

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA SOCIOLOGIA E POLÍTICA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA**



**A PERSPECTIVA NIILISTA ENTRE NIETZSCHE E DOSTOIÉVSKI EM OS IRMÃOS  
KARAMÁZOV**

**CRISTIANE GOMES LOPES**

**LINHA DE PESQUISA: FUNDAMENTAÇÃO E CRÍTICA DA MORAL**

**ORIENTADOR: PROF. DR. CLADEMIR ARALDI**

**PELOTAS, 2018.**

**CRISTIANE GOMES LOPES**

**A PERSPECTIVA NIILISTA ENTRE NIETZSCHE E DOSTOIÉVSKI EM OS  
IRMÃOS KARAMÁZOV**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Clademir Araldi

Pelotas, 2018

**CRISTIANE GOMES LOPES**

**A PERSPECTIVA NIILISTA ENTRE NIETZSCHE E DOSTOIÉVSKI EM OS  
IRMÃOS KARAMÁZOV**

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

**Data da Defesa:** 18 de junho de 2016.

**Banca examinadora:**

Prof. Dr. Clademir Araldi (Orientador)  
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Luis Rubira  
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Adilson Felício Feiler  
Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas  
Catalogação na Publicação

L864p Lopes, Cristiane Gomes

A perspectiva niilista entre Nietzsche e Dostoiévski em os irmãos Karamázov / Cristiane Gomes Lopes ; Clademir Araldi, orientador. — Pelotas, 2018.

92 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2018.

1. Niilismo. 2. Dostoiévski. 3. Nietzsche. I. Araldi, Clademir, orient. II. Título.

CDD : 193

*[...] o homem preferirá ainda querer o nada, a nada querer”*

*(Nietzsche, GM/GM, III, 28)*

## RESUMO

LOPES, Cristiane Gomes. **“A PERSPECTIVA NIILISTA ENTRE NIETZSCHE E DOSTOIÉVSKI EM OS IRMÃOS KARAMÁZOV”** 2018. XXX f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Essa pesquisa tem como objetivo explorar a questão niilista no personagem Ivan Karamázov da obra *Os Irmãos Karamázov* (1880) de Fiódor Dostoiévski e estabelecer uma comparação com a ideia de niilismo na filosofia de Nietzsche. A hipótese dessa investigação é de que apesar das influências literárias de seu tempo e proximidade entre os dois autores, ou como o Nietzsche menciona “parentesco espiritual”, a proposta de Nietzsche não viria de encontro com o implícito filosófico da obra de Dostoiévski. Para isso é necessário fazer uma breve recapitulação conceitual do termo, considerando que o verbete foi interpretado de maneiras diversas até ser expresso como um problema e tornar-se um significativo tema filosófico a partir das reflexões de Nietzsche. A palavra em si, já aparecera em outros debates europeus contudo, em Nietzsche ganhou uma reflexão mais aprofundada. Colocar Nietzsche e Dostoiévski lado a lado, assim como examinar o quanto de Dostoiévski há na filosofia de Nietzsche, já faz parte de uma tradição antiga no âmbito da pesquisa científica, e vem sendo trazida por diversos pesquisadores desde o final do século XIX tomando mais força no começo da década de 1920. Há uma grande semelhança entre a ideia de Ivan Karamázov, que “Se não há Deus nem imortalidade da alma, então tudo é permitido” com a máxima citada por Nietzsche “Nada é verdadeiro, tudo é permitido” em *Assim Falou Zaratustra*, na “Terceira Dissertação” de a *Genealogia da Moral* e após em seus *Fragmentos Póstumos*, onde Nietzsche começa a desenvolver essa ideia com mais solidez. Como já antecipado, as conclusões de Dostoiévski partem para o lado oposto. Até mesmo a máxima “Nada é verdadeiro, tudo é permitido” que parece correlacionar-se com a noção de Dostoiévski em uma primeira análise, servirá como uma afirmativa que levará Nietzsche para outra perspectiva pois essa ideia de possui um caráter experimental que será melhor desenvolvida em seus fragmentos póstumos. Nietzsche vai além do descontentamento e a suposta desorientação que a falta de valores morais e referências tradicionais provocam no indivíduo pois, para Nietzsche, os próprios valores eram niilistas, e superá-los seria o primeiro passo para que o homem ultrapasse o nada.

**Palavras-chave:** Niilismo, Nietzsche, Dostoiévski, valores, Irmãos Karamázov

## ABSTRACT

LOPES, Cristiane Gomes. "THE NIILISTA PERSPECTIVE BETWEEN NIETZSCHE AND DOSTOIÉSKI IN THE BROTHERS KARAMÁZOV" 2018. XXX f. Dissertation (Master's) - Graduate Program in Philosophy. Federal University of Pelotas, Pelotas.

This work intends to investigate the nihilistic question in the character Ivan Karamázov of the work *Os Irmãos Karamázov* (1880) of Fyodor Dostoevsky and to establish a comparison with the idea of nihilism in the philosophy of Nietzsche. The hypothesis of this investigation is that despite the literary influences of his time and closeness between the two authors, or as Nietzsche mentions "spiritual kinship," Nietzsche's proposal would not meet the philosophical implicit of Dostoevsky's work. For this, it is necessary to make a brief conceptual recapitulation of the term, considering that the entry was interpreted in diverse ways until being expressed as a problem and to become a significant philosophical subject from the reflections of Nietzsche. The word itself had already appeared in other European debates, but in Nietzsche it gained more in-depth reflection. Putting Nietzsche and Dostoevsky side by side, as well as examining how much Dostoevsky is in Nietzsche's philosophy, is already part of an ancient tradition in the field of scientific research, and has been brought by several researchers since the late nineteenth century taking more power in the beginning of the 1920s. There is a great resemblance between Ivan Karamazov's idea that "If there is neither God nor immortality of the soul, then everything is permitted" with the maxim quoted by Nietzsche "Nothing is true, everything is permitted" in *Thus spoke Zarathustra*, in the "Third Dissertation" of the *Genealogy of Morals* and later in his *Posthumous Fragments*, where Nietzsche begins to develop this idea more solidly. As already anticipated, Dostoevsky's conclusions depart to the opposite side. Even the maxim, "Nothing is true, everything is permitted," which seems to correlate with Dostoevsky's notion in a first analysis, will serve as an assertion that will lead Nietzsche to another perspective since this idea has an experimental character that will be better developed in its posthumous fragments. Nietzsche goes beyond the discontent and the supposed disorientation that the lack of moral values and traditional references provoke in the individual because, for Nietzsche, the values themselves were nihilistic, and to overcome them would be the first step for the man to surpass nothing.

**Keywords:** Nihilism, Nietzsche, Dostoyevsky, values, Brothers Karamázov

Dados de catalogação na fonte:

Bibliotecária \_\_\_\_\_ CRB - xx/xxx

## NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Este trabalho adota como convenção para a citação das obras de Nietzsche, a proposta pela edição crítica Colli/Montinari. Será utilizada a versão online das obras editadas por Paolo D'Iorio: NIETZSCHE, Friedrich. *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967- edited by Paolo D'Iorio. As siglas em alemão são acompanhadas pelas siglas em português, tal como é adotado como convenção no periódico *Cadernos Nietzsche*. Além disso, ao fazermos referência ao volume e à página de *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* usaremos (KSA), que comporta as anotações de fragmentos póstumos consultados.

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie* (O nascimento da tragédia) – 1872

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches* (v.1) (*Humano, demasiado humano* (v.1)) – 1878

WS/IAS - *Menschliches Allzumenschliches* (v.2) *Der Wanderer und sein Schatten* (*Humano, demasiado humano* (v.2): *O andarilho e sua sombra*) – 1880

M/A – *Morgenröte* (*Aurora*) – 1880-1881

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (*A gaia ciência*) – 1881 e 1886

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra* (*Assim falava Zaratustra*) – 1883 -1885

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse* (*Além do bem e do mal*) – 1885-1886

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (*Genealogia da moral*) - 1887

GD/CI – *Götzen-Dämmerung* (*O crepúsculo dos ídolos*) - 1888

AC/AC – *Der Antichrist* (*O Anticristo*) - 1888

EH/EH – *Ecco Homo* (*Ecce Homo*) - 1888

DD/DD – *Dionysos-Dithyramben* (*Ditirambos de Dionísio*) – 1888

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>I – O NIILISMO ANTES DE NIETZSCHE</b> .....	16
1.1 DAS ORIGENS MEDIEVAIS.....	16
1.2 A CIRCULAÇÃO NA FRANÇA.....	16
1.3 O NIILISMO NA ALEMANHA ROMÂNTICA.....	17
1.4 O NIILISMO NA RÚSSIA DO SÉCULO XIX .....	23
<b>II - A POSIÇÃO DE NIETZSCHE SOBRE O NIILISMO</b> .....	30
2.1 PRIMEIROS TÓPICOS NA OBRA DE NIETZSCHE.....	33
2.2 A MORTE DE DEUS.....	38
2.3 OS IDEAIS ASCÉTICOS.....	41
2.4 “HISTÓRIA DE UM ERRO”.....	48
2.5 NIILISMO INCOMPLETO, COMPLETO E EXTREMO.....	54
<b>III – DOSTOIÉVSKI E A TEMÁTICA NIILISTA</b> .....	57
3.1 - OS IRMÃOS KARAMÁZOV.....	61
3.2 ANÁLISE DE TÓPICOS FILOSÓFICOS NA OBRA.....	64
<b>IV - O OLHAR DE NIETZSCHE SOBRE DOSTOIÉVSKI</b> .....	75
4.1 NIETZSCHE COMO LEITOR DE DOSTOIÉVSKI.....	76
4.1 A RELAÇÃO DE NIETZSCHE COM IVAN KARAMÁZOV.....	77
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	83
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	86

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa visa analisar a temática do niilismo no personagem Ivan Karamázov da obra **Os Irmãos Karamázov** (1880) de Fiódor Dostoiévski e estabelecer uma comparação com o conceito de niilismo na filosofia de Nietzsche. A hipótese dessa investigação é de que, apesar das influências literárias de seu tempo e proximidade entre os dois autores – ou como o Nietzsche menciona um “parentesco espiritual”, a proposta do filósofo alemão não viria de encontro com o implícito filosófico na referida obra de Dostoiévski.

