

## **QUE DEUS MORREU?**

### **A CARACTERIZAÇÃO DO NIILISMO E DA MORTE DE DEUS E SUAS IMPLICAÇÕES HERMENÊUTICAS PARA O DISCURSO RELIGIOSO**

Jesus Manuel Antônio Monroy Lopez<sup>1</sup>

#### **RESUMO**

Este artigo examinou o niilismo, que tanto questiona o religioso como abre novos paradigmas para o Ocidente: a superação e morte da metafísica greco-judaico-cristã. Para tal, conhecemos periféricamente o aforismo 125 da obra “A Gaia Ciência”, onde se declara: “Deus morreu”. Procuraremos entender o alcance desta afirmação, tratando elucidar qual Deus morreu. Isto se fez em conexão com a afirmação bíblica “Eu sou”, encontrada em Êxodo 3,14, que indicou o Nome de Deus judeu e cristão. Esta análise é clara em Santo Agostinho, realizando a imbricação do Nome de Deus no encontro cultural judaico-cristão-helênico.

**Palavras-chave:** Metafísica, morte de Deus, Niilismo.

#### **INTRODUÇÃO**

Nietzsche abriu um discurso que descortinou a crise existencial do Ocidente, mostrando-lhe não só seu vazio religioso, fundado em um suprassensível alienante (o em si), senão também o sem sentido, a insignificância do seu ser: é o ‘fim do fim’, ‘da unidade’ e ‘da verdade’. Revolução total: o seu Deus, que sustentava tudo, morreu. Nasceu o niilismo.

Neste artigo, a partir de Friedrich Nietzsche, vamos examinar uma nova linguagem que não só questiona radicalmente o religioso como também abre novos paradigmas insuspeitados no Ocidente: a superação e morte definitiva da metafísica grego-judeu-cristã. Para tal efeito entraremos a conhecer de maneira periférica o

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória

aforismo 125 de obra “*A Gaia Ciência*”, onde se declara na praça publica: Deus morreu. Procuraremos entender o alcance desta afirmação nos aforismos 343 e 108 e em outras obras do mesmo autor para logo tratar de elucidar de que qual Deus morreu. Isto em conexão com um exame bíblico da afirmação bíblico ‘Eu sou’ de Êxodo 3,14 que nos indicará o Nome de Deus tanto judeu como cristão. Dita análise se fará desde especialmente Santo Agostinho, onde se mostrará a imbricação do Nome de Deus no encontro cultural judeu-cristão-helênico. Esse Deus da Escritura judaica, joanina e platônico-agostiniana morreu. O Deus judeu-cristão da metafísica foi sepultado por Nietzsche e nasceu o niilismo (CABRAL, 2011, p. 78-132).

### **OS AFORISMOS 125 E 343 DE “A GAIA CIÊNCIA”- CHAVES PARA ENTENDER A MORTE DE DEUS E O NIILISMO**

Para captar o sentido primário ontológico de Nietzsche, que nos leve ao seu horizonte hermenêutico, e assim reescrever o problema do sagrado nos átrios da filosofia, iremos explicitar os elementos periféricos do aforismo 125 de “*A Gaia Ciência*”, com o intuito de ver a ‘atmosfera’ que circunda o acontecimento da morte de Deus. Os aforismos que logo se usaram da mesma obra (sobretudo o 108 e 343) terão como fio condutor a análise deste, e ajudaram a favorecer a reta compreensão do sentido primário da morte de Deus e do niilismo. Para a compreensão deste artigo é importante ler os textos (NIETZSCHE, 2003, p.125)

O aforismo 125 concentra os elementos principais para ter uma compreensão primária da expressão nietzschiana: Deus morre. O estilo literário, que certamente rompe com o tradicional demonstrativo da filosofia, é o parabólico, com um sentido eminentemente kerigmático (VALADIER, 1982, pp. 451-453). O aforismo acontece através de diversas vozes, guiadas por um único problema que repercute existencialmente em todos os personagens: Deus morreu! É uma afirmação, não é uma demonstração, é um anúncio (Kerigma). Ele exige posicionamento existencial diante do anúncio: se trata de identificar-se e assumir os riscos que a morte de Deus impõe.

