelhança com Deus? Com quem Deus se relacionava antes de criar o mundo? Se o homem é semelhante a Deus em sua capacidade de se relacionar com Deus, com que deus se relacionava Deus? Deus se relacionava consigo mesmo. A trindade é a resposta a este

problema. Deus não era solitário. Não criou o homem porque necessitava dele. A trindade tinha comunicação entre si. “Agora, pois, glorifica-me tu, ó Pai, junto de ti mesmo, com aquela glória que eu tinha contigo antes que o mundo existisse” (Jo 17.5).

O homem caiu e a *imago Dei* ficou manchada. O capítulo 3 do livro Gênesis narra o processo da entrada do pecado na realidade humana. Fundamentado nesta narrativa, Paulo descreve a condição do homem como um ser caído em Romanos 1.18-3.20. Ele apresenta o pecado como uma experiência universal da humanidade. Ele escreve: “pois todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus” (Rm 1.23). Ao contrário de uma canção popular que afirma que “não existe pecado do lado de baixo do Equador¹⁸”, Paulo diz ser este uma experiência que alcança os dois hemisférios. Porém, Nietzsche diria que o pecado não existe em nenhum deles. O filósofo vê na idéia do pecado uma mera criação imaginária, porém não inocente do cristianismo.

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada senão causas imaginárias (“Deus”, “alma”, “Eu”, “espírito”, “livre-arbítrio” – ou também “cativo”); nada senão efeitos imaginários (“pecado”, “salvação”, “graça”, “castigo”, “perdão” dos pecados”) (Nietzsche, 2007a, p. 20). [...] O pecado, diga-se mais uma vez, essa forma de autoviolação humana *par excellence*, foi inventado para tornar impossível a ciência, a cultura, toda elevação e nobreza do homem; o sacerdote *domina* mediante a invenção do pecado (Nietzsche, 2007a, p. 59).

Distante de Nietzsche, Dodd afirma que no pensamento paulino “a humanidade estava escravizada e vivia para a sua emancipação; deparava-se-lhe alienada, e vivia para a sua reconciliação” (DODD, 1981, p. 53). Ele mesmo, na seqüência, quer saber “qual é a força escravizadora, e qual é a causa da alienação. A estas perguntas responde Paulo: o pecado” (DODD, 1981, p. 53). Ao contrário disso, Nietzsche vê no apóstolo Paulo e no cristianismo uma obsessão pela idéia do pecado. Porém, a esta acusação Barclay responde observando que

Paulo realmente usa com muita freqüência a palavra *harmatia*, a principal palavra no Novo Testamento para referir ao pecado. De fato, ele a usa 62 vezes em suas epístolas sendo que destas

¹⁸A canção “*Não Existe Pecado ao Sul do Equador*” foi interpretada por Ney Matogrosso.

ocorrências 48 vezes só em Romanos. É obviamente verdade dizer que Paulo viu com intensidade a seriedade do pecado, mas seria errado dizer que ele tinha uma obsessão mórbida com a idéia do pecado (BARCLAY, 1975, p. 183).

Entende-se que para Paulo o pecado é uma experiência universal. Agora nos resta saber como o pecado se tornou uma experiência humana e qual é a sua natureza. A condição humana defendida por Paulo é explicada a partir do primeiro e do último Adão como exposto em Romanos 5.12-21. Paulo diz: “Portanto, da mesma forma como o pecado entrou no mundo por um homem, e pelo pecado a morte, assim também a morte veio a todos os homens, porque todos pecaram” (Rm 5.12). A mesma idéia ele apresenta na sua epístola aos coríntios: “Visto que a morte veio por meio de um só homem, também a ressurreição dos mortos veio por meio de um só homem. Pois da mesma forma como em Adão todos morrem, em Cristo todos serão vivificados” (1 Cor 15.21-22).

Conforme o texto de Romanos 5.12, fica estabelecido que “um homem deu ao pecado acesso ao mundo; ele abriu a porta do mundo, por assim dizer, para o pecado” (RIDDERBOS, 2004, p. 105). Assim, o pecado entrou representado aqui como um poder personificado¹⁹; por meio do pecado e juntamente com ele veio a morte como uma seguidora e uma companheira inseparável. Então, seguem as palavras “assim também, a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram”. As últimas palavras explicam melhor como a morte, por meio de um homem, passou e pode passar a todos os homens. Isso ocorreu porque “todos pecaram”, a saber, por causa de sua ligação com aquele homem, Adão; o pecado de Adão, portanto, foi o pecado de todos e nesse sentido pode-se dizer que todos eles pecaram. Essa união de todos com um e dentro de um, como já vimos, é a idéia que rege essa perícopie e é nessa idéia que Paulo indica o significado típico de Adão com respeito Àquele que há de vir. Nesta perspectiva entre Adão e Cristo pode se dizer que “Paulo concebia a realidade de um modo dualístico. Há dois planos de ser, um eterno, outro temporal; um visível, outro invisível” (DODD, 1981, p. 54). Para Paulo os homens estavam envolvidos no pecado de Adão; o que é o ponto principal de Romanos 5. Barclay explica lembrando que “não significa que todos os homens pecaram como Adão pecou; nem que todos os homens herdaram de Adão a

¹⁹ Confira Romanos 5.21.

tendência para pecar; significa que em Adão todos os homens atualmente pecaram” (BARCLAY, 1975, p. 184). Para nós este é um argumento estranho, porém, para um judeu era perfeitamente natural. O judeu cria fortemente na solidariedade²⁰ da raça.

Hoje se fala em pecado original. A questão é esta: o que é pecado original? O teólogo Chafer responde: “O termo ‘pecado original’ carrega consigo duas implicações: (1) o primeiro pecado da raça, e, (2) o estado do homem em todas as gerações subseqüentes como resultado do pecado original” (CHAFER, 2002, p. 388). Uretta acrescenta:

Assinala-se com esta expressão, a condição em que se encontram os homens, condição esta a que Paulo se refere com a expressão ‘vendido ao pecado’. Os homens encontram-se vendidos ao pecado, como um escravo é vendido a um dono (URETTA, 1995, p. 138).

Assim, podemos começar a vislumbrar como Paulo entendia a questão de como o pecado do primeiro casal passou para a toda a raça humana. Mas devemos fazer uma pergunta: como todos são pecadores por causa do pecado de Adão? Com que natureza nasce o homem? Após sua queda, Adão gerou filhos conforme a sua imagem e a sua semelhança, ou seja, caídos. Em síntese, toda a humanidade nasceu fora do Éden, símbolo da comunhão com Deus. Como conseqüência da queda, todos são pecadores. Agora, depois da queda, parece ser natural, no homem, a inclinação para o mal. A experiência mostra que este não precisa ser aprendido, mas a prática do bem sim. G. F. Moore disse:

Que o pecado de Adão envolveu toda a sua posteridade, tanto os justos como os maus, é o ensino constante dos rabinos (...). Os antigos conceitos de solidariedade não questionavam essa teoria de que os pecados dos pais recaem nos filhos. Era a doutrina da *experiência*²¹ e também das Escrituras (apud Shedd, 1992, p. 83).

Não é uma novidade criada por Paulo, mas uma idéia já sustentada anteriormente por rabinos. E se Paulo tinha educação rabínica, já se pode presumir de onde vem sua interpretação. Não há uma doutrina sistematizada do pecado original, no Antigo Testamento, mas a idéia está presente no texto já citado de Adão

²⁰ Para um tratamento específico sobre o conceito da solidariedade confira a obra de Russell Shedd intitulada *A Solidariedade da Raça*, São Paulo: Editora Vida Nova, 1992.

²¹ Grifo meu.

gerando Sete “à sua semelhança, conforme a sua imagem” (Gn 5.3). O estado de Adão é de um humano caído e assim, ele gera filhos caídos. No Salmo 51.5 tem a expressão de Davi: “Eu nasci em iniquidade, e em pecado me concebeu minha mãe”. Esta declaração não alude que ele era filho ilegítimo ou fruto de ligação adúltera, mas aponta para a sua situação como pecador. A declaração bíblica de Romanos 3.10-12 é bem clara em mostrar todos como pecadores. De alguma maneira, o pecado de Adão está presente em toda a raça humana.

O texto de Romanos 5.12-19 se impõe como necessário para qualquer análise da questão do pecado original. Algumas idéias bem claras no texto: “Por um só homem entrou o pecado no mundo”. Adão é o introdutor do pecado na raça humana. Há uma ligação clara entre o pecado de Adão e o da raça humana, apesar do esforço de alguns intérpretes em minimizar ou dar outro sentido ao texto. “Porque todos pecaram”. A expressão é conclusiva, ao analisar a morte como realidade presente na experiência de todos, morte que sobreveio por causa do pecado. Mas se todos morrem, consequência do pecado, a conclusão óbvia é que todos receberam os efeitos do pecado de Adão. “Ofensa de um só” aparece no versículo 15. “Uma só ofensa” surge no versículo 16. “Pela ofensa de um e por meio de um só” vem no versículo 17. “Por uma só ofensa” vem no versículo 18. “Pela desobediência de um só homem” está registrado no versículo 19. A incidência destas expressões deixa bem claro que há uma ligação entre o pecado de Adão e o estado da raça humana. Conclui-se que o ser humano carrega o pecado de Adão.

O contraste entre Adão e Cristo, no texto, é notável. Os efeitos da obra de Cristo caem sobre os que crêem, da mesma maneira que os efeitos da obra de Adão recaíram sobre toda a raça. Se há os efeitos benéficos da obra de um só, Jesus Cristo, (argumento segundo) é porque houve os efeitos negativos da obra de um só, Adão (argumento primeiro). Este tópico, que pode ter mais considerações a partir do texto bíblico de Romanos, pode receber mais elementos para discussão olhando para o que Lloyd-Jones disse:

Isto é um ato judicial de Deus. Deus fez o homem e designou Adão como representativo de toda a raça humana. Ele tinha o direito total de fazê-lo. Ele decretou que toda a humanidade deveria ser representada pelo primeiro homem, e deveria sofrer as

conseqüências da ação deste homem. E foi isto o que aconteceu. Quando Adão pecou, Deus fez o que disse o que faria e constituiu toda a descendência de Adão como pecadora. Todos pecamos em e com Adão porque ele é nosso cabeça federal e representante; assim Deus nos declarou a todos como pecadores (LLOYD-JONES, 1974, p. 273).

Esta expressão "federal", usada por Jones, vem de Agostinho, a quem citamos, neste contexto, para ampliar o conceito:

A teoria Agostiniana (sic) é que os homens estavam embrionariamente em Adão, ou presentes nele, através da substância do seu ser. E que, portanto, pecaram através dele, e são, por isso, condenados. A raça é, pois, culpada do pecado de Adão porque tomou parte nele [...] Mas não há um sentido pelo qual os descendentes de Adão possam ser apresentados como presentes em Adão na ocasião do seu pecado, de modo a justificar a imputação do pecado de Adão a eles (apud CONNER, 1981, p. 36).

Adão “gerou um filho à sua semelhança, conforme a sua imagem”. Ele é pecador e gera filhos semelhantes a ele, também pecadores. É por isso que toda a sua descendência é pecadora. Para Pascal uma evidência da presença do pecado no homem é o seu egoísmo, seu desejo intenso de agradar a si mesmo. Ele diz que “nascemos iníquos; cada um tende a agradar a si mesmo, e a tendência de agradar ao eu é o início de toda a desordem” (apud SAYÃO, 2004, p. 56). Figuradamente, a questão que parece mais compreensível da questão surge quando se observa que toda a raça humana nasce fora do Éden, ou seja, fora do lugar original. E que Adão gera um filho à sua semelhança, conforme a sua imagem (Gênesis 5.3). Portanto, sua descendência já tem a *imago Dei* arranhada.

Mas qual é a natureza do pecado no pensamento de Paulo? Duas observações sobre o termo grego mais comum para pecado apresentadas no *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento* contribuem para a discussão. A primeira observação afirma que o “Novo Testamento, seguindo o emprego destacado de *hamartanô* e dos seus cognatos na LXX, emprega-os como expressão compreensiva e global de tudo quanto se opõe a Deus” (BROWN, 1983, vol. 3, p. 487). A segunda observação destaca que “Hamartia sempre se emprega no Novo Testamento acerca do pecado humano que, em última análise, é dirigido contra Deus” (BROWN, 1983, vol. 3, p. 487). Mas, o que queremos dizer com

“pecado”? O relato bíblico que mostra a queda do homem é a primeira manifestação de pecado apresentada na Bíblia. Fica bem clara a sua essência no episódio bíblico: pecado é uma deliberada transgressão da vontade divina. Foi um ato de desobediência a uma ordem expressa de Deus. A ênfase, na interpretação correta do acontecido, deve ser na proibição e não na árvore ou fruto, o qual é circunstancial. Nas culturas antigas encontra-se também a idéia de um fruto proibido. Provavelmente, memória da raça. Seria o inconsciente coletivo ou seriam os arquétipos de Jung? No texto de 3.6, se vê que o pecado faz um apelo aos sentidos: gustação, vista e tato. “Desejável para dar entendimento” mostra a singularidade do homem: ele quer entendimento. Difere da criação que quer subsistência. Entenda-se, porém, que o pecado não é buscar entendimento. O pecado é buscá-lo em Satanás. Na mitologia grega, Prometeu foi acorrentado no monte Cáucaso, por ordem de Júpiter, onde um abutre lhe comia o fígado. Seu pecado foi roubar o fogo do céu para animar a vida humana. A Bíblia não mostra Adão como um Prometeu buscando progresso ou conhecimento vedado por Deus, mas como alguém que ouve a orientação do Maligno para obter conhecimento.

Pecado é, pois, desobediência a Deus e não a tradições humanas ou religiosas. Tanto o Antigo Testamento como o Novo Testamento trazem a idéia de pecado como uma atitude consciente e deliberada. É alguém que é pecador porque optou pelo pecado. Para Nietzsche isso não passa de invenção de religiosos inescrupulosos. Deve-se reconhecer que no conceito bíblico pecado é sempre contra Deus. “Contra ti, contra ti, somente pequei, e fiz o que é mau diante dos teus olhos” (Sl 51.4) foi a declaração de Davi após o mal contra Urias e Bate-Seba. Ele errou com os dois, mas pecou contra Deus. O alvo que não acertamos, o padrão que não alcançamos, a lei que quebramos, tudo é vindo de Deus. Por isso pecamos contra ele. As leis sociais vêm dos homens e por isso o crime é contra os homens, mas o pecado é sempre contra Deus. O teólogo anglicano John Stott resume a idéia do pecado no Novo Testamento assim:

O Novo Testamento emprega cinco palavras gregas principais para o pecado, as quais juntas retratam os seus aspectos variados, tanto passivos como ativos. A mais comum dessas palavras é *hamartia*, que descreve o pecado com um não atingimento do alvo, ou fracasso em alcançar um objetivo. *Adikia* é “iniquidade”, e *poneria* é o mal de um tipo vicioso ou degenerado. Ambos os termos parecem falar de

uma corrupção ou perversão do caráter. As palavras mais ativas são *parabasis* (com a qual podemos associar *paraptoma*), uma “transgressão”, o ir além de um limite conhecido, e *anomia*, “falta de lei”, o desrespeito ou violação a uma lei conhecida. Cada caso subentende um critério objetivo, um padrão a que falhamos em atingir ou uma linha que deliberadamente cruzamos. (STOTT, 1991, p. 79.)

Mais que atos, pecado é um estado da alma. Ele está dentro do homem, que é pecador, que tem inclinação para o mal, que foge do bem, que se rebela contra Deus. Há uma excelente observação de Packer para definir pecado:

Em termos positivos, qual é a essência do pecado? *Brincar de Deus*. E, como um meio para tanto, recusar-se a permitir que o Criador seja Deus, até onde estiver envolvido aquele que assim agir. A atitude que é a essência do pecado consiste em viver, não para Deus, mas para si mesmo; amar, servir e agradar a si mesmo, sem importar-se com o Criador (...). O pecado é a exaltação de si mesmo contra o Criador, evitando prestar a homenagem que lhe é devida e pondo-se no lugar dele como o padrão final de referência, em todas as decisões da vida (...) Assim, o pecado é a imagem do Diabo, pois o orgulho auto-exaltado foi o seu pecado antes que se tornasse o nosso (1Tm 3.6) (PACKER, 1994, p. 65).

Mas se o homem foi feito sem pecado, após a queda, o que lhe aconteceu? Para Pelágio nada aconteceu. O homem continua o mesmo, visto que Adão é apenas um mau exemplo que pode não ser seguido. Mas parece que a experiência humana ensina que isto não é verdade. E o ensino bíblico corrobora a experiência. Com a queda, conclui Paulo, o homem passou a ter uma tendência para o mal. Paulo discute isto magistralmente em Romanos 7.19-24. Assim, o homem tem uma natureza pecaminosa que se manifesta em atos; ou seja, o pecado (princípio que domina o homem e opera em sua vida) gera pecados (atos que são produzidos pela natureza corrompida que é tentada e cai). Textos como Efésios 2.3 e Romanos 3.10-12; 7.18 comprovam isto. O pecado se torna uma realidade inevitável (“não há homem que não peque”- 1 Re 8.46).

1.2.2. O homem criado por Deus como um ser ético

Paulo, como toda criança judia, fora instruído na herança religiosa de Israel desde cedo na sinagoga. Assim, ele se aprofundou na história, nos costumes, nas Escrituras e na língua do seu povo. Mais tarde, passou em Jerusalém sua virilidade “aos pés de Gamaliel”, onde foi instruído “segundo a exatidão da lei. . .” (Atos 22.3). Quando em Tarso, sua cidade natal, certamente ouviu acerca dos filósofos de Tarso, quase todos estóicos. Atenodoro de Tarso é um esplêndido exemplo. Assim, Paulo conhecia tanto o mundo judaico como o grego. Mas o fato que mais impactou sua vida foi a sua conversão ao cristianismo na estrada de Damasco. Isso alterou radicalmente seus projetos de vida. Tal evento o levou a isolar-se no deserto da Arábia por algum tempo. Este tempo foi útil para fazer alguns ajustes em suas convicções e prepará-lo para o grande desafio missionário²². Paulo se tornou o principal escritor do Novo Testamento. As cartas procedentes de sua pena, preservadas no Novo Testamento, dão eloqüente testemunho da paixão de suas convicções e do poder de sua lógica. Por estar preocupado em apresentar Jesus mais do que qualquer outra coisa não se interessou em sistematizar um código de ética. Isto não significa que não possa ser identificado as suas diretrizes morais básicas em suas epístolas.