Faz-se necessária uma breve recapitulação conceitual do termo, considerando que o verbete foi interpretado de maneiras diversas até ser expresso como um problema e tornar-se um significativo tema filosófico a partir das reflexões de Nietzsche. Apesar do literato Ivan Turgueniev dispor de um certo mérito ao ter posto a palavra em circulação e expandir o termo para outros níveis de reflexão com sua obra **Pais e Filhos**, a palavra em si, já aparecera em outros debates europeus. Abordaremos em um primeiro momento, uma rápida exposição sobre como ocorreu essa movimentação da Literatura de Dostoiévski.

Tendo em vista que trataremos de dois campos do saber em nossa pesquisa, respectivos Filosofia e Literatura e, apesar de serem propostas distintas, dado que o primeiro tem pretensões teóricas e procura estabelecer conceitos enquanto a segunda possui um caráter ficcional, uma linguagem mais metafórica e fornece ao seu leitor uma interpretação mais subjetiva, verificamos pontos de contato entre esses dois territórios, especialmente no que diz respeito aos autores mencionados. Assim como a literatura de Dostoiévski nos fornece verdadeiros discursos filosóficos através da ficção, Nietzsche valoriza a linguagem metafórica em sua filosofia.

Nietzsche encontrou em Dostoiévski uma afinidade autêntica, nutria grande respeito por seus textos literários e via neles as ideias de um filósofo e de um psicólogo. A primeira menção a Dostoiévski na correspondência de Nietzsche pode ser encontrada em uma carta que envia ao seu amigo Franz Overbeck em 1886, na qual faz uma breve referência ao autor, seguida de uma nova no dia posterior. Embora breves, nelas encontramos dois elementos que Nietzsche repetirá muitas vezes quando fala de Dostoiévski, que seriam a comparação com o romancista francês Stendhal e a definição de Dostoiévski como um psicólogo. De acordo com o que Nietzsche escreveu em suas cartas, a descoberta de Dostoiévski em uma livraria foi meramente acidental, enquanto olhava alguns livros, deparou-se com um volume de *O homem do subsolo* traduzido na língua francesa. Nietzsche instintivamente sentiu, como menciona, um “parentesco espiritual”.

A despeito da equivalência na forma de considerar a complexidade do *ser* ao buscar uma compreensão dos fenômenos sociais e culturais de seus respectivos *tempos* e da forma singular de ambos ao refletirem sobre problemas filosóficos e religiosos, encontramos em Nietzsche e Dostoiévski soluções contrárias e dois pontos de vista completamente diferentes sobre o mundo: o primeiro ateu e imoral e o segundo, cristão e moralista; pontos de vistas estes que não puderam ser conciliados.

Colocar Nietzsche e Dostoiévski lado a lado, assim como examinar o quanto de Dostoiévski há na filosofia de Nietzsche, já faz parte de uma tradição antiga no âmbito da pesquisa científica e vem sendo trazida por diversos pesquisadores desde o final do século XIX e fortalecendo-se no começo da década de 1920. Segundo o teórico Walter Kauffman, a partir da década de 50 que o pensamento de Nietzsche passou a ser realmente posto em conexão com as ideias especialmente niilistas, encarnadas nas personagens dos grandes romances de Dostoiévski, especialmente Raskólnikov, Kiríllov e Ivan Karamázov – que é nosso caso particular.

No primeiro capítulo sintetizaremos algumas fontes em que o debate niilista aparecera na história de filosofia e de textos literários, começando com as origens medievais quando o termo foi mencionado por Santo Agostinho na idade média, após passando para o cenário político francês no final século XVIII, tomando mais forma no idealismo alemão no começo do século XIX até tornar-se um movimento intenso na Rússia entre os panfletários políticos, agitação comportamental entre os jovens e como temática expressão literária em meados do século XIX.

No segundo capítulo faremos um estudo sobre conceito de niilismo encontrado exclusivamente em Nietzsche, que aparece em evidência em seus fragmentos póstumos da década de 1880 unidos às noções que já aparecem de forma implícita no *corpus* nietzschiano, nos períodos intermediário e tardio<sup>1</sup> especialmente em **Gaia Ciência** (1882), **Assim Falou Zaratustra** (1883-1885), **Para além de bem e mal** (1886), **Genealogia da Moral** (1887) e no **Crepúsculo dos Ídolos** (1888). Apoiaremos-nos como base principal nos comentadores Löwith (2013), Kaufmann (1974), Müller-Lauter (2009), Araldi (2004) para definirmos os tipos de niilismo apontados por Nietzsche bem como seu prognóstico nas obras mencionadas.

Müller-Lauter (2009) diz que Nietzsche vai além daqueles que antes falavam de niilismo, e isso inclui também os russos. O niilismo compreendido por Nietzsche não é refutado por meros princípios da razão e sim fisiológicos. O niilismo em Nietzsche estabelece uma ideia de que os valores humanos são infundados e há uma certa impotência no que se tem por *razão*, nas palavras do autor: “A forma de extremo de niilismo seria a visão que toda crença, de tudo que se considera verdade, é necessariamente falsa, porque simplesmente não existe um mundo da verdade.[...]” (Póstumos, 1883-1888).

Essa verdade é apenas uma perspectiva subjetiva. Incorporar o

<sup>1</sup>

A referida divisão dos períodos de Nietzsche por aqui abordada é mencionada por Scarlett Marton em seu “Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos”

niilismo, nesse caso, sugere um repúdio radical a todos os valores e significados postos até então, não estamos falando de um pensamento baseado na crença de que tudo deve apenas perecer e sim que tudo está irremediavelmente condenado a total destruição. Sobre esses valores que não condizem com a “própria vida”, valemo-nos da moral estabelecida até então.

Para Araldi (2004), o niilismo nietzschiano vai além da simples negação do mundo, ele é um querer a negação. Pensa-se nesse querer como algo mais potente que o mero desconforto existencial, pois um “querer” é um impulso de vontade. A morte de Deus vem a ser uma menção de que sem uma “fonte perfeita” de valores absolutos, universais e transcendentais, então não pode haver nenhum valor real. Nietzsche, no entanto, argumenta que a falta de tais valores absolutos não implica na ausência de quaisquer valores em “tudo”. Pelo contrário, somente quando o ocidente matar, aniquilar Deus, é que será possível o nascimento de valores que proporcionariam um *fortalecimento* do ser.

No terceiro capítulo ressaltaremos o tipo de debate niilista que encontramos na obra *Os Irmãos Karamázov* de Dostoiévski. Já se sabe previamente que o escritor não apresenta uma posição neutra em sua obra e é evidente sua tomada ativa pelo lado da fé religiosa. Ilustra, através de inúmeros exemplos, como uma vida de *fé* pode ser mais feliz do que uma vida de *dúvidas*, tal fato é evidenciado pelas personagens puramente cristãs da obra como seu irmão mais jovem, Aliócha e o seu mentor espiritual, o monge Zossima. O homem é colocado como, sobretudo, um ser moral e que possui uma inerente consciência fadada ao discernimento de *bem e mal, certo e errado*.

Em *Os Irmãos Karamázov*, uma problemática levantada é a de que o próprio Deus poderia vir a ser um agente do que o cristão entende por *mal*, nas noções da personagem Ivan Karamázov. Apesar de propor e influenciar os demais com suas ideias céticas, e algumas delas, assemelharem-se muito com a morte de Deus nietzschiana, a personagem confronta-se com a *incerteza* sobre a

existência de um criador supremo, corroborando a hipótese de que Deus possa sim existir e existindo assemelhara-se mais a um superior indiferente para com o sofrimento humano, pois este condena pessoas inocentes e coloca-as nessa sob um livre arbítrio que não serve para nada diante da limitação humana em fazer escolhas. Mesmo que esse Deus seja dispensável aos homens, a metafísica não estaria descartada nessa hipótese.

Pretendemos observar o personagem Ivan Karamázov, sabemos que esse personagem nos dá subsídios para uma ampla interpretação. Que tipo de niilista é Ivan? Podemos pensar nele como um niilista decadente proposto por Nietzsche? Visto que Ivan não sustenta uma posição ateísta nem de superioridade aos valores condicionados até o final da trama. Um comportamento compassivo cristão absorve a personagem em determinados momentos da narrativa assim como se encontra horrorizado pela culpa, envergonhado por suas falhas morais em outros momentos. Visto isso, também cabe para nossa análise pensar nos momentos de Ivan como um niilista nietzschiano, pois Nietzsche propõe a destruição total para o nascimento de novos valores. Ivan, por outro lado, então poderia ser pensando como um aniquilador e reconstrutor de um pensamento ausente de valores absolutos e conclusões determinantes em seu poema “O Grande Inquisidor” dentro de **Os Irmãos Karamázov**. Também pensando na rejeição de Ivan à concepção escatológica de Deus e a crítica a um cristianismo inventado e dominado por um grupo que, na realidade, não é cristão, poderia vir a ressignificar a própria ideia de cristianismo. Em conformidade com essa ideia, em o *Anticristo*, Nietzsche menciona que só existiu um cristão na história e que este “morreu na cruz.”

No quarto capítulo faremos uma análise final, em que relacionaremos **Os Irmãos Karamázov** com a filosofia de Nietzsche e veremos em que aspectos confrontam-se ou entram em acordo. Em um primeiro momento aprofundaremos questões mais específicas de **Os Irmãos Karamázov** e como caráter conclusivo faremos uma comparação de Ivan Karamázov com os enunciados nietzschianos.