Segundo Casanova e Valadier, o homem desvairado é uma clara paródia de Diógenes, o cínico que Diógenes Laercio menciona na obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*.

Como cínico, ele pretende dissolver causticamente as certezas e obviedades do senso-comum. Isto tudo acontecia no mundo grego, em meio dos aristocratas, na ágora

grega, palco de atuação e fala dos filósofos. Ele fala com ironia e em contradição, o Diógenes leva uma lanterna ao meio dia, quando tudo se vê no olho nu da luz do dia. É uma crítica corrosiva na ágora, na procura de um homem, feito ao parecer por um homem insano que usa lanterna na luz do dia. Esta insanidade não é mais que a força para mostrar em seus atos e pensamentos a ressignificação que ele pretende dar ao senso comum e as contradições que se vivem (LAERCIO, 2008, p.62).

O que Diógenes procurava não era um homem no sentido da espécie humana, senão um homem singular que fosse capaz de sintetizar em si a hominidade do homem (CASANOVA, 2003, p.192). Hominidade significa a realização do sentido essencial do ser humano. Por isso a luz da lanterna se faz necessária. Em toda parte há seres humanos desarticulados, que vivem a escuridão da essência humana. Mas como Diógenes concebe os escombros que obscurecem os homens? Ele, seguindo o texto de Diógenes Laercio, deixa entrever que a obscuridade se encontra nos demagogos e sua valorização. Vai aos demagogos de Atenas, a Demóstenes, o grande político e orador. A retórica era posta ao serviço da pauperização da virtude, deixando de lado a vida moral, perdendo-se a harmonia da alma, ignorando a realidade (LAERCIO, 2008, p. 161). Se perdeu a excelência moral, tornando-se demagogo. Perdeu de vista a justiça. Por isso Diógenes grita, brada: Chamei homens, e não canalhas. Grita: Atenção homens! Ele não vê homens, vê canalhas, pois só vê homens que contradizem o sentido pleno do humano. São canalhas porque vivem como se fossem plenamente humanos (LAERCIO, 2008, p. 158). Agora, como Nietzsche usa Diógenes, o cínico, como paródia?

Em nosso quadro há diferenças entre Diógenes e o homem desvairado. Se o primeiro procura um homem, o desvairado procura Deus, com um modo ridículo, que provoca gargalhadas, porque os homens não acreditavam em Deus. Desta cena ridícula e insensata aparece o anúncio: Deus morreu. A cena de aforismo acontece na contraposição dos personagens: o desvairado e os descrentes. O desvairado procura a Deus, logo acredita no Deus procurado. Mas logo se verá que isto não é assim. Diógenes e o desvairado fazem-se de cínicos para suas indagações. Ele pergunta por algo que não encontra resposta. Ele pergunta por Alguém que ele sabe que morreu. Não que morreu: Nós matamos a Deus, vocês e eu. Somos seus assassinos. O cinismo do desvairado está em perguntar o que ele mesmo já sabe e em proceder, assim, com a finalidade de dissolver a obviedade do problema de Deus, naqueles que não acreditam.