Diferentemente de seus predecessores judeus e gregos, Paulo não se preocupou em produzir um código moral, muito menos um manual sistematizado de ética. Em suas epístolas, procurou atender às necessidades imediatas das igrejas ou dos líderes para quem escreveu. A única exceção foi a carta aos Romanos, que, aliás, é a mais sistematizada de todas as epístolas paulinas (REGA, 2004, p. 54).

Assim, a ética foi uma preocupação do apóstolo. Ela é um tema bem presente nas suas epístolas. Por isso, é impossível falar do pensamento de Paulo sem falar da ética. Isto ocorre porque a ética está ligada à própria realidade da vida. E o envolvimento do apóstolo com a vida das igrejas o levou a lidar freqüentemente com as motivações e os propósitos das ações das pessoas, visto que “chamamos de ética a própria vida, quando conforme aos costumes considerados corretos” (Valls,

²² Cf. Gálatas 1.17,18

1989, p. 7). Sendo assim, é natural que o pregador estivesse preocupado com a ética, com os aspectos práticos do agir humano. Ele está interessado com a conduta da comunidade e em como ela lida com os seus problemas. Se a “ética concentra em questões que envolvem o correto e o impróprio, bem como a determinação do bem humano” (Grentz & Smith, 2005, p. 52) não é errado afirmar que a ética cristã foi uma grande preocupação de Paulo.

O apóstolo Paulo, como já foi afirmado acima, entendia o homem como responsável diante perante Deus. Assim, toda sua ética é construída sobre a crença da existência de um ser soberano, divino e pessoal. Desta forma, para ele a vida humana gira em torno do criador, ou seja, a vida é teocêntrica. Ao contrário, Nietzsche fundamenta e desenvolve uma ética sem a presença de Deus, ou seja, antropocêntrica. Ao mesmo tempo em que Nietzsche anunciou a morte de Deus ele declarou o desafio humano de buscar em si mesmo os parâmetros da sua moralidade. Uma aparente falta de referencial se torna uma oportunidade da vontade de poder, a grande força criativa. A citação abaixo não revela desespero, mas uma grande esperança para a força humana criativa.

Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? (Nietzsche, 2007c, p. 147).

Em resposta ao pensamento de Nietzsche, Paulo reafirmaria a necessidade humana de ter como a principal referência Deus, a fonte de energia e calor. Enquanto Nietzsche anuncia o fim da metafísica, Paulo edifica seu pensamento a partir dela. Tanto um quanto o outro confirma que o ato de pensar, filosófico ou teológico, sempre depende de algum ponto de partida, ou seja, ninguém pensa no vácuo. No caso do pensamento nietzschiano, o ponto de partida é o próprio homem; e, no caso do pensamento paulino, o ponto de referência é Deus. Assim, ambos pensadores têm suas próprias diretrizes bem definidas no exercício do pensar a ética. Diante disso levanta-se a pergunta: qual ou quais são os eixos básicos que orientam Paulo na construção de seus paradigmas éticos? Segundo a interpretação

de Rega um dos eixos que orientam o pensamento de Paulo “é de natureza teleológica em relação ao ser humano, já procura explicar a razão de estarmos aqui, a finalidade de nossa existência” (REGA, 2004, p. 54).

Para Paulo o aspecto teleológico explica a razão essencial que justifica a existência humana e fornece a diretriz que deve referendar toda sua ação. Para Paulo não é possível vivenciar uma realização humana sem a fundamentação do propósito pelo qual o ser humano foi criado. Em outras palavras, a partir deste ponto de vista teleológico o homem entende que foi criado para viver para a glória de Deus e encontra sua satisfação em agradar a Deus. Essa lógica não encontra espaço no pensamento de Nietzsche que pensa exatamente o oposto, porque para ele buscar satisfazer outro ou algo externo é negar os próprios extintos. Escrevendo uma epístola para um povo que vivia para a busca da satisfação pessoal, os coríntios que se tornaram cristãos, mas sem a mínima preocupação com os interesses divinos, Paulo os instrui dizendo que “quer vocês comam, bebam ou façam qualquer outra coisa, façam tudo para a glória de Deus” (1 Cor 10.31). Isto quer dizer que toda ação, da mais complexa a mais rotineira como o ato de comer e beber, deve ter como fio condutor a finalidade de agradar a Deus. Para Paulo, isso não é negação da satisfação, mas o caminho que produz a satisfação. Sendo assim, no pensamento do apóstolo, não há exceção e nem uma dicotomia entre o sagrado e o profano, uma vez que ele escreve “qualquer outra coisa” e “façam tudo”.

Qual é a lógica por trás das convicções Paulina? Como demonstrado anteriormente, Paulo vê no ato da criação do homem a “imagem e a semelhança de Deus” a expressão do desejo do criador que a criatura o adorasse. Na verdade, esse é o primeiro e principal eixo condutor da lógica do escritor neotestamentário, o qual deve referendar o agir humano. Porém, com o evento da queda, motivada pelo o desejo de ser Deus, o ser humano se desviou desse propósito. Por isso, o conteúdo do terceiro capítulo da sua epístola aos Romanos vai concluir revelando o distanciamento do homem do seu Criador causado pela queda. Nas suas palavras “todos pecaram e estão destituídos da glória de Deus” (Rm 3.23). Isto aponta para o fato de que agora há uma necessidade, uma falta no homem ao que ele vai atribuir a razão deste distanciamento. Na sua proposta de superação ele vai estabelecer a

necessidade de retomar o relacionamento com Deus como referencial a partir de Cristo.

O conceito da queda é determinante para a formação do pensamento de Paulo. É claro que para Nietzsche este é um conceito ridículo e até mesmo folclórico, não merece ser levado a sério. Mas para Paulo, a partir do evento da queda, o ser humano passou a ter carência de um estado de vida exatamente como aquele para o qual fora criado originalmente. Na ótica do ex-fariseu o ser humano foi criado para adorar e glorificar a Deus, o que consiste no fundamento principal para a construção de uma ética. O desvirtuamento humano ocorreu quando no Éden o primeiro casal buscou conhecer o bem e o mal (Gn 3) e assim igualar-se a Deus, o que os distanciou da finalidade de glorificar o criador. Como já foi dito, para ele o ato adâmico no Éden não foi isolado, mas atingiu toda raça humana. Isso está claro na afirmação de Paulo de que o salário do pecado é a morte (Rm 6.23), e que esse estado passou a todos os homens (Rm 5.12).

Dentro dessa perspectiva, o olhar à narrativa de Gênesis revela que para o apóstolo “a natureza da queda não é apenas teológica, mas também essencialmente ética, já que os termos bem e mal indicam referenciais de escolha ética” (REGA, 2004, p. 55). Parece que dentro desta interpretação de Paulo antes, quando Adão e Eva não tinham ainda o conhecimento do bem e do mal, eles dependiam diretamente de um referencial externo para as suas escolhas, o próprio Deus, exatamente como Deus planejara ao criá-los. Rega resume afirmando que na criação “Deus indicou não uma ética autônoma, mas heterônoma, ou seja, em vez de independente, autônomo, o ser humano foi criado para depender de referenciais éticos externos (de Deus)” (REGA, 2004, p. 55). Assim, a conclusão Paulina, alicerçada no evento da queda, é que o ser humano deseja quase sempre aquilo contrário ao desejo Divino, uma espécie de conflito. “Pois a carne deseja o que é contrário ao Espírito; e o Espírito, o que é contrário à carne. Eles estão em conflito um com o outro, de modo o que vocês não fazem o que desejam” (Gl 5.17). Nietzsche diria que o fim da metafísica inaugura a força do desejo, da vontade própria, o contrário à ênfase teleológica da criação proposta por Paulo que coloca Deus como o centro das motivações do agir humano.

Além de o aspecto teleológico fornecer para Paulo uma das diretrizes básicas para a formulação que deve referendar a ética, pode-se identificar, também, no texto de Romanos, as relações afetivas com o próximo como outra diretriz fundamental para o exercício ético humano. Antes, deve ser lembrado que embora Paulo tenha sido educado na escola dos rabinos judeus ele apropria dessas diretrizes diretamente do próprio ensino do Senhor Jesus Cristo. Jesus, ao ser confrontado por um fariseu certa vez, revelou sua fundamentação para a práxis ética do ser humano:

“Mestre, qual é o maior mandamento da Lei? Respondeu Jesus: ‘Ame o Senhor, o seu Deus de todo o seu coração, e de toda a sua alma e de todo o seu entendimento’. Este é o primeiro e maior mandamento. E o segundo é semelhante a ele: ‘Ame o seu próximo como a si mesmo’. Destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas” (Mt 22.36-40).

Agora, como Paulo sistematiza isto em Romanos? O texto de Romanos é geralmente dividido pelos comentaristas em duas partes: capítulos 1 a 11, em que Paulo expõe a doutrina do evangelho, e capítulos 12-16, que trata da prática do evangelho. A conjunção conclusiva “portanto” com que Paulo inicia o texto de Romanos 12.1 “indica que o que será dito baseia-se no que já foi dito e dele segue” (CRANFIELD, 2005, p. 266). A seqüência revela que o apelo para que se ofereça o corpo como expressão de adoração a Deus é baseado nas “misericórdias de Deus”, ou seja, naquilo que foi apresentado anteriormente.

A obediência do cristão é a sua resposta ao que Deus fez por ele e por todos os homens em Jesus Cristo. Isto significa que todo esforço moral verdadeiramente cristão é teocêntrico, tendo a sua origem não no anseio humanístico pelo realce do eu pela consecução de superioridade moral, nem na esperança ilusória do legalista em pôr a Deus na obrigação para si, mas simplesmente na ação benévola de Deus (CRANFIELD, 2005, p. 266).

Rega percorre o mesmo caminho de Cranfield. Eles destacam que o apelo feito por Paulo, relativo à entrega do indivíduo a Deus, deve ser feito como resposta aos atos favoráveis das “misericórdias de Deus”. É concluído que essa entrega tem determinação ética. O ato de entrega exige renúncia do próprio direito sobre si. Esse ponto é para Nietzsche inconcebível e recebeu dele as declarações mais pesadas. Isso se dá, por que para ele tal ato é negação da vida e sua filosofia é uma defesa pelo movimento da vida, da celebração da vontade de poder, da criação dos valores,

da construção ética referenciada no próprio indivíduo. Rega vê nesse tipo de relação com o Deus o modelo da ética paulina.

O Curioso é que Paulo inicia essa segunda parte da carta aos Romanos tocando no eixo fundamental da teologia: a adoração e a renúncia do direito à própria vida. A entrega do corpo em sacrifício vivo (12.1) pode indicar o corpo com todos seus componentes. Assim, ao refletir no pensamento Paulino, portanto, em vez de pensar numa ética de regras, nomotética ou absolutista, temos de considerar uma ética de dedicação de vida, um voluntarismo ético que conduz à liberdade cristã. Com isso, a ética paulina diverge da ética judaica à medida que esta se fundamenta na observação da lei mosaica e na obediência cega a regulamentos interpretativos da própria lei (Regan, 2004, p. 61).

Além do compromisso direto com Deus de uma vida voltada para Deus e de transformação por meio da “renovação da sua mente” (Rm 12.2), a ética paulina trata ainda do âmbito social da convivência do cristão. Antes Paulo ensina que “ninguém tenha de si mesmo um conceito mais elevado do que deve ter; mas ao contrário, tenha um conceito equilibrado, de acordo com a medida da fé que Deus lhe concedeu” (Rm 12.3). A ética paulina, portanto, não é apenas individual, mas social. Não é exclusiva, mas inclusiva. Trata-se de uma ética de relacionamentos, bem compatível com o resumo dos dois grandes mandamentos, já mencionados aqui, por Jesus: amar a Deus em primeiro lugar e ao próximo, em segundo. O segundo mandamento, entretanto, indica outro nível de amor: o amor a si mesmo, inerente ao homem caído. Esse deve ser o padrão referencial da intensidade de nosso amor ao próximo.

O ensino ético social de Paulo apresenta esse núcleo do segundo mandamento. O apóstolo escreve no texto de Romanos 12.9: “O amor deve ser sincero. Odiem o que é mau; apeguem-se ao que é bom”. Como bem nos lembra Cranfield que “até este ponto, em Romanos, o substantivo ‘amor’ foi empregado somente com referência ao amor divino (5.5,8; 8.35,39); agora é empregado acerca do amor que o cristão deve a seu semelhante (cf. 13.8-10)” (CRANFIELD, 2005, p. 279). Atenção especial é dada pelo apóstolo ao amor “sincero” nos relacionamentos,

lembrando do perigo do engano. Desta forma, a ética paulina é comunitária e mobilizada pelo amor²³.

Assim, dentro dessa dimensão do amor fraterno, o centro gravitacional da vida para o apóstolo é o próximo, sem deixar obviamente de ter “um conceito equilibrado” acerca de si. Neste contexto ético surgem os imperativos de reciprocidade, os “uns aos outros”. A fim de exemplificar, em Romanos 12.10 lemos: “dediquem-se uns aos outros com amor fraternal”. Isto prescreve a terna e íntima afeição como entre membros da mesma família. Outro exemplo pode ser lido em Romanos 15.7: “Portanto, aceitem-se uns aos outros, da mesma forma que Cristo os aceitou, a fim de que vocês glorifiquem a Deus”. Paulo exorta que haja acolhida no contexto dos relacionamentos. Isto evidencia um viver que tem como referência máxima Deus. Como a ética de Nietzsche é construída a partir de si, o amor ao próximo é sempre visto com desconfiança. Ele escreve:

Sois pressurosos em acudir ao próximo e tendes bonitas palavras para isto. Mas eu vos digo: o vosso amor ao próximo é o vosso mau amor por vós mesmos. Fugis para junto do próximo a fim de fugir de vós mesmos e desejaríeis fazer disto uma virtude; mas eu vejo claro em vosso “altruísmo”. [...] Não vos suportai a vós mesmos e não vos amais bastante: então, quereis induzir o próximo a amar-vos, para vos dourardes com seu erro (Nietzsche, 1989, p. 76).

Nietzsche não faz uma distinção de amor natural e amor cristão como faz Kierkegaard. E, por não olhar pela ótica da realidade de Cristo não contempla o amor ao próximo, por ser este um amor conseqüente da fé em Cristo, portanto, não natural. É evidente que a idéia da compaixão não agrada Nietzsche, porque vê nela um indício muito mais de fraqueza do que de força. “O que é mais nocivo que qualquer vício?” Pergunta o filósofo. Em resposta direta, afirma: “A ativa compaixão por todos os malogrados e fracos – o cristianismo”. Em contrapartida o pensador descreve “o que é bom”, ou seja, “tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem” (NIETZSCHE, 2007a, p. 5). Considerando tal fato, parece difícil pensar em um mundo sem algum tipo de compaixão, onde a existência é voltada apenas para o próprio sujeito.

²³ Confira 1 Coríntios 13.

Ao concluir a questão da ética paulina deve-se notar que em vez de estabelecer um manual de normas, Paulo preocupou em ensinar princípios, por isso, Regan chama sua ética de “principeísta” (REGAN, 2004, p. 73). Dentro desse entendimento, não se pode falar da ética paulina sem pensar na graça capacitadora de Cristo e na ação mobilizadora do Espírito Santo. Assim, o olhar para a fundamentação ética de Paulo e de Nietzsche, dentro de uma perspectiva cronológica, revela que a ética de Nietzsche constitui num avesso da proposta da ética do escritor sacro.

2 A SUPERAÇÃO DA CORRUPÇÃO DO HOMEM

Como apresentado anteriormente, tanto Nietzsche como Paulo identifica na essência do existir humano algum tipo de corrupção, porém, se distanciam grandemente quanto à natureza dessa corrupção. Ao mesmo tempo, é verdadeiro que ambos, tanto o filósofo como o religioso, esboçou um projeto de superação da corrupção presente no homem, ainda que separados pelo tempo. O fato é que o projeto nietzschiano está ligado essencialmente ao tempo relativo a presente existência humana, enquanto que o projeto paulino, ou melhor, defendido por Paulo, vai para além, ou seja, não se limita a esta vida, o que para Nietzsche é profundamente insatisfatório à necessidade humana.

2.1 Nietzsche: um projeto para aqui e agora

O projeto de superação proposto por Nietzsche é desenvolvido a partir de uma perspectiva limitada à existência humana no tempo, dentro de uma cosmovisão de circularidade. Para ele, qualquer idéia de uma perspectiva que extrapola a vida real, “a Terra”, o aqui e agora, é no mínimo ridícula. Assim, ele vai propor, especialmente no *Assim Falou Zaratustra*, uma superação; a qual é apresentada a partir de três temas extremamente significativos no arcabouço da construção da sua

filosofia de transição para além do “último homem”. A seguinte citação é uma síntese apropriada do programa de elevação da humanidade do ilustre pensador.

O personagem central da obra se faz porta-voz de doutrinas fundamentais para o futuro do homem: a *vontade de Poder*, o *eterno retorno do mesmo* e o *além-do-homem*. A ação combinada desses três ensinamentos deverá produzir o desmascaramento e a ruína que caracteriza a cultura moderna. Por essa razão, o livro pode ser compreendido como uma das mais estridentes recusas dos valores e idéias de que se orgulha o homem moderno. Para ele, Nietzsche cunha a denominação sarcástica “o último homem”. (GIACOIA, 2000, p. 56).