Há uma grande semelhança entre a ideia de Ivan Karamázov, que

“Se não há Deus nem imortalidade da alma, então tudo é permitido” com a máxima citada por Nietzsche “Nada é verdadeiro, tudo é permitido” em *Assim Falou Zaratustra*, na “Terceira Dissertação” de a *Genealogia da Moral* e após em seus Fragmentos Póstumos, onde Nietzsche começa a desenvolver essa ideia com mais solidez. Como já antecipado, as conclusões de Dostoiévski partem para o lado oposto. Até mesmo a máxima “Nada é verdadeiro, tudo é permitido” que parece correlacionar-se com a noção de Dostoiévski em uma primeira análise, servirá como uma afirmativa que levará Nietzsche para outra perspectiva pois essa ideia de possui um caráter experimental que será melhor desenvolvida em seus fragmentos póstumos. Dostoiévski pensava claramente que a existência de Deus e da imortalidade a alma eram dois pilares essenciais do edifício da moral. Sem eles, o que teríamos seria uma inclinação perigosa que leva do ateísmo à autodestruição, assim como a destruição dos valores morais. Nietzsche vai além do descontentamento e a suposta desorientação que a falta de valores morais e referências tradicionais provocam no indivíduo pois, para Nietzsche, os *próprios valores* eram niilistas, e superá-los seria o primeiro passo para que o homem ultrapasse o *nada*.

## I – O NIILISMO ANTES DE NIETZSCHE

### 1.1 DAS ORIGENS MEDIEVAIS

Como ponto de partida menciona-se o debate escolástico sobre a humanidade de Cristo. Na segunda metade do século XII, alguns escritores, inspirados nos textos de Pedro Lombardo, tentaram argumentar contra a encarnação de Cristo. Na medida em que Cristo é humano, sua divindade é reduzida a nada (*nihil*), pois o que é terreno e limitado no tempo não pode ser identificado com o que é celestial e eterno. Essa tendência herética em cristologia, banida em 1163 pelo papa Alexandre II, foi denominada “niilianismo”. Em algumas ocorrências, Santo Agostinho é creditado por cunhar o termo “niillista” ao usá-lo contra os hereges.

Outro debate medieval conduz mais diretamente a uma série de táticas modernas de niilismo. A ideia de aniquilação (*annihilatio*) teve participação na maioria das questões fundamentais dessa era. Tomás de Aquino fez a distinção entre “destruição real” e “destruição possível” e Guilherme de Ockham procurou provar que existe, na noção de um criador capaz de destruir, uma contradição de termos.

### 1.2 A CIRCULAÇÃO NA FRANÇA

É amplamente acordado entre os teóricos que o termo literal, *niilismo*, entrou em circulação na França pré-revolucionária. Existem alguns escritos em

que o termo é encontrado desde o ano 1733, mas que foram rotulados como “relativamente obscuros” ou “relativamente desconhecidos” e, portanto, com “nenhum papel no posterior reaparecimento e desenvolvimento do conceito.” (VOLPI, 1996). Volpi ainda sustenta que antes de 1870 havia apenas usos “dispersos” do termo.

O primeiro livro que “reconheceu” o niilismo na França foi o *Néologie ou Vocabulaire des mots nouveaux II* (1801) de Louis-Sébastien Mercier, que carrega o termo com um sentido pejorativo e o atribui às pessoas que mantêm uma posição indiferente em relação às questões sociais fundamentais. Ele deixa claro que *nihiliste* ou *rienniste* são “um produto vicioso do Iluminismo”, “pessoas que não acreditam em nada”. Outro conhecido pensador francês que adotou a palavra em seu vocabulário foi Maine de Biran em uma anotação em seu diário, datada de 1824 em que fala se sua “condição espiritual” do falante como “niilista e incrédulo”.

### 1.3 O NIILISMO NA ALEMANHA ROMÂNTICA

A ideia de *niilismo* que viria a efervescer em meados do século XIX já havia aparecido em agitações sociais contra o idealismo alemão, entre o final do século XVIII e início do século XIX. Há inclusive um empreendimento da palavra no âmbito literário precedente à Turgueniev, na novela intitulada *Die Nihilisten*, de 1853, do alemão Karl Ferdinand Gutzkow, produto da “Jovem Alemanha”. Karl Gutzkow foi um polemizador, junto à Schopenhauer, sobre papel social dos escritores.

Ao problematizar o que é filosófico e o que não é, surge o questionamento sobre o tema do niilismo na fortuna crítica alemã de Kant no final

do século XVIII. Entre os comentadores que serão mencionados, elenca-se como cruciais: Jacob, Hermann, Obereit e Daniel Jenisch acerca dessa discussão.

Em **Nihilisme**<sup>2</sup> (1787) de Obereit, os protagonistas aparecem em um diálogo filosófico a respeito da base do conhecimento e da existência no resultado do trabalho crítico de Kant. A principal ocupação desses personagens é minar a confiabilidade de uma determinada crença. Embora não tenha sido possível traçar fontes específicas de Obereit, foi demonstrado que sua apresentação baseia-se fortemente no teósofo francês Louis Claude de Saint-Martin. Saint-Martin, por sua vez, não usou a palavra “*nihilisme*” em seus escritos, mas falou com frequência sobre “a vontade do homem de aniquilar Deus”. Além disso, ele definiu o ateísmo como uma vontade de aniquilar; usando a crença apenas para “demonstrar o nada” que ela representa. Isso faz parecer haver, portanto, bons motivos para defender a continuidade histórica da ideia não apenas da teologia para a filosofia, mas também das discussões francesas para o vocabulário alemão.

Daniel Jenisch faz comentários críticos a Kant (que havia sido seu professor) em seus escritos de 1796. Discorre sobre Kant e sua influência atacando o “eu transcendental” kantiano e propõe um neologismo, reforça que a filosofia de Kant termina no ateísmo ou, como ele acrescenta, no *niilismo* que “é a palavra certa para isso” (JENISCH, 1796 *apud* SEBO, 2017 p.31).

Pöggeler (1975) afirma que um número significativo de seus críticos sentiu que a filosofia kantiana levava para uma experiência de niilismo. Esta alegação geral pode ser apoiada pela combinação dos testemunhos de Jenisch e Jacobi e com as observações de Herder e Heinrich von Kleist. Tais comentaristas escreveram sobre o medo de um abismo ter sido aberto por Kant, pois o jovem Kant havia falado da possibilidade de uma existência sem sentido como um “abismo negro” e isso foi interpretado como uma forma de “tapar” ou explicar o

2 Assim publicado em sua edição francesa capitalizada, tendo por título original “*Der wiederkehrende Lebensgeist*”

abismo com sua filosofia, porém tais autores viam uma relação íntima entre seu projeto e um prenúncio do niilismo.

Uma tentativa de abreviar o problema kantiano é dada por Walter Bröcker em três passos. Segundo ele, houve em primeiro lugar o desmantelamento da metafísica subjetiva com a invalidação dos argumentos que legitimariam a existência de Deus. Em segundo lugar, o fornecimento da premissa da razão prática e, em terceiro lugar, o desenvolvimento da posição transcendental. Este seria o legado de três lados do “*niilismo*” que Kant transmitiria às gerações vindouras; nas palavras de Bröcker, “enquanto a primeira dimensão significou a perda da realidade superior, a segunda foi uma tentativa de salvá-la através da busca de certezas e novos valores absolutos, e por fim, a terceira deu lugar à divinização dos seres humanos.” (BRÖCKER, 1954, p 550) <sup>3</sup>

Após isso, Jacobi fez sua entrada, embora ele seja mais frequentemente descrito como o primeiro pensador que dá um sentido filosófico à palavra *niilismo*. Jacobi escreveu contra Fichte e o idealismo alemão e buscou apoio teórico no realismo de Thomas Reid e sua teoria do “senso comum”. As fontes de Jacobi para o uso da palavra “*niilismo*” poderiam ser Obereit ou Jenisch e também os debates medievais, pois Jacobi demonstra estar ciente das controvérsias cristológicas.

A crítica de Jacobi enfatiza uma autossuficiência que é insustentável na razão discursiva, tal que é revelada isoladamente do resto da realidade. Jacobi considera a “absolutização da razão” de Fichte como um verdadeiro kantismo que, para o idealismo jacobiano, é simplesmente “*niilismo*”. Em seu trabalho, torna evidente que a filosofia deve ser empirista e vê no desenvolvimento do *niilismo* “um grande poder destrutivo”.

<sup>3</sup> Tradução nossa

Com essa provocação, Fichte reagiu aos comentários de Jacobi<sup>4</sup>, enfatizando os mal-entendidos de seu pensamento. Na edição de 1812 ele levanta a questão de como “evitar esse colapso da realidade, esse niilismo?” Sua resposta é um pensamento pelo qual a existência humana possa ser fundamentada “na pura realidade”.

Em 1803, também o filósofo Schelling foi duas vezes acusado de “niilista” por outros empiristas cristãos, seguidores de Jacobi. Schelling, por sua vez, não concordou que essa seja uma descrição adequada de sua filosofia.

Ainda seguindo Pöggeler (1975), o comentador menciona que Hegel talvez tenha sido o primeiro pensador a desenvolver uma atitude positiva em relação ao niilismo. Hegel viu como tarefa da filosofia “reconhecer o nada absoluto”. Em seu ensaio “Fé e conhecimento<sup>5</sup>” (1802) faz referência não apenas a Jacobi e o niilismo, mas também à “morte de Deus”. A tese apresentada por Hegel é que a história do niilismo, como é conhecida até então está em conexão com o fim da metafísica.