E então, como deve ser a postura de quem não acredita em Deus? O aforismo 346 de “*A Gaia Ciência*” nos aproxima a uma primeira postura: postura singular, que está além do ateísmo, da descrença ou até imoral. Esse não é o modo de ser que as determina, pois a descrença ainda é uma crença, uma meta ou um martírio mesmo. A descrença aparece como uma dinâmica existencial que pretende liberar ao homem de ‘suas grades’. Mas prisão por quê? “Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que tem de ser comandada, torna-se ‘crente’.” (NIETZSCHE, 2003§ 346) Crença está vinculada à necessidade de apoios e esteios para uma vida aprisionada. Ao contrário, a descrença seria o “prazer e força na autodeterminação, (na) liberdade da vontade, onde o espírito se desprende de toda crença” (idem). A liberdade é o grande problema para Nietzsche. Ela está ligada a um azedume e paixão que fazem da descrença uma nova crença, sendo assim o novo aguilhão para a liberdade. Assim, a liberdade conquistada é suprimida por outra crença: a descrença. Como isto acontece? Nós matamos a Deus, vocês e eu. É um verdadeiro deicídio. Tanto o desvairado como os descrentes mataram a Deus. Mas o sentido deste deicídio é diferente em cada personagem. Para entender esta diferença na realização do deicídio é importante uma passagem no capítulo ‘o homem mais feio do mundo’ (NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, IV, “O mais feio dos homens”, 1998).

Este é um diálogo entre o deicida, o mais feio dos homens e Zaratustra. O mais feio dos homens se volta contra Deus porque Ele não tem pudor, sua compaixão é invasiva. Para Nietzsche a compaixão é um empecilho: não permite que a vida em degeneração se rearticule em sua vitalidade e assim supere sua condição doente. A sua condição do Deus cristão preserva uma existência fraca. Há que desobstruir o maior empecilho: Deus. Então pode acontecer verdadeiramente a liberdade humana. Mas este deicídio do mais feio dos homens só fez uma metamorfose que não suprimiu o cativo. Mas a liberdade que veio no voltar-se contra Deus preserva este Deus sob o modo da oposição. Ele determina existencialmente aquele que se posiciona contra ele, ainda dando sentido a seus atos. Deus aparece então como o *valor supremo* que norteia e determina a existência. À medida que o homem, para emancipar-se, volta-se contra Deus e desta recusa retira o sentido articulador de sua existência, ele acaba por afirmar a vigência de Deus justamente por meio desta rejeição. É uma volta do velho cativo. Não acreditar em Deus é um modo negativo de se relacionar com Ele, onde o problema

da liberdade fica igual (CASANOVA, 2003, p. 196). Esta é a atitude dos homens descrentes do aforismo 125 citado.

Tomemos agora o aforismo 84 titulado ‘Os prisioneiros’, que está na obra “*O Andarilho e sua sombra*” de Nietzsche. Este aforismo se articula com nosso aforismo 125, mostrando as questões expostas. O cenário do aforismo é um presídio, onde o guardião é a figura do Deus Pai. Deus *absconditus* que ninguém vê. Quem aparece é seu filho, simbologia de Jesus Cristo, que tem arrogância de chamar-se o libertador dos encarcerados. Esse filho assinala a necessidade de crer nele para obter a liberdade. Neste contexto sabem que o Pai morreu, e então se descobre que a sua presença entre eles só se ligava pelo caráter de crença que condicionava a mesma crença. Agora morto o Pai, o Filho sobra. Dar os ombros a ele é o preço da saída do presídio. A descrença é a condição de possibilidade para ter a liberdade do presídio. Esta atitude, segundo Nietzsche, não é libertadora, mais perpetuadora da presença do presídio. Assim o fato de Deus ter morrido não é libertador senão desafiador. Estando diante de um fato histórico imensamente grande (nunca houve um ato maior), se exigem uma atitude diferente, que seja diferente dos descrentes: não acreditar em Deus é ser escravo daquilo que ele representa.

No aforismo 125 de “*A Gaia Ciência*”, Nietzsche usa três metáforas para referir-se a Deus: mar, horizonte e sol. Estas metáforas têm um caráter imagético pensamento de Nietzsche sobre a morte de Deus, além de acenar para o lugar ontológico de onde ganham sentido. Na medida em que o mar se esvaziou, o horizonte apagou e o sol foi desatado da terra, a existência humana perdeu seu eixo. Noutras palavras, a morte de Deus, que cria uma mobilidade histórica maior que o fato singular, é, sobretudo, uma crise existencial criada pela dissolução de um princípio, que possui um caráter ontológico. Isto é o que precisamente aparece no aforismo 343 de “*A Gaia Ciência*”, onde se explicita qual tipo de Deus morreu: além de corroborar a relação de morte de Deus com crise existencial e dissolução de um princípio ontológico, se declara que o Deus que morreu é o Deus Cristão. Nesse Deus se articulam crise existencial e dissolução do princípio ontológico. Mas como acontece esta amalgama ou síntese no Deus Cristão? Isto não está explícito em Nietzsche, somente suposto.