Desta forma, o filósofo está interessado essencialmente no que o homem pode e deve ser. Ele vai propor ao homem basicamente uma transição ou uma superação para o *além-do-homem*, um homem capaz de construir seus próprios valores e, ao mesmo tempo, se libertar de uma vivência a partir dos valores impostos por outros, além de si próprio.

2.1.1 A idéia de Nietzsche do além-do-homem

Encontra-se nessa tríade (além-do-homem, a vontade de poder e o eterno retorno) apresentada por Nietzsche as ‘doutrinas fundamentais’ da sua proposta do futuro do homem. É reconhecido que a idéia de Nietzsche do além-do-homem²⁴ é um dos conceitos mais significativo e desafiador dentro do conjunto do seu pensamento. Mesmo que tenha sido mencionado apenas brevemente no preâmbulo do livro *Assim Falou Zaratustra*, pode-se perceber que Nietzsche tinha algo em sua mente com muita clareza acerca de como um homem deve ser bem mais do que apenas humano, demasiado humano. Isso, independente se o próprio filósofo foi um além-do-homem ou não. O além-do-homem foi contrastado com a idéia do “último homem”, o qual é antítese do *Übermensch*. O fato é que este seu projeto de transição do “último homem” para o seu além-do-homem se constituiu em sua

²⁴ Alguns autores têm usado o termo popularizado de super-homem como a tradução da palavra alemã *Übermensch*. Aqui optei por seguir a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho na série *Os Pensadores*. Porém, nas citações dos autores preservo o termo usado por eles.

grande paixão. E todo aquele que se alinha a ele nessa construção passa a ser objeto de sua admiração. Escreve Nietzsche:

Amo Aqueles que não procuram atrás das estrelas uma razão para sucumbir e serem sacrificados: mas que se sacrificam a terra, para que a terra um dia se torne do além-do-homem. Amo Aquele que vive para conhecer e que quer conhecer para que um dia o além-do-homem viva. E assim quer ele sucumbir. Amo Aquele que trabalha e inventa para construir a casa para o além-do-homem e prepara para ele terra, animal e planta: pois assim quer ele sucumbir (NIETZSCHE, 1983, p. 227).

É notável que o tema do além-do-homem passa, então, a ocupar um espaço extremamente importante dentro do desenvolvimento da filosofia de superação delineada por Nietzsche. O texto de 1884 é significativo para o estabelecimento final da sua proposta de transição do 'último homem' para o além-do-homem. Nas palavras de Giacoia pode ser encontrado no *Assim Falou Zaratustra*, o cerne do pensamento de seu autor.

Assim Falou Zaratustra condensa efetivamente todos os focos de interesse que constituem o âmago do pensamento de Nietzsche: a desconstrução da metafísica a denúncia da hipocrisia moral, as preocupações com a educação, a política e o destino da cultura, a crítica do Estado (GIACOIA, 2000, p. 55).

Assim, na busca por entendimento mais amplo do além-do-homem se faz necessário a compreensão de *Assim Falou Zaratustra*, mesmo que, como bem observa Giacoia, esta obra seja "o trabalho de Nietzsche que mais dificuldades apresenta à interpretação" (GIACOIA, 2000, p. 54). De fato, não apenas o *Assim Falou Zaratustra*, mas toda sua obra exige cuidado na interpretação. Para Fink "toda exegese da obra de Nietzsche é empresa arriscada e, no melhor dos casos, perspectiva" (FINK in: *Nietzsche Hoje?* 1985, p.168). Isto ocorre, continua Fink, por causa de "suas contradições, suas máscaras e suas mudanças, quase não há pensador que dê lugar a múltiplas interpretações com Nietzsche" (FINK in: *Nietzsche Hoje?* 1985, p.168). Entretanto, sobre toda a idéia do além-do-homem tem sido desenvolvido todo o seu trabalho de superação ou transição do último homem, conforme ele propõe. Assim, o conceito parece então revelar muito sobre a maneira que Nietzsche viu a vida, especialmente como sobrepôr à corrupção dominante na humanidade.

A concepção da proposta de Nietzsche do além-do-homem ocorreu em um período de isolamento de Zaratustra numa caverna nas montanhas. Depois de dez anos lá, apenas na companhia dos seus animais preferidos, a águia e a serpente, decidiu que era tempo de descer à planície e anunciar a sua sabedoria. Isto é, havia chegado a hora do eremita da montanha comunicar aos homens a verdadeira “boa nova” - a chegada do novo messias, o *übermensch*, o que dominará o futuro - completamente oposta àquela proclamada pelo cristianismo de Paulo. Zaratustra dirige sua mensagem àqueles que vivem intensamente, que são indiferentes aos perigos porque são capazes de atravessar de um lado para outro, que estão sempre tentando chegar à outra margem. Em suas palavras:

Amo os que não sabem viver senão no ocaso, porque estão a caminho do outro lado. Amo os grandes desprezadores, porque são os grandes veneradores e flechas do anseio pela outra margem (NIETZSCHE, 1989, p. 32).

Zaratustra é declaradamente um anticristão. Ao contrário de Paulo que passou três anos no deserto²⁵ antes de desenvolver seu ministério de pregação, Zaratustra desceu do alto da montanha, do fundo da caverna, como viu Platão os filósofos emergirem em busca da luz e da vida. Opostamente à pregação de Cristo, ele não se dirige aos pobres, aos humildes, aos doentes, aos perdidos e aos fracos, e nem lhes promete o Reino dos Céus. Ele se dirige aos vencedores, aos afirmadores da vida, os que encarnam um projeto de vida para o aqui e o agora, tendo a “Terra” como seu único reino possível. Seu propósito ao descer à planície é anular o cristianismo e seus efeitos na imagem humana. Assim, ele tem como meta atingir uma parte seleta da humanidade, os homens superiores, a quem segundo Nietzsche, o Messias dos judeus ignorou. Zaratustra escreveu o evangelho que anuncia um novo tempo, uma era em que Deus morreu, na qual o homem se apressa para assumir o poder na totalidade, na qual terá que arcar com as conseqüências morais e éticas de um mundo agora sem Deus.

A mensagem de Zaratustra é, antes de tudo, uma proposta de transição. Ele viu no homem moderno a corrupção dominante do cristianismo e da civilização. Agora ele assume que o homem deve entrar num processo de travessia, perigosa

²⁵ Confira Gálatas 1.17-18.

travessia. A travessia consiste no aniquilamento do “último homem” e o nascimento do “além-do-homem”. Na sua proclamação revela que

O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem - uma corda sobre um abismo. É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar. O que há de grande, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso* (NIETZSCHE, 1989, p. 32).

Nietzsche olha para o homem moderno como sendo aquele que promoverá a travessia para o além-do-homem. Ele reconhece ser este um caminho perigoso, mas que engrandece grandemente o homem. A este respeito Giacoia esclarece que o:

Além-do-homem é um conceito que só pode ser corretamente apreendido *em antagonismo* com a figura do último homem, pois ele pelo homem constitui um contra-ideal da tendência ao nivelamento e à uniformização que, para Nietzsche, caracteriza a moderna sociedade de massa. Para ele, o homem pode ser visto não como um fim – como deseja o *último* homem -, mas como um meio para conquistar possibilidades mais sublimes de existência (GIACOIA, 2000, p. 57).

No discurso, “*Das três transformações*” (Nietzsche, 1989, p. 43), Nietzsche esquematiza de forma figurativa seu programa de elevação do homem. Num primeiro momento da história espiritual do homem, ele não passa de um camelo. Como tal, ele apenas ajoelha e agradece pela carga. Assim, ele carrega pelo deserto as culpas por ter nascido. Torna-se sobrecarregado pelas regras morais e pelas imposições que lhe fazem e dizem: “tu deves”. “No deserto mais solitário, porém, se efetua a segunda transformação: o espírito torna-se leão; quer conquistar a liberdade e ser Senhor no seu próprio deserto”. Sim, o camelo vira um leão! É o espírito que, liberto, quer “ser senhor no seu próprio deserto”. Agora é ele que rugindo bravamente diz: “Eu quero”. É verdade que “criar valores novos é coisa que o leão ainda não pode; mas criar uma liberdade para a nova criação, isso pode o poder do leão”. Mas, pelo menos, na sua força e vigor ele pode sacudir para fora a carga que afligia o camelo. Dá-se, por fim, a última transformação, ou seja, o leão se converte em criança. Isso porque “a criança é a inocência, e o esquecimento, um novo começar, um brinquedo, uma roda que gira por si mesma, um primeiro movimento, uma santa afirmação”. Ela é o embrião do além-do-homem que ao crescer e desenvolver “quer conseguir o seu mundo”.

Para tanto, o além-do-homem é o astro que empreenderá em concretizar a transvaloração, a “travessia”. Nesse processo, tudo aquilo que o cristianismo estigmatizara outrora - o orgulho, o egoísmo, a riqueza, a vontade de poder, a sensualidade e a nobreza de espírito - retorna a modelar e inspirar a nova humanidade. Enquanto que a resignação, a docilidade e o servilismo do camelo, passam a ser sucedidos pela ação, pela inconformidade e pelo domínio. Para Nietzsche, a lamúria do resignado dará lugar ao grito do forte, da criança que está desenvolvendo. Dentro dessa proposta, encontramos a motivação de Nietzsche para anunciar que Deus está morto e afirmar seu desejo de destruição da consciência cristã, especialmente da perspectiva de vida centrada em Deus. Zaratustra fica surpreso ao saber que o velho eremita ainda acreditava em Deus e pergunta a si mesmo: “Será possível que este santo ancião ainda não tenha ouvido no seu bosque que *Deus já morreu?*” Conforme este pensamento de Nietzsche é necessário romper com as normas idealistas para um homem se tornar um além-do-homem. Assim, Nietzsche ataca a igreja, que segundo ele é o oposto de tudo que Jesus pregou. Ele vê na figura de Paulo a origem de uma reconfiguração das doutrinas de Jesus, tornando-as meramente em idéias de recompensa e castigo. Embora isso não desaprove necessariamente a existência de Deus, essa linha de pensamento nihilista mostra que a crença em Deus é contrária aos valores de realidade e de vida de Nietzsche. Sua lógica é que se você é um além-do-homem, não precisa de Deus. Por isso, “eu vos anuncio o super-homem”.

Assim, o além-do-homem, como descrito por Zaratustra, é aquele que está disposto a arriscar tudo em troca de uma elevação da humanidade. Ao contrário do “último homem”, cujo único desejo é seu próprio conforto, o além-do-homem é incapaz de criar qualquer coisa além de si mesmo. Isto deve sugerir que um além-do-homem é alguém que tem a capacidade de estabelecer seus próprios valores com o mundo em que vive sua própria vida. Isto significa que um além-do-homem pode afetar e influenciar as vidas de outros. Em outras palavras, um além-do-homem tem seus próprios valores, independente de outros, que afeta e domina a vida de outros, que não conseguem ter valores predeterminados, mas somente o instinto do rebanho. Como afirma Nietzsche: “Amo os do grande desprezo, porque são os do grande respeito, e dardos da aspiração pela outra margem” (NIETZSCHE, 1983, p. 227). O além-do-homem é essencialmente superior ao homem cristão. Ele

carrega nos seus ombros a liberdade e a capacidade de criar a partir da sua própria vontade. Assim, ele não pensa e nem anda conforme as massas e nem se permite uma moral de rebanho. Dentro da significação do além-do-homem Deleuze explica que

A palavra “*sobre-humano*”, por exemplo, que designa um tipo de perfeição absoluta, em oposição com o homem “moderno”, o homem “bom”, com os cristãos e outros niilistas, quando se encontra na boca de um Zaratustra, o destruidor da *moral*, toma um sentido que dá muito que pensar. Em quase toda parte, inocentemente, deram-lhe uma significação que o põe em contradição absoluta com os valores que foram afirmados pelo personagem de Zaratustra, quer dizer, que se fez dele o tipo “idealista” de uma espécie superior de homens, meio “santos”, meio “gênio”... (DELEUZE, 1985, p. 81).

Um além-do-homem é então alguém que tem uma vida que não é meramente viver cada dia sem nenhum significado, enquanto que nada no passado e no futuro é mais importante do que o presente, ou mais precisamente, o prazer e a felicidade está no presente, mas com uma finalidade para a própria humanidade.

O Super-homem está aberto para o mundo e suas vicissitudes; confia nos outros e na sorte; nele, os vícios fundamentais do desejo, do desejo de poder e do egoísmo são transformados em valores positivos; e ele está apaixonado pela terra, pelo seu próprio destino, e pela sua própria vida, e pronto a sacrificar essa vida pela... vida vivida por aqueles que estão abertos para o mundo e suas vicissitudes; que confiam nos outros e na sorte; nos quais os vícios fundamentais do desejo, do desejo de poder e do egoísmo são transformados... (STERN, 1982, p. 63).

Na visão de Nietzsche, um além-do-homem deve afetar a história indefinidamente. Ele se manterá entrelaçado com o mundo com as mentes das pessoas e afetará seus pensamentos e valores. Napoleão, o qual é altamente admirado por Nietzsche, é “o mais único e mais tardio dos homens, e com ele o problema encarnado *do ideal encarnado tal* – considere-se que o problema é esse: Napoleão, esta síntese de *inumano e sobre-humano*...” (NIETZSCHE, 2006a, p. 45). O general pode ser visto aqui como exemplo, uma vez que mudou e criou a ordem na Europa. O que ele fez afetou extremamente em como a Europa é hoje. Porém, não como um além-do-homem. “Ainda não houve nenhum super-homem. Nus, eu vi ambos, o maior e o menor dos homens: Por demais, ainda, se parecem um com o outro. Na verdade, também ao maior achei – demasiado humano” (NIETZSCHE,

1989, p. 107). Diante disso, conclui Lefranc que tanto Napoleão como outros, “constituem antes prefigurações, modelos por falta, do que exemplos do super-homem” (LEFRANC, 2007, p. 260).

Outra característica usada para descrever um além-do-homem originou em sua obra, *O Nascimento da Tragédia*²⁶. Neste livro, a noção de Apolo e os princípios de Dionísio são usados com respeito a sua análise da tragédia grega. São usados para descrever um dos princípios que os homens usam para pensar, dos quais conseqüentemente determinam as suas ações. O princípio de Apolo é o princípio da luz, da racionalidade, dos limites da ordem e da clareza, enquanto que Dionísio é o princípio da obscuridade, da irracionalidade, do colapso da ordem e dos limites. O Apolo vê um indivíduo como separado da outra realidade e aqui pode ser entendido como uma insensibilidade com a racionalidade. Por outro lado, Dionísio vê as coisas como um todo vivo onde alguém é uma parte de uma realidade maior. Apolo não envolve, conseqüentemente, nenhuma paixão ou emoção, mas pura razão com a ordem onde o Dionísio é apaixonado, dinâmico e imprevisível. Nietzsche acredita que um contrapeso dos dois princípios é essencial a fim ter alguns significados na vida. Parece ser muito afeiçoado da arte e viu que as obras artísticas, das pinturas, dos jogos, literatura ou música exibem um grande princípio de Dionísio na forma de criatividade. Em seu trabalho posterior, a importância do princípio Dionísio em viver uma vida com valores e significado é expressa claramente. Ele vê que o estado mais elevado atingível por um homem pode ser conseguido quando a vida é concebida nos termos da realização do ideal dionisíaco do além-do-homem. Isso significa que alguém deve realizar e aceitar sua própria natureza dionisíaca e usá-la apropriadamente.

Assim, parece que Nietzsche tratou a arte como algo mais elevado do que simplesmente ordinário, mais do que a lógica da massa convencional e a racionalidade tal como aquela na ciência. Ele admirou a criatividade e a beleza na arte acima de tudo. Uma pessoa que será vista por Nietzsche como um além-do-homem é mais provável ser um artista, o qual usa o princípio dionisíaco e a maneira de pensar e de sentir para criar os seus trabalhos os quais carregam a marca do

²⁶ Texto publicado em 1872.

indivíduo ou a sua interpretação particular do mundo. Seus valores podem ou não ser os mesmos que quaisquer outros, mas um bom artista deve combinar a criatividade com a sua percepção do mundo e da vida e, ao mesmo tempo, expressá-la bem em seu próprio trabalho.

Em comparação a Aristóteles que viu como estado mais desejável de uma pessoa o estado contemplativo do filósofo, Nietzsche viu nos filósofos tradicionais durante seu tempo como sendo as pessoas que não afetaram realmente a parte externa do mundo real e geralmente seus trabalhos filosóficos tradicionais eram meramente auto-confissões. Pode-se então ser visto que o seu valor está colocado à cima do conceito de Dionísio e, conseqüentemente, elogiou a civilização grega onde um pouco de criatividade ocorreu mais do que na sociedade atual. Nietzsche aceitou que Sócrates afetou a história extremamente, qual é a característica que Nietzsche avaliou. Entretanto, responsabilizou Sócrates pela sociedade e pela cultura ocidental que enfatizou o princípio de Apolo demasiadamente. Sócrates foi pensado como tendo ido longe demais defendendo a racionalidade. Viu mesmo que poderíamos usar o raciocínio em tudo de modo que as falhas da natureza pudessem ser corrigidas. É então o que é o sonho ocidental e a busca até agora através da ciência e da tecnologia. Esta é a visão que não aceita a limitação humana, esse homem é poderoso e não tem nenhum controle, mas coloca sempre os homens no alto de tudo. Em contraste, as opiniões de Nietzsche que um além-do-homem deve aceitar estas limitações e pode enfrentá-las no eterno retorno. Nietzsche deve ter sentido que a cultura ocidental tinha posto menos e menos significado sobre a criatividade e a paixão artística, que o poder mental e espiritual que criam a beleza na vida tem menos e poucos lugares na sociedade moderna.