No escopo de comentadores alemães acerca do niilismo, há também Friedrich Schlegel. O niilismo é mencionado algumas vezes em seus textos de 1797 em diante, mas essa contribuição fragmentária foi deixada com uma especificação bastante escassa. Sugere-se aqui que o papel de Schlegel é mais importante do que se supõe, não a julgar pela influência de sua escrita mas pelo fato de que ele escreveu sobre o niilismo extensivamente mais do que qualquer um antes de Nietzsche. Ele conectou o tema com muitos problemas e se fez ouvir. “Schlegel conectou a velha questão da aniquilação à problemática mais geral e mais moderna do niilismo.” (GOLDSMITH, 1956)

O *niilianismo* foi praticamente esquecido após os debates medievais e tem pouca relação de significado com o caso moderno do *niilismo*. No entanto,

<sup>4</sup> Em *Wissenschaftslehre* 1810-1813

<sup>5</sup>*Glauben und Wissen*

Schlegel combinou em algum momento entre 1810 e 1828 a discussão do niilismo com o debate contemporâneo sobre “divindade”; mais especificamente, ele ponderou sobre o idealismo moderno de Leibniz a Fichte e o pensamento realista de um místico alemão da Idade Média, Jacob Böhme, especialmente sua construção de “demônio” dentro da divindade. A dimensão mística, de fato, era importante para Schlegel e foi nela que ele ancorou sua tematização do niilismo. Ele sustentou que a antítese do “místico” é “tudo ou nada”; “empiricista x *algo a mais*”. Assim, ele escreveu que “as ideias religiosas da metafísica são o tudo e o nada, criação e infinitude, espírito e palavra”. (SCHLEGEL, 2006, p.32)

Na opinião de Schlegel, não é só o pecado que afasta os humanos de Deus, mas sim o “nada mundano”. Intimamente relacionado a isso, há observações deste contra a antiga ideia de criação a partir do nada. Isso atesta, na mente de Schlegel, “a possível necessidade ou a possibilidade necessária” existência do mal, “o mal emerge da liberdade do espírito para dirigir-se ao nada”. (ibid p.68)

Se o místico é o campo mais peculiar de Schlegel, de maneira alguma exclui outros tipos de abordagem. Ele escreveu sobre Jacobi como um “místico empírico” cujo “serviço filosófico” era defender um caso sobre Fichte. Os comentários críticos de Schlegel sobre Fichte são direcionados para sua “conceituação do nada”. Além disso, Schlegel pensava que a faculdade isolada da razão é o produto de “uma quebra em pedaços das potências humanas originais”. A “razão”, assim entendida, tinha como objeto “*niilidade*, o nada, o nirvana da Índia”. Schlegel pode ser o pioneiro na longa sucessão de escritores que relacionam o niilismo com o misticismo panteísta oriental.<sup>6</sup>

Ele escreveu que o negativo, assim como o positivo, podem formar um sistema próprio. Schlegel perguntou: “O niilismo não deveria formar seu próprio sistema definitivo?” Ele localizou o niilismo em sua forma moderna, como

<sup>6</sup> Schopenhauer surgira logo em seguida, tomando mais popularidade que Schlegel nesse tema e também é de grande relevância aos estudos de Nietzsche, que veremos no próximo capítulo

fez Jacobi, na discussão entre idealismo e realismo (ou empirismo). Ao contrário de Jacobi, ele não queria defender nenhum dos participantes desse debate, mas sustentou que ambos tendem ao niilismo. Elenca-se contudo que a extensão mais importante da problemática niilista de Schlegel é a maneira como ele traçou paralelos entre debates contemporâneos e antigos, isto é, colocou o tema do niilismo em um cenário histórico. Ele escreve sobre Spinoza e Leibniz como “idealistas e realistas simultâneos” em que Spinoza percebe um ideal e Leibniz idealiza o real. Parece que Schlegel está interessado tanto no lado analítico quanto no lado histórico do niilismo. Na dimensão analítica a descrição do niilismo como uma possibilidade permanente se faz claramente em seu fragmento: “Todo o espírito tende ao niilismo” (VOLTAIRE, 2012)

Schlegel partiu da crítica do idealismo alemão com uma atitude moderada: “O insight da inutilidade do mundo sensual - na eficiência do fenômeno externo é o que se ganha com o realismo e o idealismo” (SCHLEGEL, 2006, p 85). Olhando para essa nulidade, abriu-se para ele um amplo campo de pensamento, Schlegel escreve sobre os tratamentos platônicos do ser e do não-ser, o nada sendo para o caos o que o caos é para o mundo, a relação de conceitualidade e o *nada* aconceitual. Essas questões não são dilemas escolásticos isolados. O filósofo em questão é capaz de escrever que a determinação da positividade, negatividade, neutralidade e nulidade envolve as preliminares “da filosofia da guerra. Deve-se neutralizar ou aniquilar o negativo?”. Ele diz em outro lugar que “a guerra é música e álgebra da vida política, nada e tudo, o dualismo interior, o começo e o fim da justiça.”

Na teologia, a polêmica do niilismo propriamente dita veio à tona com um conhecido de Schlegel, Franz von Baader, que foi outrora saudado como o primeiro filósofo do niilismo. Seus principais tratados de 1824-1826 mostraram o niilismo como o colapso da unidade original de fé e razão. Na opinião de von Baader, o fervor científico não mais respeitava a integridade da religião. O fruto amargo do Iluminismo foi uma crise de niilismo. Sua maneira de lidar com o

niilismo não era de forma alguma escolástica. Mais do que as torções teóricas, ele enfatizou os efeitos culturais práticos dessa decadência.

Baader conheceu Jacobi e discutiu Kant e Hegel em seus escritos. Em seu texto *Über die Freiheit der Intelligenz* (1826), Baader deixou clara sua posição quanto ao “grande problema de nossos tempos”. Ele falou em favor da “reunião”, ou “restauração”, da “ciência através da religião”. E ele desaprovou tanto o “mau uso da inteligência destrutiva para a religião” quanto a “inibição” (evitando ou desprezando) da razão. von Baader chamou o último tipo de má tendência “Obscurantismus” e o destrutivo “Nihilismus”.

#### 1.4 O NIILISMO NA RÚSSIA DO SÉCULO XIX

Há certas particularidades na tradição de como o niilismo foi entendido na Rússia desse período, assim como nesse mesmo tempo e espaço houve a disseminação de uma concepção mais consolidada “O niilismo caracteristicamente russo é desconhecido na Europa Ocidental. No sentido mais estrito da palavra, o niilismo na Rússia foi o movimento de libertação intelectual da década de 1860.” (BERDIAEV, 2012, p.44)

Em meados do século XIX, a Rússia era lugar de uma crescente tensão e, a Revolução de 1848 carregou ideias ocidentais para lá. Essas ideias articularam-se mais claramente como um desejo de uma constituição que defendia valores como os direitos humanos, um governo representativo e a democracia. Quando o czar Alexander I morreu em 1825, um regimento de soldados recusou lealdade à nova coroa. Alexandre II, filho de Alexandre I assumiu o trono em 1855. Seu reinado começou com a negociação de um acordo de paz com as grandes potências da Europa e uma intensa reforma interna, com alterações para os setores militar e judiciário. No sexto ano de reinado, Alexandre

II emancipou os servos. Isto significa que, os servos tornaram-se uma classe de proprietários comuns e independentes e as desigualdades sociais passaram a ser reclamadas pela voz desse povo que estava em uma situação desfavorecida. Jovens de todas as classes sociais passaram a reunirem-se em grupos de intelectuais que questionavam os valores religiosos herdados pela história, segundo Volkov (1997), como também consequência das influências do ocidente europeu na Rússia.

Os monarcas russos que possuíam um certo conhecimento do que estava acontecendo fora do contexto da realeza, perceberam que o seu sistema de servidão, com uma estrutura social em que pouquíssimas pessoas tinham privilégios que pesavam nas costas da maioria, não era sustentável e terminaria em uma rebelião sangrenta, mais cedo ou mais tarde. Nesses meados do século XIX, as forças de repressão do Estado unida à longevidade do problema, já havia causado uma situação tão intolerável que uma reforma, desse mesmo Estado, parecia algo muito difícil ou até mesmo impossível. A única resposta razoável para essa situação se assegurou na tendência ao *niilismo*. A Rússia tornou-se um lugar cada vez mais opressor em relação aos pobres, a classe trabalhadora (ou seja, a maioria do povo) e acatar o que era moralmente bom ameaçava a própria subsistência dessas pessoas: a única maneira de continuar vivendo seria através da *destruição*.

Nikolai Berdiaev caracteriza o *niilismo* como a consequência da “perda da fé” mediante aos acontecimentos da época, que conduziu os indivíduos adeptos a essa “descrença” a um estilo de vida que assemelha-se com os outros movimentos juvenis da Era Moderna, voltado para o que ele chama de “hedonismo insensível” e “subjetividade radical” (BERDIAV, 2012, p.45), havia uma perceptível tendência a uma vida utilitária e cética, aniquilando todos os valores e crenças condicionantes a uma vida antinatural:

O niilismo é o apocalipse russo. É uma revolta contra as injustiças da história, contra a falsa civilização; é uma demanda para que a história chegue a um final, a busca por uma vida fora ou acima da história, um novo começo. Niilismo é uma demanda para a nudez, para a

remoção de todas as armadilhas da cultura sobre si mesmo, para a aniquilação de todas as tradições históricas, para a libertação do homem natural, sobre os quais não deixou até agora de ser grilhões de todos os tipos. (BERDIAEV, 2012, p.45, tradução nossa)

A literatura, neste período, era uma forma respeitada de comentário social que colocou em circulação questões sociais e filosóficas, como por exemplo, o conflito de duas gerações, como em *Pais e Filhos* (1861) de Turgueniev, que fielmente retratou o estado psicológico de homens e mulheres que se encontravam sob conflitos e questionamentos relacionados à moral. Encontramos essa temática também nas obras de Fiódor Dostoiévski, principalmente no que versa sobre os conflitos existenciais que permeavam todas as camadas sociais da Rússia. Visto isso, a literatura russa foi elevada às áreas da teologia e filosofia, por sua elaborada compreensão de crise cultural e dos conflitos dualistas que advinham do anseio coletivo pela destruição dos valores que permeavam o cenário em questão.

O conceito de *niilismo* mais consoante com o que foi desenvolvido pós década de 1860, propagou-se entre os russos com a publicação e recepção de **Pais e Filhos** de Ivan Turgueniev, em 1861. Volpi afirma que Turgueniev teria uma “pretensa paternidade” sobre a palavra e o conceito: “segundo estudos lexicográficos, era mais presumida que real” (VOLPI, 2012, p.11) pois o termo já teria sido empregado na própria Rússia em um ensaio jornalístico que teria sido ignorado na época. Em sua autobiografia<sup>7</sup> Turgueniev expõe que o termo criado por ele, seria característico a sua personagem Bazárov, que representava uma tendência social que despreza todas as formas de autoridade e as convenções sociais.