## **CARACTERIZAÇÃO E IDENTIFICAÇÃO NIETZSCHIANA DO DEUS CRISTÃO**

Porque Nietzsche identifica o Deus cristão com o Deus que mataram? Ele não o diz. O certo é que Nietzsche está inserido numa longa tradição que articula ontologia e existência através da ideia de Deus. Para entender a afirmação Deus morreu é necessário reconstruir teoricamente a afirmação anterior pretendendo enxergar os principais problemas que Nietzsche toca e tendo em vista a suposta compreensão cristã de Deus na tematização que Nietzsche faz da morte de Deus.

De imediato, estes termos não têm identificação necessária; mas historicamente é claro que o cristianismo empreendeu uma síntese entre filosofia e revelação cristã, de onde surgiu nossa teologia. Certamente o Deus da bíblia não se revelou em categorias metafísicas ou numa ontologia grega. De outro lado, os gregos nunca pensaram num Deus único que se autor revelou a um povo eleito e politicamente escravo. Mas aconteceu o encontro destas tradições que parecem contraditórias e houve um duplo deslocamento: a filosofia forneceu para a religião judaico-cristã conceitos, métodos e questões que deram linguagem compreensível a seu trabalho cultural e evangelizador. De outro lado, o mundo revelado-bíblico ofereceu questões e problemas que renovaram o questionamento filosófico helênico: a dignidade humana, o livre-arbítrio, a dicotomia ser-essência, etc.

Interessante destacar como Javé (Ou Iahweh) se revelou a Moisés: “Eu sou o que sou” (Êxodo 3,14). Esta afirmação renovará o desafio para a metafísica grega. O gênio religioso judio produziu uma afirmação não filosófica que irá marcar a história da filosofia. E assim, O Deus dos judeus deixou de ser o Deus particular de uma raça eleita, tornando-se Deus universal de todos os homens. Por outro lado, um cristão converso que estivesse familiarizado com a filosofia grega iria compreender a importância metafísica de sua crença religiosa (GILSON, 2006, p. 42-43.).

No mesmo nome de Deus se uniram os princípios religiosos e filosóficos. “Eu sou” é o princípio primeiro de qualquer pensador cristão como causa suprema de todas as coisas.

Para nossa compreensão é necessário considerar alguns elementos da revelação bíblica veterotestamentária que condicionaram o Deus cristão. Depois perguntarmos

como e porque os cristãos primitivos e medievais assumiram estes elementos da razão filosófica helênica.

A compreensão do Deus cristão depende da visão teológica do primeiro testamento, a saber, os nomes de Elohim e Javé. O texto mais importante para nossa compreensão e caracterização está em Êxodo, capítulo 3, a passagem da sarça ardente. Aí ele revela seu nome enigmático. É aí precisamente que o pensamento filosófico medieval assumiu o desafio de reconsiderar a noção grega do ser.

Detalhemos um pouco: Moisés foi enviado por Deus para libertar o povo da opressão egípcia e então construir um povo de Deus (3,10). Num contexto de liberação, aparece o Nome Iahweh: Eu sou aquele que é ou Eu sou. Iahweh se identifica com o termo haia que se traduz por ser. Este Deus se identifica também como o Deus de Abraão, Issac, Jacó.

Para os santos padres da Igreja esta passagem é uma revelação ontológica: a ideia do Deus que é aquele que é se ajustaria com a compreensão metafísica do ser; mas temos que lembrar que Iahweh é um nome próprio, garante da missão mosaica no Egito diante de um povo escravizado e miserável (3,7); então o Iahweh e ser não se identificam. Pois o Ser é um conceito aplicado aos entes em geral e Iahweh tem é um de Deus que ‘escuta, conhece, intervém e participa da história de um povo. Logo o haia (ser), com que se identifica a noção do ser, tem um sentido primário diferente e em outra ordem.