A emoção é um dos atributos de Dionísio e é, também, uma das entidades que Nietzsche defendeu fortemente. Ele entende que a emoção é algo natural do ser humano. Por isso, qualquer tentativa de repressão ou supressão é psicologicamente desastrosa. Nisso reside uma das razões porque atacou o cristianismo, isto é, por seu valor tradicional que estabelece barreiras a emoção e ao impulso o que é visto por Nietzsche negativamente como autonegação. Ele discorda veementemente em qualquer ação que vise inibir e dificultar o ser humano em relação a sua própria natureza. Na verdade, um além-do-homem deve aceitar sua própria natureza e

direcionar sua energia de impulsos primitivos a atividade culturalmente mais elevada ou socialmente mais aceitável. Isto é exatamente o que deve acontecer a um bom artista ao criar seu trabalho de arte. Para ele, o Dionísio não é completamente escuro e mau como o oposto a Apolo o qual é associado com a luz e a razão. O Dionísio é visto de fato como natural, bom e mau apenas como algum ser humano ordinário. Ele está em cada natureza humana. Com um contrapeso direto com o Apolo e com o uso correto, uma explosão de criatividade é o resultado. Entretanto, é geralmente o caso que quando o princípio de Apolo mistura ao de Dionísio, ele tende a suprimir o Dionísio. Em conseqüência, o princípio Dionísio é expresso em uma maneira destrutiva. Basicamente, um além-do-homem deve ser capaz de controlar isto e direcionar o poder de Dionísio em algo criativo. Para Nietzsche, Dionísio é profundamente irracional melhor que negativa ou obstinadamente irracional.

Na época atual onde a ciência e a racionalidade são avaliadas em alta conta, parece ser difícil aceitar o lado negativo de ser racional desde que parece ser a razão a ferramenta de mais confiança em tratar e julgar o outro e as coisas. Sem ela, a sociedade pode ser caótica e demasiadamente desordenada diante de nenhum controle que é imposto, no irracional, àquele que não usa o princípio Dionísio de uma maneira produtiva. Entretanto, Nietzsche está correto em avaliar a beleza do produto criado fora do princípio de Dionísio e apontar que a mistura correta de Apolo e a vontade de Dionísio faz o mundo muito mais nobre, não no sentido luxurioso, mas no sentido estético. O mundo sem nenhuma paixão e emoção não será natural, e esta propriedade especial, entre outras, do ser humano que o difere de outros animais será perdida.

Nietzsche pode ou não considerar a si mesmo um além-do-homem, mas determinou certamente ser um meio ou uma ponte que traz para mais perto da realidade a emergência de um além-do-homem. Em sua visão, os homens não são nascidos iguais. Ele sempre enfatiza na diferença dos homens. Para Nietzsche, há somente alguns capazes e talentosos os quais se qualificam para ser um além-do-homem do seu ponto de vista. Conseqüentemente, geralmente não é percebido que um elitista está trazendo para baixo o valor do seu próprio pensamento. Uma questão que se pode levantar é se não estaria o filósofo assumindo o mesmo papel

do que cristianismo a que ele critica. Desta forma, pensamento de Nietzsche fornece algum espaço para algum tipo de diferenciação entre os homens que ultrapassa o aspecto estético. De fato, ele reconhece que o seu ideal não é necessariamente o ideal universal de todos. Cada um de nós valoriza coisas e valores diferentes e, conseqüentemente, seu além-do-homem não pode ser o mesmo que outro além-do-homem. Mas, seu pensamento incita para uma reavaliação de valores tradicionais como, a supressão da emoção, a total devoção do racionalismo. Um além-do-homem, na sua visão, não deve ser restringido pela tradição nem ser limitado pela convenção, mas tem os seus próprios valores independentes.

De tudo que está mostrado acima, podemos dizer que o além-do-homem de Nietzsche deve afetar a história indefinidamente, concebe a vida nos termos da realização de Dionísio e podemos desviar o princípio Dionísio em algo criativo. Com este tipo de atitude e a realização de sua própria limitação na vida, então capacita e enfrenta a vida, olha para trás com satisfação, realizando que todo o passado faça o que ele é hoje, e daqui sinta feliz se ele deve repetir em muito a mesma vida eternamente. Um além-do-homem deve então estar satisfeito com sua própria vida e apreciar cada bocado dela mesmo que alguma dela seja dolorosa e sofrível. Ele gasta cada dia de sua vida criando beleza, que afeta as mentes de outras pessoas através do tempo a fora, sabendo que sua vida tem valores e significados desde que sua existência da vontade de poder viverá indefinidamente.

Assim, expõe o filósofo o seu desafio de transição do “último homem” para o “além-do-homem”. Ele reconhece que essa travessia é extremamente perigosa. Mas, para Nietzsche o atravessar é preciso.

Essa perigosa travessia que conduz do animal ao além-do-homem só pode ser empreendida pelo homem moderno renunciando ao conformismo de sua mediocridade e auto-satisfação. Fixar o além-do-homem como alvo de sua nostalgia é uma tarefa à qual a humanidade só pode ser conduzida por intermédio dos dois outros ensinamentos de Zaratustra: a *vontade de poder* e o *eterno retorno* (GIACCOIA, 2000, p. 58).

2.1.2 A idéia de Nietzsche da vontade de poder

Esta idéia do além-do-homem concorda com outra de suas idéias mais significativas, a idéia da vontade de poder. Ele afirma que a vida é vontade de poder. Embora seja difícil dizer exatamente o que significou por esse termo, pode ser descrito como algo que é a base como o ser humano pensa, comporta e atua em todas as circunstâncias. Ele vê que o ser humano está em um esforço constante para extinguir seu próprio desejo. Isto é mostrado no contexto do poder usado para excluir desejos de outros que está em conflito ao seu, o poder que é usado para conseguir o que deseja. Uma coisa viva procura sempre descarregar sua força, não apenas para sobreviver, mas para poder; e este pode resultar às vezes em comportamento violento, o que é alegado por Nietzsche como intrínseco à natureza dos homens. Entretanto, a maneira da vontade pode ser diferente, construtiva ou destrutiva. Assim, talvez possa se afirmar então que em um além-do-homem a vontade de poder é para influenciar criativamente e dominar os pensamentos de outros, de geração a geração. Nesta maneira, sua existência e poder vive uniformemente depois que morre.

O que é então o que chamamos de nossa “vontade”, a qual Nietzsche era tão ligado? Em outras palavras, é a nossa autonomia, o nosso poder de escolha e de agir, a nossa finalidade e a nossa subjetividade. E isto é o completo oposto do que é passivo, desacoplado da objetividade associado à racionalidade, ou seja, aqueles milênios de contemplanções filosóficas sobre um suposto mundo imutável dualista que talvez não tenha atingido no total nada de útil a todos. Nietzsche entende que a prisão ao modelo metafísico por milênios privou a humanidade de viver sua vontade de poder e escreve:

Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo... Já a filosofia histórica... o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos. Salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica e que na base dessa contraposição está um erro da razão. [...] Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos... Não querem aprender que o homem veio a ser... Mas

tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas (NIETZSCHE, 2005, p. 15-16).

Diante disso, para o pensador, é imprescindível que o ser humano assuma, em um primeiro momento, uma postura de ruptura com a tradição metafísica de até então. Para que, definitivamente seja “liberto da fantasia transcendente de um além-do-mundo, com a qual ele entorpece a dor de sua finitude, tragédia de sua existência” (GIACOIA, 2000, p. 59). Modelo este, que supostamente ao impor seu sistema de valores, despreza a própria vida aqui e tudo que está ligada a ela e ao que o homem é. Esta negação, portanto, deve ser banida para que seja possível viver a vontade de poder. De outra forma, o homem permanece o “camelo”, sem, contudo, jamais vir a ser “criança”. Na essência da vontade de poder está o desejo pela vida.

Todavia, para que o homem moderno possa corresponder a esse desejo íntimo da vida e se colocar em sintonia com ela, é antes de tudo necessário que tenha se libertado daquele ressentimento que lhe foi inoculado pela tradição metafísica: o desprezo pela vida, pela terra, pelo mundo, pelo corpo, pelo vir-a-ser, por tudo aquilo que foi até agora caluniado em nome do “verdadeiro mundo” (GIACOIA, 2000, p. 59).

Outra postura, também imprescindível, é que o homem assuma, ao mesmo tempo, uma atitude de apropriação. Assim, deve ele apropriar da sua natureza de vontade de poder, a qual criativamente constrói os seus próprios valores.

Para que o homem moderno possa ainda criar para além dele mesmo, é necessário que se aproprie dessa natureza, ou seja, de sua vontade de poder. Somente desse modo poderá realizar aquilo que, por meio dele, constitui o fervoroso desejo da vida: superar-se a si mesma, rompendo a camisa-de-força em que a encerrou a moderna civilização ocidental – a rigidez da *autoconservação* a qualquer custo (GIACOIA, 2000, p. 59).

Essa vontade tão destacada na filosofia de Nietzsche é o que distingue o humano de máquinas, de animais reativos e daqueles “escravos” que podem apenas seguir as ordens de outros. É a nossa liberdade, a nossa capacidade de fazer e implementar as nossas próprias escolhas, em outras palavras desenvolver-se. A nossa "vontade" é o nosso poder de fazer tornar-se, de implementar os nossos

valores, mesmo diante da adversidade e da oposição. Assim, tem que lutar pela "vontade", pelo controle sobre a própria vida. E nisso reside à causa de conflitos e de progresso, do ódio e do amor. É a causa da 'humanidade' em toda a sua majestade e proibições.

A luta pela existência é apenas uma exceção, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida (NIETZSCHE, 2007c, p. 244).

Preservar a nossa vontade é um aspecto essencial do ser humano, de ser capaz de empregar aquelas aptidões humanas superiores, nossa criatividade, nossa imaginação, nossas habilidades. Mas para que fim? Aqui Nietzsche vai focar na criação de valores:

O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abandonado, ele julga: “o que me é prejudicial em si”, sabe-se como o único que empresta honra as coisas, que *cria valores*. Tudo que conhece de si, ele honra: uma semelhante moral é glorificação de si (NIETZSCHE, 2006c, p. 156).

Seria isto apenas “auto-glorificação”, como muitos comentadores têm afirmado? Para ampliar, ele usa o termo em relação a si mesmo. Nietzsche não tinha nada, além do desprezo pelos homens de sua época, àqueles fracos humanos “escravos” que negam a sua própria humanidade, que deixam ser intimidado, ser controlados por “mestres”, que esperam pacientemente ser dito o que devem fazer. A idéia aqui é de que as pessoas podem se recusar a assumir qualquer responsabilidade por suas próprias ações, ao mesmo tempo, exigir que outros assumam responsabilidades que por eles são totalmente rejeitadas. Esperar que esses “outros” humanos fortes assumam a responsabilidade, não apenas para os seus próprios comportamentos, mas àqueles que são estranhos também é absurdo, mesmo em princípio. A auto-proclamação de escravos invariavelmente os levam a obter aquilo que eles merecem na opinião de Nietzsche, se eles nunca escolherem a ajudar a si próprios! Nietzsche escreve: “A inclinação a se rebaixar, a deixar-se a

roubar, iludir, explorar, poderia ser o pudor de um deus entre os homens” (NIETZSCHE, 2006, p. 62).

No entanto, ele também afirma que todos os seres humanos devem “pensar bem” de si mesmos, eles devem a si mesmos a sua própria liberdade de ação, por que do contrário, eles transferem o seu direito de liberdade simplesmente a outros seres humanos. Certamente isso os torna “escravos”. Sua afirmação da necessidade de uma “reavaliação de todos os valores” então relaciona com os valores contrastantes impostos pelas pessoas de “fora” e entre aqueles que são relevantes para a própria pessoa internamente. Ele vê um grande contraste entre estes dois tipos de valores. O que nós somos como seres humanos são muito diferentes, na opinião de Nietzsche, o que todo o sistema tenta fazer é igualar. Neste sentido, vemos a alegria em que a criativa individualidade que mais tarde veio a ser proeminente em não religiosos.

2.1.3 A idéia de Nietzsche do eterno retorno

Completando a tríade do projeto de elevação do homem de Nietzsche está a idéia do eterno retorno. Para Nietzsche, o eterno retorno não é um pensamento fácil de ser estabelecido. Na verdade, se trata de pensamento mais pesado, com “o maior dos pesos”. É um pensamento difícil, duro de agarrar e conceptualizar. Na mente do filósofo o eterno retorno era um pensamento horrorizante, quase paralisante. Nietzsche escreve: “A *duração*, com um “em vão”, sem alvo ou fim, é o *mais paralisante* dos pensamentos” (NIETZSCHE, 1983, p. 383). E, em *A Gaia Ciência*, ele registra com mais exatidão e profundidade esse mesmo entendimento:

O maior dos pesos. – E se um dia, ou na noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais isolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta de existir será sempre

virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2007c, p. 230).

Embora possa haver alguma semelhança do pensamento do eterno retorno de Nietzsche com o pensamento de Schopenhauer, dos antigos gregos e de orientais, não tem a mesma significação e a sua origem não se encontra aqui. Ao dissertar sobre a origem da filosofia do eterno retorno de Nietzsche, Lefranc afirma que “o conceito do eterno retorno é plenamente original e não tem, propriamente falando, fontes” (LEFRANC, 2004, p. 305). O próprio Nietzsche declara que o pensamento do eterno retorno é fruto do seu ato, quase sempre solitário, de filosofar.

Contarei agora a história do Zarathustra. A concepção fundamental da obra, o *pensamento do eterno retorno*, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar, é de agosto de 1881: foi lançado em uma página com o subscrito: “seis mil pés acima do homem e do tempo”. Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana; detive-me junto a um impotente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei. Então veio-me esse pensamento (NIETZSCHE, 2007b, p. 82).

O eterno retorno é basicamente a teoria que há uma época infinita e um número finito de eventos, e eventualmente os eventos retornarão repetidas vezes infinitamente. Considera o mundo como um jogo de xadrez super complexo. Se os jogos de xadrez forem jogados um após outro para sempre, eventualmente um jogo estará repetido, desde que há somente um número finito de jogos possíveis, ele é o mesmo com o mundo; eventualmente os eventos retornarão na mesma ordem. O mundo é um eterno processo de vir a ser e de passar. O processo, entretanto, não tem nenhum começo ou fim. Eventualmente cada combinação da matéria e da energia será realizada e número repetido e infinito de vezes. É isso que Nietzsche quer dizer ao escrever:

Se o mundo *pode* ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centro de força – e toda outra representação permanece indeterminada e conseqüentemente *inutilizável* -, disso se segue que ele tem de passar por um número calculável de combinações, no grande jogo de dados de sua existência. Em um tempo infinito, cada combinação possível estaria alguma vez alcançada; mais ainda: estaria alcançada infinitas vezes. E como entre cada combinação e seu próximo retorno todas as combinações ainda possíveis teriam de estar transcorridas e cada uma dessas combinações condiciona a seqüência inteira das combinações da mesma série, com isso estaria provado um curso circular de séries absolutamente idênticas: o mundo como curso circular que infinitas vezes já se repetiu e que joga seu jogo *in infinitum* (NIETZSCHE, 1983, p. 396).

Nietzsche também parece ter aqui a resposta à vida que parece estar sofrendo. Sua resposta, a qual está expressa no mesmo livro de Zaratustra, é uma atitude para com a vida que ajuda alguém superar o sentimento de sua falta de sentido. Ele começa com a idéia de que a vida é um eterno retorno com nenhum começo e nenhum fim, mas uma repetição da mesma vida, repetidamente outra vez. Com todos os sofrimentos, infelicidades e falta de ação na vida, alguém pode sentir amaldiçoado e desamparado se ele inevitavelmente repetir a mesma vida com a mesma dor e alegria. Giacoia escreve que

Somente quando o sofrimento não for mais vivido como uma objeção contra a vida e um motivo para condená-la é que o homem poderá superar seu desejo de um além metafísico e seu rancor contra a passagem de tempo. Somente dessa maneira a totalidade da vida poderá ser assumida, sem acréscimo ou subtrações, com todas as suas misérias e êxtases firmemente encadeados entre si, pois eles se condicionam mutuamente e aquele que deseja, de fato, as venturas não pode amputar as dores do mundo (GIACCOIA, 2000, p. 59-60).

Entretanto, o ponto mais importante não pode ser se a vida é realmente um eterno retorno. Na verdade, embora não indicado explicitamente, o ponto importante é que um além-do-homem deve ver diferente tal que na mesma vida, há um momento em que rendemos a cada coisa diferente. Ele então o faz satisfeito e feliz em repetir a mesma vida repetidas vezes. Tem o sentimento da unidade da criação e da destruição, o bom e o mau prova o gosto da vida e pode dizer que a vida é boa mesmo que ela possa parecer terrível e questionável. Vê todas as ações passadas, tola ou sábia, accidental ou planejada, como a necessidade de tornar-se ele mesmo.

Conseqüentemente pode resgatar ele mesmo e assim, estar disposto a repetir a mesma vida. Alguns podem dizer que “eram” e “assim eu a quis” mesmo que saiba bem que alguém não pode querer voltar atrás e há muitas outras limitações na vida. Implica que viver uma vida de um além-do-homem é viver com o conhecimento do que já tem acontecido e constante reinterpretação de acordo com ele. Claramente, um além-do-homem é então alguém que pode, com apreciação, enfrentar a vida que pode assim parecer sofreguidão e absurda, sabendo que as condições de vida básicas não mudarão mesmo quando está no estado ideal de um além-do-homem.

Em um sentido, além-do-homem é sobre auto-superação. Envolve uma atitude para a vida em que alguém pode sentir desamparado e sentir que a vida é sem sentido. É sobre a maneira de tratar com a “verdade” não de maneira direta com regras como no racionalismo, mas mais como uma mistura sensível de umas aproximações indiretas mais complicadas. Porque comparou isto com ganhar o coração de uma mulher, aqueles que se aproximam desajeitada e diretamente limitarão à falha e daqui desanimado à esquerda. Quando comparado à visão kantiana da verdade, pode-se ver que vai encontrar diretamente uma absoluta verdade despida que pode levar a uma insatisfação com perguntas que permanecem sem respostas. Ao invés, Nietzsche sugeriu a maneira de lidar com o problema indo junto a ele e examinar como ele é. Alguém sentirá então satisfeito e feliz com a vida que pode ser assim questionável.