A trama acontece na Rússia de 1859, dois anos antes da libertação dos servos, e o tema central é o conflito entre duas gerações: pais e filhos, uma inspirada por ideais humanistas tradicionais, outra rebelde, materialista e sem

<sup>7</sup> Traduzida para o francês, *Memorie letterari* apud VOLPI (1996)

ilusões, geração de Bazárov. **Pais e Filhos** traz em suas personagens questionamentos sobre o vazio da existência humana, o valor nulo do homem no contexto universal e o seu destino a ser *nada*. Em um longo diálogo, a personagem Arkádi define o indivíduo niilista da seguinte forma: “O niilista é uma pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio aceito sem provas, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito.” (TURGUENIEV, 2011, p.48)

Esclarece-se que nem mesmo Turgueniev teria dimensão das proporções que sua obra tomaria, assim como a recepção que ela teria por seus leitores, ele próprio afirma que a leitura da obra suscitou uma interpretação mais radical de niilismo do que o próprio autor tinha dessa ideia, ou seja, o valor semântico da palavra foi aperfeiçoado para atender a uma “sensação coletiva”: “Portanto, apenas criado, o vocábulo niilista escapou às mãos de seu inventor declarado e se difundiu como categoria de crítica social.” (VOLPI 2012 p.13)

Antes e durante a manifestação do conceito de niilismo em **Pais e Filhos**, conjunto com Turgueniev, outros intelectuais estavam em atividade, dentre eles ressalta-se Nikolai A.Dobroljubov, que colaborava com uma revista intitulada **O Contemporâneo**, na qual fomentava críticas contra a nobreza promovendo ideias radicalistas e progressistas, e Dimitri Pisarev que, segundo Berdiaev, “é conhecido como principal expoente do niilismo russo” (BERDIAEV, 2012, p.35)

Como o mentor do niilismo que foi expressado em “movimento social” da década de 1860, Volpi (2012) reporta-se a Nicolai G.Tchernychevski. Seu romance **O Que fazer?** escrito na prisão ficou popular e é um dos principais manifestos niilistas. Não obstante, os pensadores do niilismo russo, em um âmbito filosófico foram prematuramente exterminados, provavelmente antes de conseguirem consolidar um projeto consistente sobre o tema. Dobroljubov e Pisarev morreram na faixa dos 30 anos e Tchernychevski foi preso em 1862 aos 34 anos e libertado somente em 1888, perto de sua morte. De qualquer forma, não haveria como prever se esses autores chegariam a aprimorar os textos

filosóficos sobre o niilismo, sendo eles, os próprios niilistas. O niilismo não deixaria de ser também, um movimento contra a disciplina da produção. Sobre isso, Berdiaev (2012) lista três motivos a se pensar, que, não a morte prematura, mas a própria natureza da ideia, não levaria tais autores para a problematização no âmbito tradicional de registro. Formulamos a ideia de Berdiaev de forma simplificada em tópicos *a*, *b* e *c*:

a) Os principais pensadores de uma filosofia niilista não ocuparam posições acadêmicas.

b) As obras desses autores eram, geralmente, censuradas pelo governo czarista e as publicações desses autores apenas circulariam de forma clandestina.

c) A natureza da própria ideia do niilismo é romper com formalidades também do âmbito intelectual.

O niilismo na Rússia não foi um movimento com impulso suficiente, tempo suficiente, ou condições seguras para se tornar uma filosofia madura. Volpi (2012) salienta que os teóricos niilistas se empenharam mais em uma revolta antirromântica e antimetafísica e que foi algo mais dogmático e rebelde do que cético e crítico. A intenção era o ataque à ordem, aos padrões metafísicos e estéticos impostos até então, negando o passado, condenando o presente e incapaz de abrir-se a um concreto positivismo em relação ao futuro:

Considerando que os “pais” cresceram na filosofia idealista alemã e romantismo em geral, com sua ênfase nas abordagens metafísicas, religiosas, estéticas e históricas para a realidade, os “filhos”, liderados por esses jovens radicais como Nicholas Chernyshevsky, Nicholas Dobroliubov, e Dmitrii Pisarev, que hasteavam a bandeira do utilitarismo, do positivismo, do materialismo e, especialmente, do “realismo”. O “niilismo” - e também em grande parte “realismo”, “realismo crítico”, em particular - significa acima de tudo uma rebelião fundamental contra os valores e padrões aceitos: contra o pensamento abstrato e controle da família, contra a poesia lírica e disciplinada ensinada nas escolas, contra a religião e a retórica. Os homens jovens e muitas mulheres de 1860 queriam cortar toda educação convencional, para poderem buscar um sentido realista do ser. As relações humanas mais simples e

sinceras, as formas de viver amigáveis e relacionamentos sexuais também foram postas em debate. (RIASANOVSKY e STEINBERG, 2010, p.381, tradução nossa)

Mesmo com a prematura morte dos intelectuais da época, a exacerbação social de contrastes permaneceria em um movimento intitulado “Vontade do Povo” cuja intenção era extinguir o czarismo como o primeiro passo para as mudanças sociais. Outros nomes de personalidades consideradas “rebeldes niilistas” foram capturados, como Serguei Netchaiev, autor de **Catecismo Revolucionário**, obra essa que tendia a um niilismo com fé: a fé na revolução. Após isso, Volpi (2012) menciona que surgiu a expressão *netchaievismo* para apontar “as formas mais desabusadas e intransigentes de niilismo político”. Essa mesma ideia era compartilhada também por Mikhail Bakunin, que foi inspirado pelo **Catecismo Revolucionário** e que, segundo Volpi, há rumores de que possa ter sido coautor da obra.

O **Catecismo Revolucionário** foi um documento importante nesta fase, uma vez que estabeleceu a clara ruptura entre a formação do niilismo como uma filosofia e que se tornou um panfleto de prática da ação revolucionária. Ele documentara o revolucionário como uma figura transformada pelo niilismo da década anterior. É considerado um escrito niilista por pregar contra o ascetismo e argumentar a favor do hedonismo. Netchaiev enuncia que o revolucionário, por definição, deve viver dedicado a um objetivo, não permitindo distrações ligadas a compaixão ou sentimentalismo.

Contrário ao extremismo e à rebeldia de Netchaiev e Bakunin, Aleksandr Herzen concebia o *niilismo* como uma manifestação mais concreta e também moderada “sua crítica visava aos 'budistas da ciência', parados na contemplação, num tempo que reclamava atividade” (VOLPI, 2012, p.39). Foi teórico principal do populismo, mas iria contra as ideias de terrorismo de Netchaiev e ao anarquismo de Bakunin. Sua proposta apresentava um caráter de parcimônia, mais voltado ao cultivo da sabedoria, da valorização da cultura, mas uma cultura não conservadora. Podemos dizer que Herzen via no *niilismo* um

fenômeno positivo, um fator primeiro que seguiria a lógica de uma transformação “O niilismo é a lógica sem restrições, a ciência sem dogmas, o respeito incondicional à experiência e à aceitação humilde todos os seus efeitos, desde que brotados da observação e reclamados da razão.” (HERZEN apud VOLPI, 2012, p.40)

O historiador Richard Stites em seu **The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism, and Bolshevism** esclarece que os niilistas russos foram equivocadamente associados à violência, à revolução e aos atos terroristas, como o assassinato do Czar Alexandre II fomentado pelo movimento *Vontade do Povo*. Caracterizou os “verdadeiramente niilistas” como grupo, ou mesmo como indivíduos isolados, que, geralmente, não estavam vinculados a ideias e identidades violentas. A maior parte dos atos violentos, associados à tentativa de derrubar a Monarquia, ocorreu sob os auspícios de outros grupos, como os anarquistas, os marxistas e os populistas na década de 1870, que tinham em sua ideologia uma base niilista, e não àqueles diretamente associados aos “niilistas em si”, que estavam muito mais imersos em questões existenciais, morais, éticas.:

O niilismo não foi tanto um corpus de crenças e programas formais (como o populismo, o liberalismo, o marxismo) quanto, de fato, foi um conjunto de atitudes e valores sociais e um conjunto de comportamentos, de maneiras afetivas, de vestuário, de padrões de amizade. Em suma, foi um *ethos*. (STITES, 1990 p.100, tradução nossa)

Em meio aos acontecimentos históricos mencionados, muitos movimentos foram influenciados pela ideia fundamental de *niilismo* e tomaram outras formas, como o materialismo e também o anarquismo e o terrorismo, pois o que trata de uma “moral niilista”, justificaria esses movimentos. O niilismo foi uma vertente para tais movimentações, que tomaram outras formas: saíram do *nada* em busca de um ideal, de um objetivo a ser alcançado.

Se fossemos resumir em poucas palavras, poderíamos afirmar que o niilismo na Rússia foi um movimento de juventude, uma tendência filosófica e não

propriamente uma filosofia, impulso revolucionário. O niilismo foi uma ponte para uma nova abordagem da estética, da moral e da ética. O niilismo foi o contrassenso entre o materialismo e o desejo de aniquilar a ordem social. Ele foi também uma resposta particularmente russa para as condições da Reforma Czarista e das desigualdades existentes. O efeito do niilismo pode ser observado por meio de tendências filosóficas da desconstrução de padrões caminhando ao existencialismo. O niilismo, que originalmente pareceria ser somente um momento passageiro de rebeldia acerca de valores e práticas, tomou proporções que reverberam até o presente momento e que poderiam ser investigadas em outras vertentes, como a história do Anarquismo e a formação e da prática moderna do Terrorismo.<sup>8</sup>

8 Não entraremos na história do Anarquismo nem em questões acerca do Terrorismo, apenas consideramos pertinente fazer essa breve menção com a finalidade de considerar e reafirmar que o *niilismo* não pode ser atrelado a um conceito isolado e sim a um fenômeno que fomentou diversos outros segmentos.