Então, o que significa este ser que se identifica com Iahweh? Em nenhuma religião aparece este nome para Deus. Este nome foi mesmo formulado pela tradição israelita, colocado na boca de Moisés com uma finalidade: libertar o povo de israel.

Esse Deus, transcendente e pessoal, é o criador soberano que entra em relação com a criatura. Ele não se confunde nem com a natureza, suas forças ou leis, nem com sua fertilidade ou seca. Ele é totalmente além do todo. Ele é relação na história. Aí ele se manifesta como promessa e esperança. É um Deus que intervém, mostrando seu poder e reconfigurando a vida de qualquer povo, impedindo qualquer cristalização dele e de qualquer religião ou sociedade.

Quando o Nome de Iahweh se revela, é o nome para uma nova relação de Deus com um povo escravizado. Nome que, segundo a mesma mentalidade hebraica, sinalizava uma relação singular, pessoal, mas segundo a conotação do mesmo nome

parece também um desejo de Deus de preservar sua identidade no mistério transcendente rejeitando todo nome que o identifique com os deuses dos povos. Seu nome é mistério, impossível de nominá-lo (cf. Jz. 13,18). Esta certa negatividade aparece ao lado de uma positiva presença de Deus: Ele não abandona o povo no devir dos acontecimentos, Ele está presente, ele fica, ele É. Ele é fiel. Certamente, aqui há algo perto da metafísica, como uma profunda raiz relacional: Deus que é não define o *em-si* dele, senão o *para nós*. A pergunta que salta a nossos olhos: como foi que se coadunou esta experiência à noção metafísica do ser? Foi um erro esta apropriação por parte dos padres e teólogos da primitiva e medieval Igreja?

Toda esta teologia do primeiro testamento reaparece na compreensão de Deus no segundo testamento. Deus “é aquele que é, aquele que era e aquele que virá” (Apocalipse 1,4). Toda a cristologia joanina se assenta no *Eu sou* da sarça ardente. O nome de Jesus é *Eu sou*. “Em verdade, em verdade vós digo: antes que Abraão existisse, EU SOU” (João 8,58). Jesus mesmo é o Nome do Deus dos hebreus. Na relação singular com ele, invocando seu nome, Deus mesmo torna-se presente.

Certamente, por estes elementos elencados, os judeu-cristãos viram no Deus dos filósofos um meio de afirmar sua compreensão religiosa. Estamos assistindo a aliança do judeu-cristianismo com à ontologia grega.

O Deus monoteísta não é só um princípio único fundador do mundo, mas é, sobretudo, a presença de um único Deus que vive com seu povo todas as circunstâncias históricas e não se subtrai ao dever da natureza. É um Deus relacional, não local, mas pessoal. Sua existência se dá como evidência. Agora o Deus que age na história de Israel e logo na igreja primitiva passou a ser compreendido por meios não tradicionais: a ontologia grega. E assim o mistério se fará claro para o novo mundo a ser evangelizado. Negaram-se os deuses pagãos, reafirmando um princípio não redutível à história e à natureza como fundamento de tudo o que é. Com esta caminhada, a filosofia passou a ser um poderoso instrumento na propagação do anúncio cristão, que dissolvendo o politeísmo idólatra elevava a moral cristã. O *Eu sou* passou a ser legitimado filosoficamente junto com as práticas morais judaico-cristãs.

Esta breve conclusão será avalizada e trabalhada profundamente por Agostinho de Hipona. Ele procurou justificar a compreensão bíblica de Deus, junto a suas exigências morais a partir da visão neoplatônica (AGOSTINHO, 1999, p. 183-185).