Retornar é precisamente o ser do devir, o uno do múltiplo, a necessidade do acaso. Assim, é preciso evitar fazer do eterno Retorno um *retorno do Mesmo*. Isto seria desconhecer a forma da transmutação e a mudança na relação fundamental. Porque o Mesmo não pré-existe ao diverso (salvo na categoria do niilismo). *Não é o mesmo que volta*, já que o voltar é a forma original do Mesmo, que apenas se diz do diverso, do múltiplo, do devir. O mesmo não volta, é o voltar apenas que é o mesmo daquilo que advém. (os grifos são do autor) (DELEUZE, 1985, p. 30).

Nietzsche acreditava que não havia nenhum estado final do universo; que o mundo está em um estado constante de fluxo, sempre mudando e se tornando: “Se o mundo teve um objetivo deve ter sido alcançado”. Não há nada permanente,

nenhuma duração, nenhum “uma vez para sempre”: “Que um estado de equilíbrio nunca é alcançado prova que não é possível”. Não somente faz o mundo jamais alcançar um estado final, ele evita um estado final. O eterno retorno não é uma teoria mecanicista. Nietzsche escreve, “o único fato fundamental, entretanto, é que [o mundo] não visa um estado final; e cada filosofia e hipótese científica (por exemplo, teoria mecanicista) que tão necessita um estado final são refutadas por este fato fundamental”. Em *A Gaia Ciência* Nietzsche escreve: “Guardemo-nos de crer também que o universo é uma máquina; certamente não foi construído com um objetivo, e usando a palavra “máquina” lhe conferimos demasiada honra” (NIETZSCHE, 2007c, p. 135).

Nietzsche agarra firme a idéia de que o mundo é um mundo de se tornar. Não há nenhum ser. Um mundo de ser é meramente um mundo das aparências. Todos os conceitos de ser, de unidade, de finalidade, e de ponto final são ilusões. Não há nenhuma verdade em ser. A crença em um mundo de ser é só uma consequência da religião e da filosofia. A única realidade está em tornar-se. Se houvesse ser, necessitaria um estado final, que fosse alcançado. Também, se tornar-se poderia passar em ser, então tornar-se tornaria desvalorizado. Nietzsche escreve, “mais estritamente: um deve não admitir nada que tem ser--porque então se tornar perderia seu valor e pareceria realmente sem sentido e supérfluo”. O valor do tornar-se permanece constante que não tem nenhum valor. Tornar-se pode não ser avaliado porque não há nenhuma coisa ou ser medida contra.

O tempo linear tem sido por algum tempo o conceito ordinário tradicional do tempo. Este conceito do tempo é um resultado do ensino de Aristóteles e do ensino Judaico-cristão. A maioria das teorias tradicionais do tempo compartilha da idéia que tudo está “no tempo”. Estar “no tempo” significa estar dentro de um processo irreversível em que as coisas são trazidas e chamadas à existência. O conceito cristão do tempo enfatiza um tempo “dirigido” com um começo, meio e um fim, e distinto passado, presente e futuro. A teoria nietzschiana do tempo não difere naquilo que para Nietzsche “não havia fim”. Não há nenhuma finalidade do tempo; o tempo é infinito. Não há também nenhum começo do tempo. O tempo de Nietzsche é como um estado cíclico, não linear, curvado dentro a um círculo.

Tempo não é “duração” com e “em vão”, tão pouco o momento é o principal “constituente” do tempo. Cada momento levanta-se e perece. O perecimento de um momento permite que o momento seguinte ressurgja. É importante compreender que para o momento “não há nenhum fim”. O perecimento de um momento não é um estado final. Os momentos não terminam a tempo porque permitem que outros momentos se levantem. Assim, Nietzsche entende que o momento é imortal, no que se produz o retorno. E, por causa deste momento, suporta o retorno.

A estrutura cíclica do processo é nascida do caos. É a Vontade de Poder que faz com que a estrutura cíclica do processo emirja. Este ciclo se dá através da passagem de um ponto elevado para um ponto baixo e pode ser encontrada em tudo. Cada dia há um ciclo com a aurora e o pôr do sol. Cada ano há um ciclo com a passagem das estações. Todas as coisas vivas seguem o mesmo ciclo durante todo o curso de suas vidas. Diariamente quando os seres humanos acordam cada manhã, consomem o alimento e a água, cansaço, sono, e acorda novamente para repetir o mesmo processo. Na escala de uma vida que começa com o ponto elevado das coisas vivas que são nascidas. Elas crescem, desenvolvem e amadurecem e se tornam adultas. Então, no ponto baixo, começam a deteriorar e a perecer eventualmente.

A fim de sustentar este pensamento do eterno retorno Nietzsche nos diz que devemos ganhar a liberdade da moralidade. Deve haver uma reavaliação de todos os valores.

Sustentar a idéia do retorno alguém necessita: liberdade da moralidade; novos meios de encontro ao fato da dor (dor concebida como uma ferramenta, como o pai do prazer; não há nenhuma consciência cumulativa de desagrado); a apreciação de todos os tipos da incerteza, experimentalismo, como um contrapeso a este fatalismo extremo; abolição do conceito de necessidade; a abolição da ‘vontade’; abolição do ‘conhecimento de si’ (NIETZSCHE, 1983, p. 387).

O mundo de Nietzsche é um “mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-si-próprio, do eternamente-destruir-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu para “além de bem e de mal”, sem alvo, se na felicidade do círculo não está um alvo” (NIETZSCHE, 1983, p. 397). O eterno retorno é determinante dentro

do projeto de superação defendido por Nietzsche. “O ensinamento que conduz a essa forma da superação é o eterno retorno do mesmo”. (GIACOIA, 2000, p. 60).

2.2 Paulo: um projeto para aqui e depois

Como já vimos, tanto o pensador quanto o pregador, partilham do entendimento de que o ser humano carrega um tipo de corrupção. Porém, a semelhança pára por aí. A corrupção, na perspectiva nietzschiana, é principalmente decorrente da ação opressora do poder criador humano através de uma manipulação fundamentada em idéias imaginárias pelo cristianismo: pecado, Deus, etc. Por outro lado, a corrupção, na ótica paulina, é resultado da presença do pecado que é essencialmente não corresponder com a vontade de Deus revelada. Esse estado de ser corrompido, segundo Paulo, é universal a partir do seu conceito do pecado. A sua proposta de superação do homem, sistematizada na sua epístola aos Romanos, pode ser sintetizada a partir de três conceitos fundamentais: justificação, santificação e glorificação. Isso harmoniza perfeitamente com o chamado cerne da teologia de Paulo. Thielman identifica na idéia da graça salvadora de Deus o cerne²⁷ do pensar de Paulo e escreve: “A graça de Deus para com as criaturas fracas e pecaminosas” (THIELMAN, 2007, p. 261s).

É comum entre os teólogos identificar a ação salvadora de Deus em três etapas. Essas etapas contribuem para a compreensão de todo do processo da proposta defendida pelo apóstolo Paulo. Ao escrever sobre a salvação, Julius Sturtz compartilha que

É evidente nas cartas paulinas que “ser salvo” compreende três tempos. O crente é salvo. Mesmo assim, enquanto está neste mundo o cristão vive “o processo de ser salvo”; ao morrer ele “alcançará a salvação plena” na presença de Deus. (STURZ, 2004, p.88).

²⁷ Para uma ampliação da discussão do que consiste o cerne da teologia de Paulo veja Thielman em sua Teologia do Novo Testamento, p. 261-278 onde ele apresenta os principais pensamentos em relação o cerne do pensamento de Paulo.

Em outras palavras, no “primeiro tempo somos salvos da *pena* do pecado (Romanos 8.1); no segundo, do *poder* do pecado (1 Coríntios 10.13), e no terceiro, seremos salvos da *presença* do pecado; estaremos para sempre com Deus (2 Coríntios 5.8)!²⁸” (STURTZ, 2004, p.89).

Isso evidencia, ao contrário do que Nietzsche entende, que o cristianismo de Paulo não é um adiar da vida para depois. O que não quer dizer que não possa ter havido na história interpretação que enfatizasse apenas este aspecto da proposta paulina. Neste caso, a maioria dos cristãos concordaria com Nietzsche. Assim, dentro desta proposta pode ser identificada uma circularidade única, sem repetição. Em outras palavras, entende o apóstolo que o homem vem de Deus e volta para Deus.

Portanto, o apóstolo dos gentios está interessado essencialmente, assim como Nietzsche, no que o homem pode e deve ser. Por isso, ele propõe ao homem basicamente uma transição ou uma superação para um estágio de libertação do pecado vivendo os valores de Deus aqui, vinculados a uma perspectiva de superação absoluta no futuro²⁹.

2.2.1 A idéia de Paulo da justificação

Na primeira etapa desse trabalho foi afirmado que Paulo compreende o homem, conforme o registro de Romanos 1-3, como tendo sido criado por Deus sem pecado, mas que se tornara pecador. Com isso, ele afirma que o homem é dependente de Deus e, ao mesmo tempo, está impossibilitado de atender

²⁸ Os itálicos são meus.

²⁹ Neste ponto a chamada teologia liberal é diferente da tradição evangélica reformada. Isso se dá porque a teologia liberal é uma reconstrução da teologia cristã a partir do pressuposto de que não existe uma esfera sobrenatural e miraculosa. Esta dependência do naturalismo filosófico não deixa lugar para a noção da vida depois da morte. Assim, a salvação se torna um processo que se refere apenas à vida presente, o existir atual. Desta forma, a salvação passa a ser a reconciliação entre a existência e a essência da pessoa. Consequentemente, não é uma questão moral, mas uma questão ontológica. Não é a reconciliação ética entre o Deus santo e a pessoa pecadora, mas a reconciliação do ser finito com o “fundamento do ser”. Os teólogos Rudolf Bultmann e Paul Tillich se enquadram nesta visão de teologia existencial.

plenamente o bem segundo Deus³⁰. Agora, a partir de Romanos 3.21 até o capítulo 8, ele passa a mostrar a proposta de Deus para a transição dessa condição do homem por meio da Justificação dos seus pecados, via o sacrifício de Cristo. Paulo vai dizer que Deus providenciou a cura para o mal intrínseco do homem. Deus prova que ele é amor e que quer desenvolver uma relação de intimidade com a sua criatura mesmo sendo pecadora, por meio de Cristo³¹. Marshall sintetiza a primeira parte de Romanos assim:

O pecado e a culpa universal foram adequadamente demonstrados. Do mesmo modo, a incapacidade universal para alguém ser justo diante de Deus foi afirmada. O caminho está preparado para a declaração central da epístola, a saber, que Deus agora revela uma justiça que vem por meio da fé em Jesus Cristo (MARSHALL, 2007, p. 268).

Paulo, de fato, prepara todo o cenário para a sua exposição sistematizada do evangelho fundamentado na necessidade universal do homem de receber a sua mensagem, como fator de esperança para a raça humana. Isso, porque o seu veredicto é que a raça humana é moralmente falida diante dos olhos de Deus, a quem, acredita Paulo, a humanidade deve submissão. Nesse sentido, tanto judeus como gentios, estão no mesmo nível. O que no pensamento de Nietzsche é apresentado completamente ao avesso à mensagem de Paulo. Para ele, tanto o pecado como Deus, não passa de criação, imaginação, devaneios humanos. Na sua lógica, visto que não há pecado, também não há necessidade de justificação. Na verdade, Nietzsche vai dizer que o homem perdeu tempo se sujeitando a valores externos e negando os seus próprios desejos e instintos. No *Anticristo* Nietzsche expõe objetivamente sua convicção oposta ao doutrinamento paulino.

Não se deve embelezar e ataviar o cristianismo: ele travou uma *guerra de morte* contra esse tipo *mais elevado* de homem, ele proscreeu todos os instintos fundamentais desse tipo, ele destilou desses instintos o mal, o homem mau – o ser forte como o tipicamente reprovável, o “réprobo”. O cristianismo tomou o partido de tudo que é fraco, baixo, malgrado, transformou em ideal aquilo que *contraria* os instintos de conservação da vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como *tentações* os valores supremos do espírito. O exemplo mais lastimável – a

³⁰ Essa é idéia principal apresentada por Paulo no livro de Romanos 1.18-3.20.

³¹ Confira Romanos 5.8.

corrupção de Pascal, que acreditava na corrupção de sua razão pelo pecado original, quando ela fora corrompida apenas por seu cristianismo! [...] Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada senão *causas imaginárias* (“Deus”, “alma”, “Eu”, “espírito”, “livre-arbítrio” – ou também “cativo”); nada senão *efeitos imaginários* (“pecado”, “salvação”, “graça”, “castigo”, “perdão dos pecados”) (NIETZSCHE, 2007a, p. 12 e 20).

Após a apresentação da condição humana, Paulo apresenta sua proposta de superação. Dentro da proposta de Paulo pode ser visto que a doutrina da justificação foi uma preocupação especial. Para ele, o âmago do cristianismo constitui na doutrina da justificação pela fé. Isso é evidenciado pelo número de ocorrências do verbo justificar. Conforme Packer, “das trinta e nove vezes das ocorrências no Novo Testamento vinte e nove aparecem nas epístolas ou nas palavras de Paulo” (PACKER, 194, p. 127). Mas, em que consiste a justificação que Paulo menciona e Nietzsche ignora? A maioria das definições dadas pelos teólogos vai indicar que a justificação é o ato de Deus que redime os pecados de homens culpados e que os reputa retos, por sua graça, mediante a fé em Cristo. O teólogo reformado inglês define assim:

Para Paulo, a justificação é o ato de divino de perdoar gratuitamente os pecados dos ímpios e de atribuir-lhes justiça, por sua graça, mediante a fé em Cristo, com base não em suas próprias obras, mas na justiça representativa, redentora, propiciatória e vicária do sangue derramado por Jesus Cristo em favor deles (PACKER, 1994, p. 127).

Na busca do entendimento do ensino de Paulo sobre a doutrina da justificação pela fé, é fundamental identificar em que base ela é fundamentada. Para Paulo a base para esse ato justificatório está não nos próprios feitos dos homens, mas nos feitos do representante obediente à “Lei”, que derramou seu sangue a favor deles, o Senhor Jesus³². Bruce em sua exposição sobre Paulo afirma que

Qualquer salvação que venha a haver para judeus e gentios, portanto tem de estar baseada não em realizações éticas, mas na graça de Deus. O que tanto judeus quanto gentios precisam, na verdade, é ter sua ficha limpa por um ato de anistia divina e ter a certeza da aceitação por Deus, não por mérito próprio, mas por misericórdia espontânea. O suprimento dessa necessidade Deus fez em Cristo. Graças à sua obra redentora, o ser humano pode se

³² Para fundamentar as partes desta definição, confira Romanos 3.23-26, 4.5-8 e 5.18.

encontrar “limpo” diante de Deus; Cristo lhe é apresentado no evangelho como alguém que, por seu auto-sacrício e morte, pagou totalmente pelos seus pecados. Dos benefícios dessa expiação é possível apropriar-se pela fé – e apenas pela fé. Assim, Deus, sem abandonar sua justiça pessoal, aceita todos os crentes em Jesus como justos aos seus olhos, não importa se são judeus ou gentios (BRUCE, 2003, p. 320).

Neste sentido, percebemos que um dos termos que mais caracteriza a pregação de Paulo é a Justificação. A idéia é de um pecador condenado diante de um tribunal, mas que é declarado inocente. Principalmente em Romanos 4.5-8 vemos que “justificar” significa perdoar, cobrir os pecados e não imputá-los. Justificação é uma palavra legal que tem referência a juízo e julgamento. Ela não significa fazer uma pessoa subjetivamente justa mais do que condenação significa fazer uma pessoa subjetivamente ímpia. Justificação é o veredicto da corte declarando ou pronunciando uma pessoa ser justa. No caso do veredicto de Deus, ele declara o pecador crente em Cristo ser justo, isso porque o Representante do pecador é justo. Ou, para colocar de outra forma, quando o pecador reivindica a justiça de Cristo como sua e a apresenta diante de Deus, o Juiz reconhece que a dívida foi paga, e o pecador é declarado justo diante da lei. Não é um mero perdão, uma declaração de não culpado. É uma imputação da justiça perfeita do próprio Cristo.