## II - A POSIÇÃO DE NIETZSCHE SOBRE O NIILISMO

Na reflexão de Nietzsche sobre o niilismo observa-se um caráter de efeito revolucionário, no entanto, uma revolução inexorável, muito complexa, a tal ponto que seria inviável e também um erro buscar nela uma definição unívoca acerca do conceito. Continua a ser um fenômeno histórico e multiforme, expresso de muitas maneiras dependendo do tempo e da perspectiva em que é tratado. Sua preocupação com os *efeitos* do niilismo na sociedade e na cultura fez com que o tema passasse por um aprofundamento e uma nova perspectiva em sua obra tardia. Nietzsche ofereceu uma nova compreensão para o fenômeno ao percebê-lo como a *doença* de todo um processo histórico. A construção do pensamento nietzschiano apresenta um divisor de águas na história conceitual do termo.

Em um fragmento póstumo datado entre o outono de 1885-1886, Nietzsche equipara o niilismo ao “mais sinistro de todos os hóspedes<sup>9</sup>” prestes a entrar na sala de estar dos ocidentais modernos. O que parecia uma casa protegida, estava de repente se abrindo para o “sinistro hóspede”. Entre os sinônimos sugeridos para o niilismo, há um particularmente apto para esse contexto: *sem abrigo*. É especialmente nos fragmentos póstumos dos anos 1880 que o niilismo está sujeito à reflexão filosófica mais explícita; nesses fragmentos, a análise do fenômeno atinge seu ponto culminante, amadurecendo uma consciência histórica sobre suas raízes no platonismo e no cristianismo e, ao mesmo tempo, promovendo a necessidade de superar os males proliferados por elas. Sobre isso Araldi (2004) comenta:

Ao constatar que o niilismo é a consequência da  
desvalorização dos valores morais, metafísicos e religiosos da

<sup>9</sup> “unheimlichste aller Gäste” (KSA 2 [127] outono de 1885-86)

tradição ocidental, o filósofo afirma que a raiz comum desse fenômeno, a origem desse hóspede sinistro, será na interpretação moral da existência e do mundo. Desse modo, o niilismo assume em Nietzsche, o estatuto de uma questão fundamental, mediante a qual a experiência de instauração e dissolução dos valores morais é trazida à problematização filosófica. (ARALDI, 2004, pag.63)

Apesar da diversidade de perspectivas adotadas por Nietzsche ao longo de sua obra filosófica, pode-se dizer que esse esforço conjunto de problemas aponta para um mesmo horizonte que é o da suprema afirmação da vida e da existência. A humanidade, sustentou Nietzsche, está doente. O mundo em que vivemos está doente e a tarefa da filosofia, para ele, deve ser diagnosticar essa *doença*. Sua filosofia é motivada por uma espécie de rejeição ao convencionalmente estabelecido e, principalmente, a uma tentativa de encontrar superação mediante a crise.

As perguntas a serem respondidas nesse problema são: 1- O que há de errado com o mundo de acordo com Nietzsche? 2. Qual é a base dessa doença? 3. E essa doença é tratável? 4. E, em caso afirmativo, como deve ser esse tratamento? Para procurar resposta a essas questões, será necessário fazer uma gênese do conceito na obra tardia do autor.

Levando em consideração a semântica da palavra niilismo, o “nada”, a “anulação”, a “aniquilação” associados ao seu significado ganha uma nova forma, Nietzsche vai mais além e dá ao termo uma significação diversa, para ele, o nascimento e desenvolvimento de um mundo ideal, metafísico e moral que promovem um suposto “verdadeiro significado” para a existência anula o valor da vida terrena. Esse processo é iniciado por Sócrates e Platão e atinge sua força com o cristianismo e seu conceito de “Deus” - a maior objeção contra a existência. Pode-se elencar brevemente duas vias desse processo de degradação:

a) O primeiro indica uma aniquilação da existência concreta, real, em detrimento de uma ilusória “existência ideal” e todas as fugas, negações e desgostos contra o mundo que nesse ideal resultam. Nietzsche vê essa primeira via encarnada sobretudo no platonismo e no cristianismo como uma forma de “preencher o vazio”.

b) O segundo indica a situação específica do homem moderno que não acredita mais em um sentido metafísico das coisas e nos valores supremos. A moralidade metafísica e tradicional começa a revelar o *nada* em que se baseia e a perda de seus ídolos produzem um efeito de ressentimento e (ou) de vazio.

O primeiro processo ocorreu no passado, começando com o nascimento da moral e a metafísica de Sócrates e Platão, o segundo é um processo que ainda está em andamento. Na segunda via, ainda em progresso, que tem como resultado final o desaparecimento da metafísica, pode-se remeter à *morte de Deus*<sup>10</sup>. A morte de Deus culmina no desaparecimento dos pontos de referência habituais, na extinção de toda a segurança de um sistema de crenças milenar, seu anúncio é interpretado como a derrocada dos valores tradicionais.

*Valores* nesse caso significam normas, princípios e regras que determinam a ordem de como a vida é conduzida e que reproduzem uma ordem experiencial, bem como uma ordem material, física e moral – em suma: a *ordem* do mundo que os indivíduos estão inseridos é determinada por um conjunto de regras com bases nesses *valores*. Contudo, *valores*, na concepção nietzschiana não só estabelecem ordem, mas também são ordenados e, por isso, pode-se falar de valores “mais elevados” ou “mais baixos” (aqueles que estão subordinados aos “mais elevados”). Os valores se desvalorizam quando não servem mais para estabelecer a ordem, quando já não impõem obrigações, quando se afastam da

10 GC §125

realidade e tornam-se contraditórios. O niilismo acontece quando os valores mais elevados, ou seja, quando os princípios básicos que organizam a realidade já não dão suporte tanto aos indivíduos como a todo organismo social.

É importante primeiramente esclarecer que, o que Nietzsche chama de *niilismo* não é uma apenas uma perspectiva. Especificamente, o niilismo de que ele fala não é a visão de que “a vida não tem sentido”, nem de que não há sentido para qualquer coisa que a humanidade faça, que o que aparenta ser “tudo” é realmente “nada”. O conceito que o filósofo alemão tem em mente é, antes de tudo, algo que *acontece* e não algo que corretamente ou incorretamente, *pensa-se* sobre a realidade. O niilismo é, portanto, um evento, ou uma cadeia de eventos, um processo histórico – e apenas secundariamente, se for o caso, uma atitude, perspectiva ou posição. Consequentemente, superar o niilismo não pode depender apenas da descoberta da *inverdade* ou do erro moral das atitudes ou visões niilistas e convencer seus proponentes a outros pontos de vista não-niilistas. Superar o niilismo deve significar, em primeiro lugar, a modificação da realidade, a modificação dos acontecimentos e não apenas de perspectiva.

## 2.1 PRIMEIROS TÓPICOS NA OBRA DE NIETZSCHE

A primeira instância do termo nos escritos de Nietzsche é datada no ano de 1865. Ainda um estudante em Bonn, Nietzsche escreveu, participando de uma palestra de Carl Schaarschmidt, uma observação sobre o budismo como “niilismo panteísta”. Após essa análise, as primeiras referências de Nietzsche para o niilismo estão inclusas em dois fragmentos do verão de 1880. Durante os seis anos seguintes, antes do niilismo se tornar, no verão de 1886, o ponto de referência duradouro para Nietzsche.

Após isso, o filósofo alemão defrontou-se com a ideia de niilismo que se popularizava em sua época por meio de sua notoriedade na língua alemã e também por intermédio de escritores contemporâneos a ele, pela leitura dos romances de Dostoiévski e publicações de Ivan Turgueniêv e Aleksandr Herzen. Contudo não se pode deixar de destacar a leitura que Nietzsche fez de Schopenhauer em sua juventude e outros expoentes da escola do pessimismo, como Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen e Philipp Mainländer foram decisivas para o amadurecimento e constituição do horizonte desse tema para o filósofo.

O uso mais profundo do termo aparece relativamente tarde na obra de Nietzsche, nos fragmentos póstumos de 1881-1882 e só se pode falar de um verdadeiro aprofundamento do problema nos fragmentos de 1885-1886 e de uma análise mais “sistemática” sobre o niilismo europeu entre 1887-1888. Isso não significa, no entanto, que os trabalhos anteriores a este momento já não indicassem caminhos para esse problema.

Elisabeth Kuhn faz uma minúcia dos fragmentos póstumos e como bem indica Araldi (2004) “desenvolve tanto investigações histórico-conceituais do niilismo como pretende elucidar o auto entendimento nietzschiano do mesmo em seu estatuto filosófico”<sup>11</sup>. Em Kuhn (1984) ao tratar da recepção e das fontes do conceito, assume duas perspectivas de análise, a saber uma feita semanticamente e outra onomasiologicamente. Ao considerar a parte semântica, indica dois fragmentos do verão de 1880<sup>12</sup> como primeiras referências em que o niilismo toma forma, segundo Kuhn, os fragmentos têm sua raiz comum na leitura da edição francesa de *Pais e Filhos* de Ivan Turgueniev e em um texto de prefácio da obra de Prosper Mérimée<sup>13</sup>. Como Kuhn formula cuidadosamente, enquanto o

11pp.27-28

12KSA 9, 125 e KSA 9, 127-8 (Verão de 1880)

13 Mérimée, mais conhecido por seu livro *Carmen*, era um homem altamente respeitado por Nietzsche. O filósofo alemão entrou em contato com o trabalho do escritor francês no final dos anos 1870; no contexto em questão, Mérimée escreveu sobre a situação na Rússia no prefácio da

“receptor” Nietzsche pode ter lido ou ouvido sobre o niilismo em qualquer lugar, contudo os fragmentos a seguir foram norteados potencialmente por essas inspirações. A primeira das notas é de 1880 e diz o seguinte:

O consolo de Lutero enquanto a causa não foi adiante, “decadência do mundo”. Os niilistas tinham Schopenhauer como filósofo. Todos os ativos extremos querem deixar o mundo em pedaços, quando eles reconhecem sua vontade como impossível (Wotan). ( 4 (103) KSA 9, 125 - Verão de 1880) <sup>14</sup>

Nesse fragmento pode-se listar quatro itens: o primeiro a respeito da crença de Mérimée no papel de Schopenhauer na subversão russa, que é mencionado no passado e isto é dito ao lado da observação sobre o fascínio de Lutero pelo declínio do mundo. Após esses dois aspectos, é feita uma referência aos ativistas extremistas frustrados que “querem deixar o mundo em pedaços” e em quarto lugar, observa-se que a divindade germânica e principal personagem dramática de *O Crepúsculo dos Deuses* (*Götterdämmerung*) de Wagner é mencionada entre parênteses.