Compreender a Deus é um assunto antropológico onde a interioridade é o eixo. Eixo para compreender o conhecimento e o homem, composto de alma e corpo. Conhecer é possível pela iluminação divina na alma. A alma iluminada é o local da verdade imutável. A verdade é o grande desejo da alma. Nós, seres finitos e transitórios, como chegamos a ela? Os sentidos só dão conta do transitório, embora eles não mintam só nos enganam, porque só informam aquilo que captam: o transitório, as criaturas. E isto são ilusões. Os sentidos têm sua função: informar como estão as criaturas no tempo e no espaço, em sua singularidade. O problema está na relação entre as informações dos sentidos e a alma racional, que se apropria destas informações. A alma faz juízos que não se podem reduzir às informações dos sentidos. Desta relação nascem os erros, as ilusões, os enganos. Mesmo se a alma faz um juízo correto sobre o estado das criaturas, a verdade pronunciada não seria verdade imutável. Para tal coisa acontecer é necessário que “o Espírito receba o dom de contemplar a suma Beleza” (AGOSTINHO, 2009, p.96-97). O Espírito aqui segue a significação da qualidade das almas racionais (Homem, anjo e Deus). O Espírito qualifica a alma racional, como princípio vital independente do corpo, de todos os seres racionais. A sua relação com o corpo é de co-determinar as funções dele, mas o Espírito não se reduz a nenhuma função do corpo. A alma tem uma certa transcendência porque ela transcende todos os dados recebidos pelos sentidos. Mas a alma pode relacionar-se com a beleza plena?

Um primeiro acesso à verdade imutável se faz através da dúvida. O erro acontece. Também há problema quando mesmo sem erro nesta adequação, o juízo emitido é sobre algo transitório. Destas duas afirmações surge o ceticismo. Se os juízos são transitórios, a razão está presa dos sentidos. E então não tem verdades imutáveis. Com o ceticismo, a dúvida se torna um veículo destruidor do acesso à verdade imutável. Seguindo este raciocínio, Agostinho encontra uma contradição: quem duvida: não pode duvidar que dúvida (esse é o caminho que logo seguira Descartes). Logo, há uma verdade indubitável que sustenta a dúvida. Mas, se pode perguntar a Agostinho, se nesse processo onde uma certeza sustenta a dúvida não se esvai a verdade? Ele afirma que não, que a verdade encontrada permanece. O verdadeiro aparece iluminado pela verdade, embora que a verdade não se reduz ao momento em que alguém exercita a dúvida (AGOSTINHO, 2009, p. 107-108).

Deste jeito, a verdade está coadunada com a questão da metáfora da luz. O verdadeiro aparece na luz da verdade, sendo que esta luz transcende qualquer verdade determinada. Este será um princípio absoluto, que ilumina e gera todas as verdades. Dito princípio se identifica com Deus porque este não está sujeito ao devir. Deus é “o pai da verdade” (AGOSTINHO, 1998, p.16). Ele é a luz, a fonte de todo o verdadeiro. Mas tal acesso não é possível pelas criaturas, porque estas só oferecem verdades passageiras. Seguindo o raciocínio da “*Verdadeira religião*”, é o Espírito que alcança a luz-verdade. Mas como o espírito pode ter a luz-verdade? Aí Agostinho lembra a teoria da reminiscência de Platão como resposta, e então, como cristão, rejeita estas lembranças das ideias como presença na alma racional. Certamente ele seguiu a seu modo a Platão, lido desde Plotino (AGOSTINHO, 1998, p.100). Mas como? Só através da interioridade humana, onde está o princípio procurado: Deus. Platão viu na ideia do Bem a ideia das ideias. Agostinho dá um passo: Deus é o Pai das ideias, a Verdade possibilitadora da imutabilidade de todas as verdades.