Nietzsche vê nessa lógica de Paulo uma saída para explicar a sua frustração em não conseguir cumprir a lei, o sentido da morte de Cristo e, por fim, justificar a existência do cristianismo. Nietzsche escreve sua crítica da proposta de superação do homem defendida por Paulo na sua obra *Aurora*, na sessão 68. Vejamos o que ele diz:

...esse povo (os judeus) que levou a imaginação da grandeza moral a um nível mais alto que qualquer outro, o único que chegou à criação de um Deus sagrado, juntamente com a idéia de que o pecado é uma ofensa a esta divindade. Paulo tornara-se o fanático defensor e guarda de honra desse Deus e da sua Lei [...] E então se deu conta de que ele próprio [...] não podia cumprir a Lei [...] que sua desenfreada ânsia de domínio era continuamente incitada a infringi-la, e que ele *tinha* de ceder a esse aguilhão. ...houve momentos em que disse a si próprio: “É tudo em vão! O tormento do não-cumprimento da Lei não pode ser superado”. E enfim surgiu-lhe o pensamento salvador, acompanhado de uma visão, como teria que ser com esse epilético: a ele, o furibundo zelador da Lei, totalmente

cansado dela no seu íntimo, apareceu-lhe em estrada solitária o Cristo, o rosto brilhando com a luz divina, e Paulo ouviu as palavras: “Por que me persegues?” O que ali se deu, no essencial, foi isto: sua *mente* ficou clara; “é *irracional*”, falou consigo, “perseguir justamente esse Cristo! Eis a escapatória, eis a vingança perfeita, eis aqui, somente aqui, o *destruidor da Lei!*” Doente da mais atormentada soberba, de repente sente-se restabelecido, o desespero moral se foi, pois a moral se foi, foi destruída – isto é, *cumprida*, lá na cruz! Até então, vira aquela morte vergonhosa como o principal argumento contra a “messianidade” de que falavam os seguidores da nova doutrina: e se ela fosse *necessária* para *abolir* a Lei? – As enormes conseqüências dessa idéia, dessa solução do enigma, revoltavam ante o seu olhar, ele se torna o mais feliz dos homens – o destino dos judeus, não, de todos os homens, parece-lhe atado a essa idéia, a esse instante de repentina iluminação, ele tem a idéia das idéias, a chave das chaves, a luz das luzes; em torno dele gira doravante a história! Pois ele é, a partir de então, aquele que ensina a *destruição da Lei!* Morrer para o mal – significa também morrer para a Lei; viver na carne – significa também viver na Lei! Haver-se se tornado um com Cristo – significa haver-se tornado com ele o destruído da Lei; ter morrido com ele – significa ter morrido para a Lei! Mesmo que ainda fosse possível pecar, não seria mais contra a Lei, “estou fora dela”. “Se eu agora abraçasse de novo a Lei e me submetesse a ela, tornaria Cristo cúmplice do pecado”; pois a Lei existia para que se pecasse, ela produzia sempre o pecado, como humores corrosivos geram a doença; Deus jamais teria decidido a morte de Cristo, se o cumprimento da Lei fosse possível sem esta morte; agora não apenas toda culpa foi levada, como a culpa em si foi destruída; agora a Lei está morta, agora a carnalidade em que ela habitava se acha morta (NIETZSCHE, 2004, p. 53).

Esse texto de Nietzsche revela de imediato que ele rejeitou o pensamento teológico de Paulo não por falta de compreensão, mas por crer que o conteúdo exposto pelo apóstolo era sem fundamentação. Assim, na sua crítica a fé cristã, expõe, ainda que geral, o conceito básico do pecado e da morte de Cristo. Porém, acreditou que toda essa doutrina não passou de um ato de esperteza a fim de fazer alguns ajustes para salvar o conceito de Lei e o fato da morte de Cristo. Talvez aqui, Nietzsche devesse no mínimo, reconhecer a genialidade de Paulo em desenvolver um sistema claro onde as peças se encaixam.

A justificação na mente do apóstolo, portanto, não é um ato de Deus dentro do pecador, mas é um ato de Deus fora do pecador. É o veredicto de Deus sobre ele. É um ato forense, declaratório. Ele não é baseado na santidade daquele que crê, mas na santidade daquele em quem o pecador crê. Neste sentido, se pode concluir que a aceitação de Deus do humano pecador depende do que Deus pensa

de Cristo, o representante, e não do homem. É interessante a explicação do tema dada por Dodd a partir do ponto de vista do pecador:

Confesso-me culpado, escravo de um hábito pecaminoso. Não obstante, repudio esta minha individualidade pecadora. Aceito o ato de Cristo, como representando-me a mim. Ele morreu para o pecado, faço meu o seu ato. Estou cravado com Cristo na cruz, e lanço-me confiante nos braços de Deus que Cristo me mostrou (DODD, 1891, p. 114).

O termo é forense, de tribunal, e seu sentido é o ato de declarar alguém justo. O problema é: como um culpado pode ser declarado inocente? Este foi o tema central da Reforma: a justificação pela fé. Na Reforma, a mensagem foi de que a justificação vem pela fé em Cristo. Justificação é o termo grego *dikáios*, que entre muitos significados têm os de tornar justo, tornar honrado³³. Em Cristo, ele transforma pecadores culpados em pessoas justas e honradas diante dele. Mas, como isso é possível? A declaração de Packer responde:

A única maneira pela qual a justificação pode ser justa é pela satisfação da lei, no que concerne aos indivíduos justificados. A lei, porém, impõe uma dupla exigência aos pecadores: requer a plena obediência deles aos seus preceitos, como criaturas de Deus, e também que eles como transgressores, suportem plenamente a sua penalidade. Como poderiam eles satisfazer essa dupla exigência? A resposta é que ela foi satisfeita pelo Senhor Jesus Cristo, que agiu em nome deles (PACKER, 1994, p. 129)

O tema da justificação pela fé foi o que mais impressionou³⁴ Lutero³⁵. Em sua leitura de Romanos 1.17³⁶ a palavra “justiça” teve um grande impacto na vida do reformador. Observe que Paulo não diz que o evangelho revela a misericórdia ou graça de Deus, mas a sua justiça. A doutrina da salvação pela fé é um ato de justiça de Deus, porque ninguém poderia ser salvo de outra maneira. Ao oferecer a

³³ Confira as passagens de Romanos 1.17, 2 Coríntios 5.21, Atos 13.39 e Romanos 5.9.

³⁴ Nietzsche pensava que a Reforma defendida por Lutero tinha como propulsor sua própria frustração em não alcançar o ideal eclesiástico. Ele afirma que “Lutero pode ter sentido algo semelhante, quando quis tornar-se, em seu monastério, o homem perfeito do ideal eclesiástico: e, de modo semelhante a Lutero que um dia começou a odiar o ideal eclesiástico, o papa, os santos e toda a clericalha, com ódio verdadeiramente mortal, tanto maior quanto menos podia reconhecê-lo – de modo semelhante sucedeu com Paulo ((NIETZSCHE, 2004, p. 54).

³⁵ Ver a obra do teólogo alemão Hans Joachim Iwan *A Justiça da Fé* publicada pela Editora Sinodal, 1977. Verificar, principalmente, a discussão a partir da página 61, onde ele aborda o tema da essência da justificação pela fé, doutrina básica da Reforma.

³⁶ “Porque no evangelho é revelada, de fé em fé, a justiça de Deus, como está escrito: Mas o justo viverá da fé”.

justificação pela fé em Cristo, Deus não está exibindo sua misericórdia, embora o oferecimento seja um ato de misericórdia, está exibindo sua justiça. Nesta observação, Lutero descobre que só pode ser feita individualmente, pessoa por pessoa. E, quando alguém descobre isto, que foi justificado porque creu, um mundo novo se abre diante de si. Quando o pecador crê, Deus revela sua justiça e o absolve da condenação.

Em Romanos 4 o apóstolo não somente declara que Deus justifica o ímpio (versículo 5), mas que Deus faz isto imputando a justiça ao que crê (versículos 3,5-7). No capítulo 5 Paulo mostra que a justiça que Deus imputa é “a justiça de um” (versículos 18,19). Agora, a palavra imputar não significa infundir. Ela simplesmente significa atribuir ao pecador o que ele não possui em si mesmo. Imputação não muda o objeto, mas muda o modo como o objeto é considerado. A suprema ilustração disto é o Calvário. Nossos pecados foram imputados a Cristo (2 Cor 5.19-21). Isto não o fez subjetivamente um pecador, mas mudou a forma como Deus o considerava. Teve uma influência decisiva na forma como a justiça o tratava.

Assim, a base sobre esse processo de justificação é pessoa de Jesus. Isso quer dizer que para Paulo a pessoa é salva por causa da obra de Cristo na cruz. Sendo assim, para entender bem a salvação temos que entender a pessoa e a morte na cruz de Jesus. A fé na pessoa e na obra de Jesus Cristo é vital para a salvação na proposta de Paulo. Sem a encarnação, vida, morte e ressurreição de Jesus, o cristianismo não teria sentido. Seria uma ética moralizante, mas sem bases sólidas. Isto porque o cristianismo não é uma ética religiosa nem uma cultura religiosa. É Cristo crucificado e ressurreto, poder de Deus para salvação de todo aquele que crê.

A realidade da cruz para o cristianismo de Paulo é fundamental. Não é sem motivo que a cruz é o símbolo que mais identifica o cristianismo. Embora, ela seja central à fé, o cristianismo fala dela como vergonha e dor. Isto porque se vê na cruz todo o peso e a seriedade do pecado. A cruz é uma demonstração pública de uma ação de Deus na história. Sobre esta questão de símbolos, Stott explica porque os cristãos primitivos preferiram a cruz a qualquer outro símbolo para justificar a sua fé:

Mas o peixe não permaneceu como símbolo cristão, sem dúvida porque a associação entre Jesus e o peixe era meramente acronímica (uma disposição fortuita de letras e não possuía nenhuma importância visual) [...] mas a escolha dos cristãos possuía uma explicação mais específica. Desejavam comemorar, como centro da compreensão que tinham de Jesus, não o seu nascimento nem a sua juventude, nem o seu ensino nem o seu serviço, nem a sua ressurreição nem o seu reino, nem a dádiva do Espírito, mas a sua morte e a sua crucificação (STOTT, 1991, p.14s).

Com essa perspectiva, a cruz passa a ser para o cristão motivo de glória e não de vergonha ou algo que deva renegar. Na ótica de Paulo, ela expressa a grandeza do amor de Deus pelo homem, o qual foi demonstrado publicamente apesar do pecado presente na existência humana. Ele afirma que “Deus demonstra seu amor por nós: Cristo morreu em nosso favor quando ainda éramos pecadores” (Rm 5.8). Assim, o motivo da cruz não foi fraqueza ou punição, mas uma prova do grande amor de Jesus. Certamente, como é de se esperar, Nietzsche tem um entendimento contrário ao ensino de Paulo acerca da crucificação. Não foi motivado por amor e nem pelos pecados dos outros. Ele morreu, diz o filósofo, porque “foi um criminoso político [...] Isto o levou à cruz: a prova disso é a inscrição na cruz. Ele morreu por *sua* culpa – falta qualquer razão para dizer, por mais que se tenha dito, que ele morreu pela culpa dos outros” (NIETZSCHE, 2007a, p. 34). Entretanto, os teólogos cristãos, continuam insistindo no amor como fator de motivação da morte na cruz com a finalidade de possibilitar o perdão dos pecados.

A teologia cristã pode seguramente ensinar que Cristo e sua cruz revelam o eterno amor de Deus pelo homem. Na realidade, a teologia cristã deve e afirma isso. Ela não pode viver sem sua afirmação. O cristianismo consiste em Cristo e no que ele fez pelos homens [...] A significação redentora de Cristo e sua missão baseia-se primariamente em *alguma coisa* que ele fez (CONNER, 1981, p. 78).

Assim, o cristianismo proposto por Paulo procura resolver o problema fundamental do homem: o pecado. Numa espécie de dualismo, o mal é vencido pelo bem. Isto é, o pecado é vencido pelo amor. A cruz elimina o problema do pecado ao declarar a vitória de Jesus Cristo, a solução de Deus. Desse modo, o cristianismo declara a mensagem de que Deus fez algo em Jesus que era completamente impossível ao homem. Agora, não há mais abismo após a cruz porque por meio dela o problema da separação entre Deus e o homem encontra

solução. Paulo diz: “mas, no presente, demonstrou a sua justiça, a fim de ser justo e justificador daquele que tem fé em Jesus” (Rm 3.26). Portanto, Deus é justo e também é o justificador.

O versículo citado acima afirma que a justificação se dá por meio da fé, que Deus é “justificador daquele que tem fé em Jesus”. Isso nos informa que na mente do apóstolo a justificação se dá exclusivamente por meio da fé. Assim, fica claro que a fé não é a base, mas o meio. A explicação dada por Packer é esclarecedora.

Paulo diz que a fé em Cristo é o meio através do qual a retidão é recebida e a justificação é outorgada. Pecadores são justificados “por” ou “através” da fé. A fé não é a base da justificação; se fosse, a fé tornar-se-ia uma obra meritória, e Paulo não teria sido capaz de descrever o crente como aquele “não trabalha, porém crê” (Romanos 4.5) (PACKER, 1994, p. 130).

2.2.2 A idéia de Paulo da Santificação

Diferente da justificação que aponta para o tempo passado da salvação, a santificação aponta para o presente. Diz respeito à nova vida do indivíduo após a sua união com Cristo. O ensino da santificação em Paulo parte da idéia que o indivíduo que abraça a obra de Cristo pela fé morreu juntamente com ele na cruz para o pecado. Sendo assim, a sua vida deve ser direcionada para Deus no tempo presente. Escrevendo aos Gálatas, Paulo define sua vida presente assim: “Fui crucificado com Cristo. Assim, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim. A vida que agora vivo no corpo, vivo-a pela fé no filho de Deus, que me amou e se entregou por mim” (Gl 2.20). Com isso, entende-se que a realidade da justificação é a causa da dinâmica da santificação. Também, a doutrina da justificação imputada fundamenta toda ação ética do cristão.

Em que consiste a idéia de Paulo de santificação? Antes de responder essa questão, entendo ser proveitoso considerar os termos bíblicos relacionados à idéia da santificação. O Antigo Testamento³⁷ usa três termos ao tratar do assunto de santificação: *qadosh* (santo), *qadash* (santificar) e *qodesh* (santidade). Estes termos

³⁷ Para um tratamento específico dessas palavras confira o *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, 1998.

aparecem quase mil vezes no Antigo Testamento, sendo que a maior parte está no Pentateuco. *Qadash* tem a idéia de “cortar”, “tirar de algum lugar”. Os usos mais antigos, registrados em papiros, se ligam ao serviço dos operários cortando em pedreiras blocos de pedra. Por isto, muitos definem santidade como sendo “separação”. Mas ninguém corta bloco de pedras apenas para separá-los da pedreira. Eles são cortados para terem uma utilidade. Esta compreensão de apenas separar faria da santidade um conceito negativo, isolacionista. Mas se seguirmos o significado da palavra veremos que santidade não é se isolar de outras pessoas, mas estar em outra esfera de vida. O bloco de pedra não deixa de ser bloco de pedra, mas está em outro lugar. Saiu de onde estava e tem um propósito agora.

O Novo Testamento³⁸, por sua vez, emprega, costumeiramente, entre outros termos, *hágios* (santo) e *hagiádzo* (santificar) como os termos mais comuns para a idéia mostrada no Antigo Testamento. A idéia é de algo ligado à divindade, já sendo usado no grego comum para os deuses do paganismo. A idéia é de respeito, mas também o temor de alguma maldição. Usava-se para algo acima da esfera humana. Ser santo é estar acima da esfera do mundo, a partir de uma relação de lealdade a Deus. 1 João 2.15-16 ilustra bem esta verdade. Packer comenta que

A santidade consiste em manter-se leal a Deus e viver uma vida que exiba diante dos outros as qualidades de fidelidade, gentileza, boa vontade, afabilidade, paciência e retidão, segundo o modelo que Deus revela destas qualidades, em seu admirável relacionamento conosco. ...a santidade não é um sentimento nem uma experiência, e, sim, uma qualidade de vida, segundo a qual o caráter do Pai e do Filho é refletido na conduta e na aparência pessoal de crente (PACKER, 1994, p. 160).

Feito isso, podemos pensar agora numa definição da santificação ensinada por Paulo. Grudem entende que a “*Santificação é a obra progressiva de Deus e do homem que nos torna mais e mais livres do pecado e iguais a Cristo*”³⁹ (GRUDEM, 2001, p. 359). Berkof define como sendo “a graciosa e contínua operação do Espírito Santo pela qual ele liberta o pecador justificado da corrupção do pecado, renova toda a sua natureza à imagem de Deus, e o capacita para praticar boas obras” (apud FERREIRA & MYATT, 2007, p. 870). Ambos reconhecem que a santificação é uma

³⁸ Para um tratamento específico confira o *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 1985.

³⁹ O itálico é de Grudem.

obra realizada por Deus e contínua. Nesse sentido é diferente da justificação que acontece uma única vez. Também, é notável que tanto Grudem como Berkof aceitam a idéia de que a santificação produz uma capacitação ética.

Quando Paulo diz que Cristo vive nele (Gl 2.20) está dando um exemplo do que é santificação. Conforme sua declaração nesse texto, a santificação é cada vez mais Cristo naquele que crê e cada vez menos o eu em si. Quanto mais de Deus houver na vida, quanto mais de Cristo, mais santidade haverá. Desta forma, a santificação pode ser definida como uma identificação com Cristo.

Embora Paulo diga que seus leitores tinham sido “libertados do pecado” (Romanos 6.18), e que eles estavam “mortos para o pecado, mas vivos para Deus em Cristo Jesus” (Rm 6.11), ele reconhece que o pecado permanece em suas vidas, de forma que lhes diz que não deixem o pecado reinar nem ofereçam os membros do seu corpo ao pecado (cf. Rms 6.12,13). Assim, o capítulo 6 de Romanos consiste na parte principal no tratamento do tema da santificação na teologia paulina. A preocupação do apóstolo aqui consiste em mostrar que “a justificação possui implicações morais inevitáveis, e pensar em aceitá-las sem ao mesmo tempo esforçar-se por adquirir domínio sobre a santificação, seria despropósito irreverente” (CRANFIELD, 2004, p. 126). Por isso, a palavra santificação é a chave dessa sessão de Romanos. Marsshal em sua Teologia do Novo Testamento concorda com o mesmo entendimento de Cranfield de que a santidade é a implicação direta da justificação.

O resultado da crença em Cristo é que as pessoas são libertadas do poder do pecado, podendo ser consideradas “mortas” para a sua autoridade sobre elas exercida, e estão agora livres para obedecer a Deus (Rm 6.19-23). A liberdade do crente não é a liberdade no sentido de uma permissão ou autorização para fazer o que lhe convém, antes, é uma libertação do poder do pecado, de forma que o fiel tenha o potencial de se tornar obediente a Deus [...] Nesse ponto de Romanos, os crentes são considerados como os que morreram com Cristo, sendo, portanto o povo que caminha pelo Espírito, e, no entanto, eles precisam ser ordenados a não se render ao pecado e lembrados de que não devem seguir a carne, mas o Espírito (Rm 6.13; 8.12-13) (MARSHAL, 2007, p. 287).