Essas considerações dizem respeito à dinâmica do niilismo de uma maneira mais geral do que apenas em relação ao caso russo. Nietzsche já estava familiarizado com a tendência de descrever o budismo como uma forma de niilismo, que o ajudou também a combinar o termo com a reforma protestante e a “neo religiosidade” wagneriana. Em todo caso, o niilismo parece estar intimamente ligado a uma noção de queda global, uma vez que, além da ligação explícita de Lutero e os ativistas, Wotan é conhecido por ser o Deus mais forte que vem, ao final, morrer com todas as outras divindades.

edição francesa de Pais e Filhos de Ivan Turgueniev e relatou que Hegel estava sendo substituído por Schopenhauer como ídolo atual para ativistas que propunham “exaurir todas as instituições existentes.” (Kuhn 1992)

14 Tradução de Araldi (2004, p.51), que também menciona os dois fragmentos expostos nessa discussão

Quanto a Schopenhauer estar associado ao niilismo, não é necessário confiar apenas na conexão de Nietzsche com Mérimée mencionada por Kuhn (1992). Por um lado, as ênfases abertamente Schopenhauerianas de Wagner eram conhecidas por Nietzsche desde o início e, se o fechamento de seu *Götterdämmerung* pudesse ser ligado ao niilismo, o fundamento dessa ligação poderia ser a filosofia de Schopenhauer. Por outro lado, compreender Schopenhauer como niilista era comum na última parte do século XIX. De fato, em uma carta recebida por Nietzsche, em janeiro de 1873, um poema escrito por um certo jovem escritor “com indubitavelmente nenhum conhecimento de Schopenhauer” (KGB II/4, 175)<sup>15</sup> foi descrito como niilista. Essa informação serve como suficiente para inferir que Schopenhauer já era facilmente interpretável como niilista nos círculos de Nietzsche.

Nessa primeira nota do verão de 1880 é considerável também a forma como exemplos óbvios ou geralmente discutidos sobre o niilismo estão ligados a uma não óbvia instância de niilismo. Existe a combinação de niilismo ativo entre os revolucionários e o niilismo passivo<sup>16</sup> no voluntarismo de Schopenhauer, por um lado, bem como o do ativismo de Lutero e o reacionismo de Wagner, ambos suscetíveis de tendências niilistas por outro lado. Essas associações trazem as relações entre os casos evidentes e menos evidentes de niilismo. Pouco depois, chegou a segunda nota mencionada por Kuhn (1992), desta vez explicitamente, sobre os niilistas russos. A questão do ativismo é articulada da seguinte forma:

Responde-se agora em geral à pergunta se os niilistas russos seriam mais imorais que os funcionários públicos russos em favor dos niilistas – Há incontáveis costumes que sucumbem aos ataques dos livre-pensadores e dos livre-agentes: nosso modo individual de pensar atual é o resultado do mais ruidoso crime contra a eticidade. Todo aquele que ataca o existente é tratado como “homem mau”; a história trata somente desses homens maus! (Verão de 1880 4 (108), KSA 9, 127-8.)<sup>17</sup>

<sup>15</sup>A carta é de Carl Fuchs e o poeta referido é Johannes Nepomuk Vogl .

<sup>16</sup>Entraremos em detalhes sobre os conceitos de niilismo ativo e passivo nas próximas seções.

Araldi (2004) afirma que a compreensão dos niilistas se torna mais determinada nesse escrito posterior em que o filósofo vem a criticar aqueles que estimam somente os destruidores dos costumes por meio do pensamento e difamando aqueles que destroem por meio da ação<sup>18</sup>, ainda ressalta que com o questionamento em relação aos niilistas russos e à sociedade da época, é apontada a necessidade de ruptura dos costumes e noções de *bem* e *mal* ainda que a história trate esses destruidores como “maus”. Afirma que Nietzsche compreende a si mesmo como sucessor da tarefa de romper com as tradições, tanto em nível teórico como prático.<sup>19</sup>

Os dois fragmentos, juntamente a outras notas semelhantes nos seguintes anos<sup>20</sup> indicam que o caso russo é crucial para interpretar o pensamento de Nietzsche sobre o niilismo. No entanto, não determina-se que esse era mesmo o principal aspecto do assunto, mas pode-se reconhecer que os atos russos fizeram parte desse pensamento bem como o tratamento de esperança e desespero de Lutero, a tentativa de Mérimée de explicar a situação russa, o desenho teórico dos niilistas da filosofia, a interpretação de Wagner da catástrofe mítica e a visão pública sendo formada no segundo fragmento, que serão retomados nas notas de Nietzsche.

Para Charles Andler<sup>21</sup> o uso que Nietzsche faz da palavra niilismo é fruto de suas leituras da obra *Essais de Psychologie Contemporaine* de Paul Bourget<sup>22</sup>. Müller-Lauter (2011) comenta que Nietzsche encontrou em Bourget um espírito

17 Tradução de Araldi (2004), p.52.

18 p.51

19 p.54

20 Primavera de 1884 25 [264] e [281], KSA 11, 80 e 83.

21 Em *Nietzsche, as vie et as pensée* pp 418-424

aparentado pois ambos procuram diagnosticar a *doença* de seu século e desenvolver uma teoria da *décadence*, entretanto o campo explorado por Bourget era limitado em relação às hipóteses de Nietzsche: enquanto Bourget analisa seu século, Nietzsche procura mais facetas dessa doença, pois pode-se resumidamente dizer que para ele o começo do niilismo ocidental é marcado pelo nascimento do homem moral, fazendo com que Nietzsche fosse mais além do que foi até então comentado e entendido sobre o assunto.

A crítica literária feita por Bourget é sustentada pelo que ele chamou de “método psicológico”. Nessa crítica, o autor descreve a transição do romantismo francês para a modernidade levando em conta o quanto as transformações sociais refletiam nessas obras. Esses ensaios valem-se da literatura para a análise de todo um processo de decadência a nível social.

## 2.2 – A MORTE DE DEUS

A “a morte de Deus” é apresentada como a experiência decisiva da modernidade<sup>23</sup> em que se toma consciência da derrocada dos valores tradicionais pois é uma imagem que simboliza a degradação dos mesmos e torna-se o fio condutor para a interpretar a história ocidental decadente, fornecendo um

22Paul Bourget era romancista e crítico literário. Como romancista não percebe-se muita popularidade em seu trabalho, contudo, como crítico literário, ganhou notoriedade através de uma série de artigos em que ressaltava traços marcantes de obras literárias circulares do final do século XIX, valendo-se de uma análise social e dando um significado particular a conceitos como "decadência", "pessimismo", "cosmopolitismo" e o próprio "niilismo." Esses artigos lançados no final de 1881 até 1885 receberam o título de *Psychologie contemporaine - Notes et portraits* na revista literária *Nouvelle Revue*. Em 1883 reuniu artigos sobre Baudelaire, Flaubert, Stendhal, Renan, Taine com o título *Essais de psychologie contemporaine* e em 1885 lançou um segundo volume, *Nouveaux Essais de psychologie contemporaine*, em que incluiu artigos sobre outros autores, como Amiel, Dumas Filho, Lecomte de Lisle e Turgieniev.

23ARALDI, 2004, p.68

diagnóstico crítico sobre o presente. Refletindo em como é que o processo histórico assumiu tal significado, pensa-se nessa proposição como o mais alto, o evento essencial, que dá sentido aos demais processos.

Tratando primeiramente do que signifique o fato de que “Deus esteja vivo”, acorda-se que seja a crença em um Deus<sup>24</sup> que organiza a convivência humana e determina o significado das atividades humanas e, conseqüentemente, do mundo ao qual essas atividades se referem. Mas isso não é tudo; mesmo enquanto o cristianismo<sup>25</sup> se enfraquece, os indivíduos continuam a organizar seu mundo em torno de algum propósito final, mesmo que não seja mais Deus, mas o “progresso”, a “justiça social” ou qualquer totalidade única e abrangente Nietzsche ainda compreende como um “Deus vivo”.

Assim, quando o referido filósofo menciona a “vida” ou “morte” de Deus, ele não pretende significar a existência ou inexistência de algum ser sobrenatural ou de outro mundo. Por conseguinte, a morte de Deus não é algo que aconteceu com esse ser e não é, neste sentido, um “evento”. Em vez disso, Nietzsche está preocupado com a determinação que o indivíduo empenha para impor-se ao mundo, mesmo quando não mais se acredita na existência de Deus, mesmo quando as Igrejas perdem seu significado social. “Deus vive” enquanto busca-se um significado final ou algum tipo de totalidade abrangente no mundo.

Para Nietzsche, o mundo em que se vive não garante uma organização, uma direção única ou a algum objetivo final. Nem as coisas, pessoas, eventos ou pensamentos poderiam ser organizados em uma única totalidade abrangente<sup>26</sup>. Nenhuma forma é definitiva no mundo; a diversidade das formas não pode ser reduzida a um denominador comum.

24Esse Deus também pode ser plural, considerando religiões politeístas em que vários Deuses estabelecem normas de cunho moralizante.

25Levamos em consideração o fato de que Nietzsche se preocupa principalmente com o Deus cristão.