Aqui surge então uma pergunta: se o acesso à verdade acontece só através da interioridade, então a verdade é subjetiva? Agostinho pede ao homem penetrar em sua interioridade sempre, pois é aí que ela se apropria da verdade. Mas uma verdade subjetiva pode ser absoluta? Não seria isto negar a transcendência absoluta e optar por um antropocentrismo? Agostinho diz que não: “se encontraras só a tua natureza sujeita às mudanças, vai além de ti mesmo.” (AGOSTINHO, 1987, p 106-107). Esta ordem exige que a interioridade tenha diversos níveis e dimensões. Existe a dimensão da mudança, onde evidentemente não há a verdade. A razão não é o lugar da verdade, porque esta é filha do corpo. Certamente ela acessa as verdades imutáveis, mas não as cria. Logo, o homem não é a fonte da verdade. A verdade só habita no coração do homem. O coração onde habita a verdade é o nome cristão da dimensão ontológica onde o homem acessa a presença de Deus e toma decisões existenciais para sua vida moral. A escolha da metáfora da luz não é aleatória; ela foi tirada do prólogo de São João em seu evangelho: “Verbo era a Luz verdadeira que ilumina todo homem...” (João 1,9). Se o Verbo é a luz verdadeira que ilumina todo mundo e está em todo mundo, então o coração humano onde está a luz não pode restringir ao universo de cada ser humano. O coração humano só é o lugar onde a luz que ilumina todo mundo pode ser acessada. Acessar a luz para Agostinho significa nortear-se pelas verdades imutáveis do Verbo,

sendo juízos seguros de nossos juízos. A alma se reconhece aí inferior porque ao tempo ela recebe o poder de julgar sobre algo que lhe é superior a ela (AGOSTINHO, 1987, p. 91). A alma é assim capaz de acessar pela iluminação os princípios normativos da realidade e da conduta do homem. Pela iluminação, o homem encontra a lei eterna, a lei natural que faz possível a construção da lei positiva (AGOSTINHO, 1998, p.41). As últimas são relativas, mesmo que preservem a justiça. Agora, elas são relativas a que? Que garante essas leis positivas? A resposta é clara: a lei eterna, o próprio Deus. A lei eterna, Deus mesmo é a razão suprema de tudo. Esta razão, esta lei, não está no exterior, está impressa em nosso Espírito. Esta lei dá a felicidade porque dá à ordem justa e ordenada a todas as coisas; oferece a luz norteadora a todas as leis temporais. A lei eterna é, assim, o princípio regulador da moral: ela nos conduz segundo o Bem e nos oferece no futuro a vida feliz (Beata vita) (AGOSTINHO, Livro II, partes 2 e 3, 1998).

Em resumo: a lei eterna é a razão suprema de tudo e a ela devemos obedecer para sermos felizes. Aqui se conjugam a obediência à lei com a obediência bíblica e o caráter absoluto do Deus agostiniano (verdade e lei eterna) como o único Deus judeu-cristão. Sem dúvida que Agostinho transforma o princípio metafísico num Deus pessoal, com o qual se tem um relacionamento singular. O Nome metafísico recebe um nome e assim pode responder ao diálogo, à oração e aos louvores e sacrifícios.

O Deus de Agostinho foi o Deus da interioridade, que é luz verdade, Lei eterna, mas, sobretudo é o Deus pessoal, pois gera amor, não por ser princípio absoluto e eterno, senão porque é o *Eu sou*.

## CONCLUSÃO

Com tal hipótese metafísica, o Deus cristão passou a ser não um Ser entre outros seres, senão o Ente causador de todos os entes, o criador diferente às criaturas, o ser necessário justificador da existência dos seres contingentes. O Deus judaico-cristão é suprassensível, sustenta todas as criaturas que fez com sua graça. Ele vai convergir tudo para si, ele é o princípio onde todos os princípios metafísicos convergem. Deus transpassa tudo, está em tudo, tudo encontra nele sustento e justificação. Mas não bastando isto, ele ordena tudo através de suas leis eternas, que devem ser obedecidas para que as criaturas sejam felizes (beatitude é a meta). Por todos estes motivos, Nietzsche pode dizer que todos os conceitos maiores: o ser, o incondicional, o Bem, o perfeito, etc. se identificam em Deus. Deus é a síntese de todo o meta-empírico. Há

certamente no Deus cristão uma convergência entre Ele e o suprassensível. Este Deus, que logo se exprimiu no Ocidente na metafísica fundamental é O Deus que é assassinado no aforismo 125 de “*A Gaia Ciência*”.