Embora a obra do Espírito Santo em auxiliar na santificação aquele que crê em Cristo não seja referida em Romanos 6, não significa que esse processo seja alcançado pelo esforço humano ou por uma simples mentalização de novos valores. Sobre a presença ativa do Espírito Paulo vai tratar em Romanos 8. No entanto, o que se estabelece é que sem a ação do Espírito não há santificação. Isso revela a graciousidade de Deus em pedir algo daquele que crê e, ao mesmo tempo, capacitá-lo a alcançá-lo. O escritor F. F. Bruce reconhece como é determinante a participação do Espírito e escreve:

O Espírito concede uma nova força, que triunfa sobre as antigas propensões pecaminosas; o Espírito sustenta a nova vida em Cristo em ser ação, aqui e agora, assim como em um dia futuro transformará a mortalidade do atual corpo dos crentes em imortalidade. O Espírito, dirigindo a vida dos crentes, capacita-os a viver como filhos de Deus nascidos livres; é ele que os faz chamar espontaneamente Deus de Pai (BRUCE, 2003, p. 323).

Nada disso que tem sido ensinado por Paulo sobre a santificação tem valor para Nietzsche. Ele está convencido que tanto o “pecado” como “Deus” são criações do cristianismo, assim, a sua palavra de ordem é: exclusão. A conceptualização da santificação depende essencialmente do conceito do “pecado” e do conceito de um “Deus sagrado”. Enquanto que para Nietzsche é determinante excluir os dois conceitos, “pecado” e “Deus”; já, de modo contrário, para o doutrinamento de Paulo é fundamental sustentá-los. A negação desses conceitos cristãos torna para o filósofo a verdadeira boa nova. Ele escreve em o *Anticristo*:

Não se acha, em toda a psicologia do “evangelho”, o conceito de culpa e castigo; nem o conceito de recompensa. O “pecado”, qualquer relação distanciada entre Deus e homem, está abolido – *justamente isso é a “boa nova”*. A beatitude não é prometida, não é ligada a condições: é a *única* realidade – o resto é signo para dela falar... (NIETZSCHE, 2007a, p. 40).

Quando ele afirma não haver “o conceito de culpa e castigo; nem o conceito de recompensa” na psicologia do evangelho, está apenas emitindo sua opinião e não fazendo uma exegese do evangelho. Ele quer apenas validar seu enunciado através da negação de outro. Assim, envolver nesse processo de santificação para Nietzsche é negar a própria “vida”, os “instintos”; já que o pecado é criação do

cristianismo para exercer domínio nas pessoas, exaltar “os fracos” e silenciar “os fortes”.

A santidade comunicada por Paulo tem como base a santidade de Deus. Tanto o Antigo Testamento como o Novo Testamento declara que Deus é santo⁴⁰. A declaração não significa que ele seja isolado, mas indica que ele é diferente. Ele se envolve com as pessoas e sua santidade está relacionada com seu caráter. Assim como ele é santo, aquele que se propõe segui-lo deve ser santo. Está presente a idéia da transcendência de Deus. Também, mostra que há uma distância entre ele e o homem pecador. Neste sentido, a santidade é a própria divindade de Deus, o que o distingue da humanidade. De fato, toda a teologia de Paulo é dependente da santidade de Deus. Nietzsche afirma que o povo judeu foi o responsável direto pela “criação de um Deus sagrado, juntamente com a idéia de que o pecado é uma ofensa a essa divindade” (NIETZSCHE, 2004, p. 53). As palavras de Packer esclarecem as implicações de crer em um Deus santo.

“Santo” é o vocábulo que a Bíblia usa para exprimir tudo quanto é distintivo e transcendente na natureza e no caráter revelado do Criador, tudo quanto nos mostra a infinita distância que há entre Ele e nós. Nesse sentido, santidade significa, mui compreensivelmente, a “deidade” de Deus, tudo quanto O distingue da nossa humanidade. [...] Quando Deus é chamado de “santo”, a idéia transmitida é a de deidade, e, mais particularmente, daquelas qualidades da deidade que assinalam a infinita superioridade do triúno Jeová em relação à humanidade. Esse termo mostra Deus acima e à parte dos homens, um tipo diferente de ser, o qual vive em um nível superior de existência. Enfoca a atenção, sobretudo em Deus, tornando-O o apropriado objeto de nossa admiração, adoração e temor reverente; isso serve para lembrar, às suas criaturas humanas, quão diferentes de Deus elas realmente são (PACKER, 1994, p. 157).

Dentro da perspectiva paulina a santidade ou santificação é vista como tendo dois aspectos: um posicional e, outro, processual. Isto significa que aquele que está em Cristo é santo e está se santificando. Isto é, sua posição é de santo, mas o processo de santificação está em andamento. Este primeiro aspecto é uma obra exclusiva de Deus.

⁴⁰ Para exemplificar confira Levítico 19.2 e 1 Pedro 1.13.

Nesse sentido, Deus santifica os pecadores de uma vez e para sempre, quando os traz a Si, separando-os do mundo, livrando-os de Satanás e do pecado, e recebendo-os em seu companheirismo. [...] Segundo esse ponto de vista, a santificação é um benefício recebido de uma vez para sempre, [...] mediante a fé em Cristo (At 26.18), e para o qual o crente pode olhar como um acontecimento que o NT refere-se ao crente como “santo” (no grego, *hagios*), por ter sido “santificado em Cristo Jesus”, no sentido explicado (1 Co 1.2). O NT não diz que os crentes devem ter vidas santas a fim de se tornarem santos; ao invés disso, ensina que os crentes, por serem santos, devem viver vidas santas! Esse, pois, é o primeiro e fundamental aspecto do dom divino da santificação (PACKER, 1994, p. 162s).

O segundo aspecto desse dom é progressivo. Este aponta para caminhada onde o indivíduo experimenta gradativamente um processo de identificação com Cristo, como Paulo escreve aos Romanos: “Pois aqueles que de antemão conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos” (Rm 8.29). Neste aspecto a pessoa tem participação, uma espécie de cooperação.

Nesse sentido, a santificação é a obra graciosa do Espírito Santo no crente, durante toda a sua vida terrena, mediante a qual ele cresce na graça (1 Pd 2.2; 2 Pd 3.18; Ef 4.14, 15) e é gradativamente transformado em sua mente, em seu coração e em sua vida, segundo a imagem do Senhor Jesus Cristo (Rm 12.2; 2 Co 3.18; Ef 4.23, 24; Cl 3.10). O verbo “santificar” é claramente usado com essa aplicação em João 17.17, 1 Tessalonicenses 5.23 e Efésios 5.26 (PACKER, 1994, p. 163).

Enquanto que o aspecto posicional aponta para uma obra de Deus, o aspecto processual indica uma parceria entre Deus e o homem. O segundo aspecto é descrito no Novo Testamento por dois ângulos: negativo e positivo. O ângulo negativo se refere àquelas coisas que o indivíduo em Cristo precisa romper. Isto significa que certas atitudes e determinados comportamentos não são compatíveis com o caráter cristão. É que a conversão, como ensinada por Paulo, transporta o indivíduo de uma condição de vida para outra, mudando o seu interior e, conseqüentemente, as suas atitudes. Isso porque a santificação é o progresso na vida cristã. Após o rompimento com o erro e com o pecado, o fiel deve entender e buscar a santificação pelo seu ângulo positivo. Isto envolve buscar os valores revelados por Deus na Palavra. A santificação é uma luta contra o pecado, que só pode ser bem sucedida se antecedida por uma submissão a Deus. Paulo escreve no capítulo 6 de Romanos:

¹⁰ Porque morrendo, ele morreu para o pecado uma vez por todas; mas vivendo, vive para Deus. ¹¹ Da mesma forma, considerem-se mortos para o pecado, mas vivos para Deus, em Cristo Jesus. ¹² Portanto, não permitam que o pecado continue dominando os seus corpos mortais, fazendo que vocês obedeçam aos seus desejos. ¹³ Não ofereçam os membros do corpo de vocês ao pecado, como instrumentos de injustiça; antes ofereçam-se a Deus como quem voltou da morte para a vida; e ofereçam os membros do corpo de vocês a ele, como instrumentos de justiça. ¹⁷ Mas, graças a Deus, porque, embora vocês tenham sido escravos do pecado, passaram a obedecer de coração à forma de ensino que lhes foi transmitida. ¹⁸ Vocês foram libertados do pecado e tornaram escravos da justiça. ¹⁹ ... Assim como vocês ofereceram os membros do seu corpo em escravidão à impureza e à maldade que leva à maldade, ofereçam-nos agora em escravidão a justiça que leva à santidade. ²⁰ Quando vocês eram escravos do pecado, estavam livres da justiça. ²² Mas agora que vocês foram libertados do pecado e se tornaram escravos de Deus, o fruto que colhem leva à santidade, e o seu fim é a vida eterna (Romanos 6).

Paulo enfatiza que o sujeito é ativo no processo de santificação, ou seja, tem participação. Não há no entendimento do apóstolo uma total passividade. A parte que cabe ao indivíduo começa com uma oferta pessoal a Deus (Rm 6.13,19). O texto de Romanos 12.1-2 vem corroborar isto, lembrando que “corpos” é o grego *sôma*, que é mais que o corpo físico, designando toda a personalidade da pessoa. A santificação, portanto, significa dar toda a personalidade a Deus: pensamentos, bens, talentos, a vida, etc. Quando se deixa o Espírito Santo agir na vida e mortifica as obras do corpo, o indivíduo então tem a vida abundante (Rm 8.13). Neste sentido, a santificação é a parte da salvação que a pessoa desenvolve (Fp 2.12-13).

Nessa obra santificadora, Deus requer a nossa cooperação, ao mesmo tempo em que “efetua em vós [nós] tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade” (Fp 2.13). Ele nos convida a “mortificar-nos” os nossos pecados (matá-los), por meio do Espírito (Rm 8.13; Cl 3.5) e a dedicarmos-nos à prática das “boas obras”, que as porções éticas do Novo Testamento prescrevem com detalhes (PACKER, 1994, p. 163).

Nietzsche atribui à crença em outra vida e a idéia de um Deus punitivo e recompensador o fator que leva o “fraco” a buscar a santidade. Diante desse conceito, o indivíduo tomado pelo medo, nega seus instintos naturais e anula seu poder criativo. Ele vê nos cristãos pessoas que negam a vida. A esta crítica Packer dá a seguinte resposta:

As pessoas santas não menosprezam as coisas boas deste mundo, como se Deus não as tivesse feito nem as tivesse provido para eles (a crença maniqueísta, que diz que as coisas materiais são más em si mesmas, não faz parte da santidade); mas recusam deixar-se escravizar por elas (PACKER, 1994, p. 161).

Portanto, “a santidade envolve tanto a fé como o esforço pessoal, de nada adiantando o esforço sem a fé, ou a fé sem esforço. Quanto a isso, é importante conservar o equilíbrio; e isso nem sempre tem acontecido” (PACKER, 1994, p. 163).

2.2.3 A idéia de Paulo da glorificação

O projeto de superação proposto por Paulo culmina no que é chamado pelos teólogos de glorificação. A glorificação aponta para o estágio final do indivíduo. Na visão de Paulo o processo do devir se encerra com a vida após a morte. Enquanto que o projeto de Nietzsche consiste no indivíduo encontrar esperança na possibilidade de repetição dos eventos sucessivamente e a virtude está em querer que eles se repitam, ou seja, o eterno retorno do mesmo. Essa doutrina de Paulo depende do conceito de vida após a morte o que, o filósofo nega de modo contundente.

Entretanto, a realidade da morte não é estranha ao pensador e nem ao pregador. Tanto Paulo como Nietzsche, trabalhou seus projetos considerando a morte como uma realidade. Em Nietzsche a morte faz parte do processo natural da vida, enquanto que em Paulo ela é o resultado da entrada do pecado. Outra diferença reside no fato de que em Paulo é notável a crença na vida após a morte e Nietzsche, além de negá-la, ensinava que apenas os eventos se repetem sucessivamente. Enfim, ambos entendem que a experiência da morte aguarda cada pessoa no final da sua jornada. Na realidade, é a única certeza que se tem na vida. Segundo Kierkegaard, “o homem nasce para morrer e começa a morrer quando nasce”. Com ele concorda Heidegger: “A morte é a maneira de ser que a realidade humana assume desde que passa a existir. Tão logo um homem começa a viver, já é suficientemente velho para morrer” (AUBERT, 1995, p. 11). A morte é o mais temido adversário da humanidade. Enfrentá-la tem sido motivo de muitas cogitações. Epicuro, filósofo grego materialista, disse: “A morte não nos concerne,

pois enquanto vivemos a morte não está aqui. E quando ela chega, nós não estamos mais vivos” (apud GAARDER, 1998, p. 143). O teólogo reformado Berkhof explica nestes termos:

A morte não é a cessação da existência, mas uma separação das relações naturais da vida. A vida e a morte não estão opostas uma à outra como existência e não-existência. É impossível dizer com exatidão o que é a morte. Falamos dela como cessação da vida física, mas logo surge a pergunta: Que é a vida? E não temos resposta. Não sabemos o que é a vida em sua essência, mas a conhecemos em suas relações e ações. E a experiência nos ensina que onde estas se separam e cessam, entra a morte. A morte significa um rompimento nas relações naturais da vida (apud URETA, 1995, p. 217).

Essa cessação nas relações destacada por Berkhof não é o ponto final do projeto de Paulo. A etapa seguinte da sua proposta está o conceito de ressurreição. O pensamento da ressurreição está diretamente ligado a idéia da glorificação para o apóstolo. Na verdade, Paulo desenvolve seus conceitos tendo como fundamento a ressurreição do espírito e do corpo. Diferente dos saduceus⁴¹, o mais influente partido entre os judeus, que negavam a ressurreição dos mortos, a existência dos anjos, as recompensas além desta vida, tanto como castigos como bênçãos, e a sobrevivência da alma, a partir da revelação contida no Pentateuco, sua única regra de fé. Nesse sentido, há uma identificação com o pensamento de Nietzsche.

Entre os gregos prevalecia a idéia de que o que constituía a parte essencial do ser era a alma, para alguns o corpo era uma mera prisão. Em razão disso, quando Paulo esteve em Atenas pregando no Areópago foi ridicularizado ao tratar da ressurreição do corpo. Lucas registra o ocorrido assim: “Quando ouviram sobre a ressurreição dos mortos, alguns deles zombaram, e outros disseram: ‘A esse respeito nós o ouviremos outra vez’” (At 17.32). Este conceito grego da superioridade da alma sobre o corpo, do espiritual sobre o material, foi a base de interpretações e ensinamentos contrários ao pensamento de Paulo durante os primeiros séculos de vida da igreja, nas diferentes manifestações do gnosticismo que se separou da ortodoxia da fé cristã.

⁴¹ Mateus 22.23.

Ao contrário dos saduceus e dos gregos, a ressurreição do corpo ocupa espaço importante na doutrina paulina. Ele afirma que Deus não deixará o corpo morto daquele que está “em Cristo” na sepultura definitivamente. Ele afirma que quando Cristo redimiu o homem não redimiu apenas espírito, redimiu a pessoa integral, o que inclui a redenção do corpo. Nesta perspectiva, a aplicação da obra redentora de Cristo só é completa quando o corpo é plenamente liberto dos efeitos da queda e levado a condição de perfeição, a qual e para a qual Deus o criou. Conforme o pregador essa redenção do corpo ocorrerá na ocasião do retorno⁴² do Senhor Jesus Cristo, quando ele ressuscitará os mortos. Essa bendita esperança da ressurreição está fundamentada na realidade da própria ressurreição de Jesus.

Há ressurreição de mortos porque Cristo ressuscitou, e porque Cristo ressuscitou, transformou-se nas “primícias” dos que “são de Cristo. A ressurreição de Cristo foi a fonte de esperança e o fundamento da certeza dos cristãos do Novo Testamento (URETA, 1995, p. 327).

Enquanto essa ressurreição do corpo na se concretiza, o existir presente é alimentado e marcado por essa esperança. Totalmente contrário a Paulo Nietzsche vai dizer que esta esperança nega a própria vida presente, uma vez que é totalmente voltada para um tempo irreal, usado pelo cristianismo para manipular. Mas, Paulo diz que “gememos interiormente, esperando ansiosamente nossa adoção como filhos, a redenção do nosso corpo. Pois nessa esperança fomos salvos” (Rm 8.23-24). Na visão do apóstolo o corpo não é mau, ele é importante e a ressurreição demonstra isso. Para ele esse estágio, onde o indivíduo recebe o corpo ressuscitado, é o estado de glorificação. Será nessa condição futura que o indivíduo irá participar da própria glória de Cristo (cf. Rm 8.17). A glorificação é, portanto, no doutrinamento do apóstolo, o último estágio do seu projeto de superação do homem. Numa espécie de síntese ele escreve: “E aos que predestinou, também chamou; aos que chamou, também justificou; aos que justificou, também glorificou” (Rm 8.30).

Diante do exposto, a definição dada por Grudem sintetiza o conceito de glorificação da proposta revelada nos escritos paulino:

A glorificação é o passo final na aplicação da redenção. Ela acontecerá quando Cristo retornar e ressuscitar dentre os mortos os corpos de todos os crentes de todas as épocas que morreram e

⁴² 1 Tessalonicenses 4.13-18.

*reuni-los às respectivas almas, e mudar os corpos de todos os crentes que permanecerem vivos, dando assim a todos os crentes ao mesmo tempo um corpo ressuscitado perfeito igual ao seu*⁴³
(GRUDEM, 2001, p.394).

A definição de Grudem engloba os aspectos principais da idéia de glorificação ensinada por Paulo. O fato de destaque é a indicação de uma condição onde os corpos experimentarão uma transformação na sua essência. Um tipo de adaptação para sua nova realidade de vida. Podemos encontrar nos escritos de Paulo as razões principais para este estágio no plano divino da glorificação. O texto mais importante do autor bíblico concernente a glorificação ou ressurreição do corpo é 1 Coríntios 15.12-58. Paulo diz: “Pois da mesma forma como em Adão todos morrem, em Cristo todos serão vivificados. Mas cada um por sua vez: Cristo, o primeiro; depois, quando ele vier, os que lhe pertencem” (1 Cor 15.22,23). Aqui Paulo estabelece uma ordem para o acontecimento da ressurreição: primeiro foi Cristo e depois os mortos.