Se esse Deus suprassensível morreu, a situação do homem contemporâneo é de desamparo radical. Se o ‘mar, o sol, o horizonte’ (símbolos do Deus cristão) se dissolvem, então, o máximo princípio de normatividade se aniquilou. Esta é a caracterização do niilismo, como acontecimento histórico e conjuntura de nosso tempo. O niilismo que pretende instaurar uma nova medida conformadora do mundo e da existência humana. O niilismo que é a nova linguagem do mundo e da existência. Está será a consequência decisiva da morte de Deus. “Fim do fim”, de “toda verdade” e de “toda unidade”.

O niilismo é, assim, um princípio de interpretação, que pretende reinterpretar o mundo e refundamentar os valores, criando um novo princípio para estabelecer novos valores. Onde nasce essa “nova aurora”? (NIETZSCHE, 2003, § 343.) A consequência mais clara do niilismo foi: abandonamos terra firme. Todos os estios de segurança do homem ocidental foram abandonados. O abandono da metafísica não nos leva a outras terras. O ‘em- si’, elemento ontológico norteador da existência e do conhecimento não se encontrará jamais: o absoluto tornou-se inacessível. O infinito é o atributo do mar em que nos movemos sem possibilidade de absolutos. Isto gera uma grande insegurança (o ‘mar revolto’) que pede criar um mundo sem o Deus dos cristãos. “Isto exige [...] encontrar um fundamento ontológico não metafísico para lidar de modo positivo com o dever que aparece sem qualquer ‘freio absoluto’, pois, como vimos as categorias de ‘fim, unidade e matéria’ se deterioram” (CABRAL, 2014, p. 131). Não crer em Deus não basta, é necessário ser niilista.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999. [Coleção Os pensadores]
- \_\_\_\_\_. **O livre-arbítrio**. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. **Solilóquios/A vida feliz.** Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira São Paulo: Paulus, 1998.

BIBLIA DE JERUSALEM. São Paulo: Paulus, 2002.

CABRAL, MARQUES ALEXANDRE, Marques Alexandre. **Niilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche e Heidegger.** Rio de Janeiro: Tese de doutorado Universidade do Estado do Rio de Janeiro Centro de Ciências Sociais Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 2011 pp.78-132

CASANOVA, Marco Antônio. “A religião da terra: o lugar do sagrado no pensamento de Friedrich Nietzsche” In: Charles Feitosa, Miguel Angel de Barrenechea e Paulo Pinheiro (org.) **A fidelidade a terra / Assim falou Nietzsche IV.** Rio de Janeiro: DP&A, 2003, pp. 333-350.

\_\_\_\_\_. **O instante extraordinário: Vida, História e Valor na obra de F. Nietzsche.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FRANCK, Didier. “As Mortes de Deus” In **Cadernos Nietzsche** n. 19. Trad. de Alexandre Filordi de Carvalho. São Paulo: Discurso Editorial, 2005, p. 7-42.

GILSON, Etienne. **Deus e a filosofia.** Trad. Aida Macedo. Lisboa: Edições 70, 2003.

LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.** Brasília: Editora Unb, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém.** Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo – como alguém se torna o que se é.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Gaia Ciência.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano II – “Opiniões e Sentenças Diversas” / “O Andarilho e sua sombra”.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VALADIER, Paul. **Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne em confrontation avec Nietzsche.** Paris: Desclée, 2004.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche y la crítica al cristianismo.** Trad. Espanhola. Eloy Rodríguez Navarro. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1982)

\_\_\_\_\_. “O divino e a morte de Deus segundo Nietzsche”. Trad. Luiz Paulo Ruanet. In: LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles (Org.). **Os filósofos e a questão de Deus.** São Paulo: Loyola, 2009.