No decorrer da passagem bíblica Paulo discute a natureza da ressurreição do corpo em alguns detalhes nos versículos 35-50, e conclui dizendo que nem todos morrerão, ou seja, alguns estarão vivos na ocasião da vinda de Cristo. Estes terão seus corpos instantaneamente transformados em um novo corpo ressureto. Paulo esclarece: “Eis que eu lhes digo um mistério: Nem todos dormiremos, mas todos seremos transformados, num momento, num abrir e fechar de olhos, ao som da última trombeta. Pois a trombeta soará, os mortos ressuscitarão incorruptíveis e nós seremos transformados” (1 Cor 15.51,52).

Outro texto de Paulo importante sobre a ressurreição é 1 Tessalonicenses 4.13-18. Aqui Paulo explica que a alma dos que morreram e, foram estar com Cristo, voltará e se unirá ao corpo naquele dia, pois o próprio Cristo a trará. Paulo escreve: “Se cremos que Jesus morreu e ressurgiu, cremos também que Deus trará, mediante Jesus e com ele, aqueles que nele dormiram” (1 Ts 4.14). Considere que Paulo enfatiza a ressurreição de Cristo como evidência da ressurreição do homem e, também, que aqueles que já estão com ele retornarão. Mas aqui Paulo não somente afirma que Deus trará mediante Jesus os que morreram; ele também afirma que “os

⁴³ O grifo é do próprio Grudem.

mortos em Cristo ressuscitarão primeiro” (1 Ts 4.16). Assim, esses crentes que morreram com Cristo também ressuscitarão para se encontrar com ele. Paulo dá uma instrução para aqueles que estiverem vivos por ocasião da volta de Cristo: “Depois nós, os que estivermos vivos seremos arrebatados com eles nas nuvens, para o encontro com o Senhor nos ares. E assim estaremos com o Senhor para sempre” (1 Ts 4.17). Esse ressuscitar para encontrar com Cristo argumenta Grudem que só “faz sentido se diz respeito à alma dos crentes que partiram para a presença de Cristo e que retornam com ele, e se é o corpo deles que é ressuscitado dentre os mortos para ser reunido à sua alma e, então, ascender para estar com ele” (GRUDEM, 2001, P. 394).

A idéia da ressurreição do corpo no Novo Testamento levanta a questão quanto à natureza desse corpo ressurreto. Paulo escrevendo aos coríntios dá a uma informação reveladora: “Assim como tivemos a imagem do homem terreno, teremos também a imagem do homem celestial” (1 Cor 15.59). Em contraste a imagem de Adão, o apóstolo menciona a semelhança a imagem de Cristo no corpo humano ressurreto. Para o apóstolo, Cristo vai ressuscitar o corpo humano dentre os mortos por ocasião do seu retorno a terra, e este corpo ressurreto será igual ao seu corpo, também, ressurreto. O texto diz que tal corpo será como Cristo.

Para explicar a natureza desse novo corpo, Paulo utiliza o recurso do contraste entre a natureza do corpo atual e a natureza do corpo ressurreto, isto é, aquilo que ele é o aquilo que será. Escreve o apóstolo: “... O corpo que é semeado é *perecível*⁴⁴ e ressuscita *imperecível*; é semeado em *desonra* e ressuscita em *glória*; é semeado em *fraqueza* e ressuscita em *poder*; é semeado um *corpo natural* e ressuscita um *corpo espiritual*” (1 Cor 15.42-44). A descrição oferecida por Paulo desse corpo ressuscitado, neste texto bíblico, passa pelo uso dos seguintes termos: “imperecível”, “glória”, “poder” e “corpo espiritual”. Grudem dá seguinte explicação desses termos:

... “imperecível”. Isso significa que ele não se desgastará nem envelhecerá, nem mesmo estará sujeito a qualquer espécie de doença ou enfermidade. Ele será completamente sadio e forte para

⁴⁴ Os grifos são meus.

sempre [...] Não haverá qualquer evidência de doença ou dano, pois todos se tornarão perfeitos.

... “em glória”. Quando esse termo é contrastado com “desonra”, como é aqui, há uma insinuação da beleza ou da atração que nosso corpo exercerá. Ele não mais será “desonrável” ou desprovido de atração, mas parecerá “glorioso” em sua beleza. Ele pode até possuir um fulgor radiante em si mesmo (v. Dn 12.3; Mt 13.43).

... “em poder” (1 Co 15.43). Isso contrasta com a “fraqueza” que vemos em nosso corpo agora. Nosso corpo ressurreto não será somente livre das doenças e do envelhecimento, também receberá plenitude de força e poder — não um poder infinito como o de Deus, naturalmente, e provavelmente nada que se assemelhe a um poder “super-humano”.

... “corpo espiritual” (1 Co 15.44). Nas cartas paulinas, a palavra “espiritual” (grego - *pneumatikos*) nunca significa “não-físico”, e sim “consistente com o caráter e a atividade do Espírito Santo” [...] A seguinte paráfrase é esclarecedora: “É semeado um corpo *natural* [isto é, sujeito às características e aos desejos desta era, dominado por sua vontade pecaminosa] e ressuscita um corpo *espiritual* [isto é, integralmente sujeito à vontade do Espírito Santo e suscetível à orientação dele]”. Não se trata de um corpo “não-físico”, mas de um corpo físico ressuscitado e elevado ao grau de perfeição que originariamente Deus pretendeu que tivéssemos (GRUDEM, 2001, p. 395s).

Esse corpo ressuscitado é adequado para a vida além, a vida no céu. Conforme o ensino bíblico, o céu é visto como um lugar e não um estado mental de demência ou de engano. Kennedy nos lembra que

Bem, esse é um dos principais temas das Escrituras. O céu é mencionado por nada menos de quinhentas e cinquenta vezes nas Escrituras, somente por esse nome. E também recebe muitos outros designativos. O céu é a pátria superior que os profetas almejavam. É chamado não somente de um país, mas também de cidade: “... esperava a cidade que tem alicerces, cujo arquiteto e edificador é Deus” (Hebreus 11.10). Mas também é chamada de casa. “Na casa de meu pai há muitos aposentos...”. Outrossim, é um lugar propriamente dito. Jesus disse: “Vou preparar-lhes lugar” (João 14.2) (KENNEDY, 1986, p. 154).

Ao contrário de Nietzsche, essa expectativa da ressurreição e de uma vida gloriosa tem implicações éticas para o cristão, além de focar sua esperança ele encontra consolo e encorajamento para a vida aqui. Devido o naturalismo filosófico ateu de Nietzsche, ele negou a existência da alma humana. Ao fazer assim, ele reduz o homem apenas à esfera biológica, tornando-o sem chance de sobrevivência, já que o corpo é destruído pela morte. Conseqüentemente, não há esperança de uma vida futura e nem ameaça de julgamento posterior. O ser humano não precisa

de tal crença, ele é capaz de criar o próprio significado para a vida. Isto não significa que em Nietzsche não há esperança. Para ele, o eterno retorno do mesmo consiste num fator de esperança para o novo homem, o além-do-homem.

CONCLUSÃO

Agora depois de ter feito essa consideração dos pontos básicos dos pensamentos de Nietzsche e Paulo, podemos identificar alguns pontos de divergência dos seus pensamentos. Conclui-se que a visão de homem encontrada em Nietzsche é completamente oposta a visão de homem encontrada em Paulo. A fim de exemplificar tal constatação, passo a mostrar alguns desses pontos que revelam o distanciamento entre o filósofo e apóstolo de Cristo.

Para Nietzsche, o homem deve ser dirigido pelo “coração”. Assim, ele deve seguir e fazer aquilo que o seu coração determina e não negar. Tal fato aponta para uma prática ética fundamentada no próprio ser; ou seja, as inclinações pessoais devem referendar todas as ações humanas. Paulo, balizado biblicamente, desconfia da inclinação do coração do homem. Ele conhecia a afirmação do profeta Jeremias que o “coração é mais enganoso que qualquer outra coisa e sua doença é incurável. Quem é capaz de compreendê-lo?” (Jr 17.9). No entanto, são as palavras de Cristo que mais impactaram o pensamento do apóstolo. “Pois do interior do coração dos homens vêm os maus pensamentos, as imoralidades sexuais, os roubos, os homicídios, os adultérios, as cobiças, as maldades, o engano, a devassidão, a inveja, a calúnia, a arrogância e a insensatez. Todos esses males vêm de dentro e tornam o homem ‘impuro’” (Mc 7.21-23). Por isso, o apóstolo desenvolve sua ética a partir de um relacionamento transformador com Cristo, uma vez que o coração do homem é naturalmente corrupto e, portanto, não confiável.

Nietzsche entende que o homem dever exaltar o “eu”, uma espécie de “auto-glorificação” como meio de encontrar realização pessoal. A chamada “vontade de potência” ocupa um espaço de destaque. Na perspectiva paulina o homem deve buscar a mortificação do “eu” e estabelecer Cristo no lugar. “Da mesma forma, considerem-se mortos para o pecado, mas vivos para Deus em Cristo” (6.11), escreveu o apóstolo aos Romanos. Com Jesus descobrimos a necessidade de negar a si mesmo antes de segui-lo. “Então Jesus disse aos seus discípulos: “Se alguém quiser acompanhar-me, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me” (Mt 16.24).

Um das críticas de Nietzsche ao cristianismo gira em torno das relações pessoais. Ele via na fé dos cristãos uma distorção do que realmente deve pautar as relações humanas. Ele desconfiava da questão do amor ao próximo. Isso se dá, talvez, devido sua ênfase naqueles que são capazes de criar seus próprios valores. Uma consequência disso é uma atmosfera de competição onde sobrevivem apenas os mais fortes. Paulo defendia um dever com o próximo como resultado do seu relacionamento de entrega a Deus. Paulo não admite uma expressão de fé sem o acolhimento do próximo. Ele afirma que o “amor deve ser sincero. Odeiem o que é mau; apeguem-se ao que é bom. Dediquem-se uns aos outros com amor fraternal. Prefiram dar honra aos outros mais do que a si próprios” (Rm 12.9-10). Com Paulo aprendemos a importância de mantermos o próximo no horizonte do nosso olhar, independente da crença, da etnia, da saúde, ou outra coisa qualquer. Um mundo fortalecido pelas relações afetivas humanas evidenciará uma valorização da vida. Como a ética de Nietzsche é voltada para si, o amor ao próximo é visto com desprezo. Mas Paulo está convencido que não possível viver sem olhar para o outro e acrescenta: “Alegram-se com os que se alegram; chorem com os que choram. Tenham uma mesma atitude uns para com os outros. Não sejam orgulhosos, mas estejam dispostos a associar-se a pessoas de posição inferior. Não sejam sábios aos seus próprios olhos” (Rm 12.15-16).

O ensino de Paulo, fundamentado no que Cristo havia ensinado, que o homem não deve vingar seus perseguidores ou ofensores, mas abençoá-los. Isso constitui-se para Nietzsche uma blasfêmia contra os instintos da vida. É inconcebível que um inimigo seja objeto de graça. A idéia propagada por Paulo de abençoar os inimigos, de não se vingar-se dos ofensores é absurda na filosofia de Nietzsche. Na visão de Paulo, o homem segundo Cristo dá o que beber e comer ao inimigo. Ele é capaz de sofrer o dano e não resistir o “perverso” deixando a questão para Deus⁴⁵.

Abençoem aqueles que os perseguem; abençoem, e não os amaldiçoem.[...] Não retribuam a ninguém mal por mal. Procurem

⁴⁵ Viver da forma como Paulo menciona no texto de Romanos não significa que o cristão não possa reivindicar os seus direitos. O próprio Paulo fez uso do seu direito de ser julgado em Roma como cidadão romano. Significa que o cristão não deve fazer vingança, mas deixar essa tarefa com Deus, o qual é justo.

fazer o que é correto aos olhos de todos. Façam todo o possível para viver em paz com todos. Amados, nunca procurem vingar-se, mas deixem com Deus a ira, pois está escrito: “Minha é a vingança; eu retribuirei”, diz o Senhor. Ao contrário: “Se o seu inimigo tiver fome, dê-lhe de comer; se tiver sede, dê-lhe de beber. Fazendo isso, você amontoará brasas vivas sobre a cabeça dele” Não se deixem vencer pelo mal, mas vençam o mal com o bem. (Romanos 12. 14,17-21).

A despeito das divergências dos dois pensadores, eles têm a sua importância dentro do processo de entender o homem. Para reconhecer a importância de ambos, não é preciso tentar diminuir o espaço entre eles porque o próprio Nietzsche fez questão de salientar seu distanciamento do discurso paulino. Entretanto, mesmo que alguém não aceite a solução de Nietzsche para o problema humano, não pode negar sua importância em identificar o problema do desencantamento com a vida. Por ele estar focado na valorização da vida como realidade presente, critica o cristão que tem como foco a ‘vida além’ e se esquece da realidade presente. Não há evidências de que o ensino de Paulo concernente ao futuro do cristão vise à negação do presente. O futuro do homem de Paulo não paralisa o seu presente. Essa valorização da vida, mesmo que haja uma interpretação diferente, é algo fundamental que precisa fazer parte do pensar a ética. Isso, não apenas a respeito da religião, mas também da política, da biologia, da mídia, etc. Para Paulo essa valorização da vida é expressa na solidariedade. Seu ensinamento aponta o outro como referencial para a ética. Um mover que promova a vida em comunidade, o respeito pelo ‘fraco’, a valorização da pessoa a partir do existir e não da sua habilidade de dominar ou capacidade intelectual.

Apesar da divergência dos dois pensadores em relação à crença em Deus pode se notar algo em comum, isto é, o interesse pelo o ser humano. Enquanto Nietzsche constrói seu pensamento sem a presença de Deus, Paulo edifica o seu a partir dela. Enquanto a crença na existência de Deus é o fundamento usado por Paulo para entender e engrandecer o homem, Nietzsche pensa que Deus atrapalha. Portanto, Independente da crença religiosa, Nietzsche ou Paulo, o desafio de pensar o homem continua.

Bibliografia

- AUBERT, Jean-Marie. *E depois... vida ou nada?* São Paulo: Paulus, 1995.
- BARCLAY, William. *The mind of st. Paul*. New York: Harper & Row, Publishers, 1975.
- Bíblia sagrada. São Paulo: Editora Vida, 2000.
- VAN DEN BORN, A. *Dicionário enciclopédico da bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do novo testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1982.
- BRUCE, F. F. *Paulo, O apóstolo da graça*. São Paulo: Shedd Publicações, 2004.
- CONNER, Walter. *O evangelho da redenção*. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1981.
- CRANFIELD, C. E. B. *Comentário de romanos*. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- CIMOSA, Mario. *Gênesis 1-11, a Humanidade na sua origem*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- DODD, Charles Harold. *A mensagem de São Paulo para o homem de hoje*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- ERICKSON, Milalard J. *Christian theology*. Grand Rapids: Baker Book House, 1993.
- FERREIRA, Franklin & MYATT, Alan. *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2007.
- FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

GAARDER, Jostein. *Vita brevis*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

CHAFER, Lewis Sperry. *Teologia sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2002.

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

GRENZ, Stanley J. & SMITH, Jay T. *Dicionário de ética*. São Paulo: Editora Vida, 2005.

GRUDEM, Waine. *Introdução a teologia sistemática*. São Paulo: Vida Acadêmica, 2001.

HARRIS, R. Laird. *Dicionário internacional de teologia do antigo testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*, Petrópolis: Vozes, 2005.

LLOYD- JONES, Martin. *Romanos, v. 5*. São Paulo: PES, 1998.

KENNEDY, James. *Verdades que transformam*. São José dos Campos: Fiel, 1986.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

McGRATH, Alister. *Teologia sistemática, histórica e filosófica*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril, 1983.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 6 ed. 1989.

_____. *Aurora*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

_____. *Genealogia da moral*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006a.

_____. *O nascimento da tragédia*. 2 ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2006b.

_____. *Além do bem do mal*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006c.

_____. *O anticristo*, São Paulo: Cia. das Letras, 2007a.

_____. *Ecce Homo*. 2 ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2007b.

_____. *A gaia ciência*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007c.

PACKER, J. A. *Vocábulos de Deus*. São José dos Campos: Editora Fiel, 1994.

REGA, Lourenço Stelio, (Org.). *Paulo, sua vida e sua presença ontem, hoje e sempre*. São Paulo: Vida Acadêmica, 2004.

RIDDERBOS, Herman. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

ROCHA, Alessandro. *Teologia sistemática no horizonte pós-moderno*. São Paulo: Vida Acadêmica, 2007.

SAYÃO, Luiz. *Cabeças feitas*. 3 ed. São Paulo: Hagnos, 2004.

SHEDD, Russel. *A solidariedade da raça*. São Paulo: Vida Nova, 1992.

STURTZ, Julius. A doutrina da salvação anunciada por Paulo. In: REGA, Lourenço Stelio, (Org.). *Paulo, sua vida e sua presença ontem, hoje e sempre*. São Paulo: Vida Acadêmica, 2004 (75-96).

STERN, J. P. *As idéias Nietzsche*. São Paulo: Cutrix, 1982.

STORNILO, Ivo e BALANCIN, Euclides. *Como ler o livro de gênesis*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1997.

STOTT, John. *A cruz de Cristo*. São Paulo: Vida, 1991.

URETA, Floreal. *Elementos de teologia sistemática*. Rio de Janeiro: JUERP, 1995.

VALLS, Álvaro L. M. *O que é ética*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. *Cristianismo, uma mensagem*. Disponível em: <http://www.unisinos.br/ihuonline>, 2006. Acesso em: 13 de agosto, 2007.

VERÍSSIMO, Luís Fernando. *O clube dos anjos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.