O mundo para ele é de uma diversidade irreduzível: é um mundo do vir-a-ser. Não há outro mundo além desse em que se vive, isso, de acordo com Nietzsche, é o único mundo real. Procurar um mundo real “além” do mundo que nos rodeia, o mundo da mudança, é tão inútil como a busca de um objetivo final dentro dele, ou uma totalidade que englobe tudo isso. Mais cedo ou mais tarde, argumenta Nietzsche, inevitavelmente percebe-se que o “mundo ideal”, a “verdade em si” tanto da filosofia, como religião ou ciência, é o mesmo sonho, o sonho da humanidade, como “o objetivo final” ou a “totalidade abrangente”. O mundo do vir-a-ser é o único mundo real.

Não se pode negar a realidade do mundo como o conhecemos, o mundo da mudança infinita, porque não há nada, nenhum “mundo real”, escondido além desse e, ao mesmo tempo, todas as tentativas de trazer ordem para o mundo, com a ajuda de categorias como “objetivo” e “totalidade” mostraram-se falhas. A “morte de Deus” por um lado confronta o ser com uma realidade irrefutável de um mundo de mudança constante e diferenças irreduzíveis e, por outro lado, priva-o das ferramentas usadas até o presente momento para manter o mundo em uma ordem ilusória que lhe dê significado e valor e que, para Nietzsche, é uma situação insustentável, uma situação de crise, da exacerbação final da *doença* da humanidade. Por outro lado também pode ser um potencial ponto de virada, já que a impossibilidade de aceitar o *status quo* obriga o indivíduo a buscar um remédio, por novos meios, para dar novos valores ao mundo.

A arte com a finalidade de entretenimento, a ciência, as ideologias – quaisquer ocupações de tempo que sejam intoxicantes para que se evite a “morte de Deus” são também potenciais negadores da vida. “Deus está morto” e os valores que mantiveram-se até agora já não ordenam o mundo.

26 Projetos de ordenação em geral sob o disfarce de "cristianismo", "fé no progresso", "socialismo" entre outras formas que exploraremos mais adiante.

O *niilismo*, no uso de Nietzsche da palavra, é antes de tudo uma situação em que o mundo aparenta ser sem valor, o mundo após “a morte de Deus”. Não há escapatória da realidade do mundo, e ao mesmo tempo, não há como reconciliar-se com isso pois todos os meios conhecidos falharam completamente. Esse é um dilema, um estado inicial de impotência e é precisamente essa situação, esse niilismo, que é a fonte da filosofia, como Nietzsche entende, uma filosofia que responda à dor que o mundo provoca nessa tentativa de mudança.

### 2.3 OS IDEAIS ASCÉTICOS

Nietzsche demonstra teoricamente que também se pode chamar de *niilismo* o processo degradante que leva os indivíduos até decadência. Para o mundo parecer ser *sem valor* deve-se considerar que os valores investidos nele são falhos: eles não executam mais sua função ou organização. O investimento nesses mesmos valores, a saber, o objetivo final, a totalidade abrangente, a verdade em si mesma, entre outros, é, portanto, o início do *niilismo*. O niilismo é uma *doença* não de perspectivas ou atitudes, mas de suas motivações históricas, uma patologia da vida – mas a tentativa de reorganizar a vida de acordo com os padrões que levam os indivíduos à crise do niilismo não levaria à superação do mesmo, pelo contrário, os valores cujo abandono dá significado a esse *niilismo*, não seriam válidos para reestabelecer a saúde, pois eles são, de fato, causa e raiz da doença.

A *Genealogia da Moral* é composta por três dissertações, a saber: I “‘bom e mau’, ‘bom e ruim’”, II “‘Culpa’, ‘má consciência’ e coisas afins” e III “O que significam ideais ascéticos?” nas quais os valores de nossos julgamentos morais usando o método genealógico são examinados, ou seja, Nietzsche esmiúça as

origens e os significados dos conceitos morais e, por esse meio, procura mostrar o caminho sinuoso e pouco direcionado que os diferentes conceitos de moral até tomarem sua forma presente.

A moralidade é geralmente tratada como algo sagrado por aqueles que assumem a existência de um campo transcendental que assegure a mesma, seja Deus, a razão, as tradições, ou qualquer outra coisa. No entanto, ao contrário dos pressupostos que “bom”, “ruim” ou “mau” sempre contiveram os mesmos significados, o método genealógico de Nietzsche mostra como esses termos foram evoluindo, destruindo assim, qualquer ilusão quanto à continuidade ou verdade absoluta de nossos atuais conceitos morais, pois estes podem ter significados diferentes, mesmo que contraditórios, ao longo da existência da humanidade. Nietzsche não acredita que os conceitos sejam realmente fundamentos de uma *realidade*. Em vez disso, ele observa por trás dessas coisas o que realmente impulsiona o ser aos diferentes significados que são adotados ao longo do tempo, pois, para ele, toda a existência é uma luta entre diferentes vontades por um sentimento de poder. Esta *vontade de poder*<sup>27</sup> é mais evidente em um nível humano, onde vemos o indivíduo em constante competição, muitas vezes sem outra finalidade que não seja a de sentir-se superior.

De acordo com Nietzsche, então, a crença em uma *verdade absoluta* ou em um *nada absoluto* seria outorgar um significado particular, uma interpretação particular de uma coisa, seria permitir-se ser dominado por uma vontade particular. A vontade que deseja permanecer livre deve afastar-se de conceitos absolutos de todos os tipos e tentar olhar para uma questão por tantas perspectivas diferentes quanto possível, desconsiderando todo o sagrado, o absoluto, o *nada por nada* e até o que temos por verdade. Nossa moralidade não

<sup>27</sup> *Wille zur macht* é um dos conceitos de Nietzsche, apresentado no Dicionário Nietzsche (2016) com o verbete “Vontade de Potência”, escrito por Scarlett Marton como uma vontade orgânica própria, não unicamente do homem mas de todo ser vivo “Atuando em cada elemento, encontra empecilhos nos que rodeiam, mas tenta submeter os que a ela se opõe e colocá-los a seu serviço” (p.424)

é um conjunto de deveres repassados por um “Deus”, mas um código arbitrário que evoluiu aleatoriamente junto com a própria espécie humana.

Müller-Lauter (1997) afirma que o ser humano está sujeito a ser sempre um intérprete, e isso implica que cada sujeito interprete através de sua perspectiva, cada qual referente à sua vontade de poder. Para ele, essas novas perspectivas aumentam o poder de um indivíduo. A única progressiva é que nós estamos constantemente em busca de mais poder, e a única virtude constante é uma vontade de ser poderoso, livre da má consciência e do ressentimento.

Atendo-se especialmente à terceira dissertação, *O que significam ideais ascéticos?*, Nietzsche confronta o ascetismo, essa força poderosa e paradoxal que domina a vida contemporânea. Nietzsche vê o ascetismo como uma expressão de vontade dos fracos e dos *doentes de espírito*, aqueles que são incapazes de encarar sua existência humana, que perdem na luta contra si mesmos, os negadores de suas pulsões. A vontade do doente é aquela em que o indivíduo vê os seus instintos de animal, a sua natureza terrena, como uma natureza vil, pecadora, tenebrosa. Incapaz de libertar esses instintos internos, o homem fraco subjuga-se e deixa-se dominar-se tanto quanto possível por esses ideais ascéticos. Por essa razão Nietzsche, no começo de sua dissertação, menciona “Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: ele precisa de um objetivo — e preferirá ainda querer o nada a nada a querer.” (GM, III, §1)

Pode-se dizer que o *ascetismo*, no sentido do vocábulo, é um estilo de vida caracterizado pela abstinência dos prazeres mundanos, muitas vezes com o propósito de perseguir objetivos de cunho espiritual. O asceta possui comedimento em sua existência, caracteriza-se muitas vezes pela renúncia aos bens materiais e aos prazeres físicos, dedicando-se a prática de jejuns e a rituais místicos em nome de alguma crença religiosa. Contudo, o adjetivo *ascético* deriva

do grego antigo, do termo *ascese*, que significa “formação ou exercício”. O uso original não se referia à autonegação, mas ao treinamento físico necessário para eventos atléticos. O seu uso mais tardio que foi subordinado a essas rigorosas práticas religiosas, que em graus variados, possuíam o intuito de alcançar uma possível redenção e atingir um maior grau de espiritualidade.

Nietzsche introduz a terceira dissertação com a pergunta “o que significam os ideais ascéticos?” Ele responde que esse significado pode ser diferente, para tipos diferentes, há uma resposta para cada um: artistas, filósofos, fiéis e sacerdotes, cientistas, porém parece concluir de forma ampla, que o homem prefere “*querer o nada a nada a querer.*” (GM, III, §1). Segundo Giacóia “a vontade humana consiste em seu horror ao vácuo: ela sempre tem necessidade de uma meta – por isso, prefere antes querer o nada, a não querer” (GIACÓIA 2002, p.54).

No que diz respeito ao ascetismo no campo da estética, Nietzsche menciona Schopenhauer como um seguidor de Kant na ideia de que o belo “é o que agrada *sem interesse*”. Schopenhauer adapta essa definição para sua própria filosofia, definindo o belo como algo que produz um efeito calmante sobre a vontade, libertando a vontade de suas urgências. Nietzsche primeiro observa que definição de beleza de Kant vem do ponto de vista do *espectador*, não do *artista*. Em seguida, ele contrasta essa definição com a de um artista, Stendhal, que define a beleza como uma “promessa de felicidade” e vai em direção totalmente oposta às ideias de Kant e Schopenhauer, pois para Stendhal a beleza desperta a vontade e interesse:

Quem tem razão, Kant ou Stendhal? - É certo que se nossos estetas não se cansam de argumentar, em favor de Kant, que sob o fascínio da beleza podemos contemplar “sem interesse” até mesmo estátuas femininas despidas, então nos será permitido rir um pouco à sua custa — as experiências dos artistas são, neste ponto delicado, mais “interessantes”, e Pigmalião, em todo caso, não foi necessariamente um “homem inestético”. (GM, III, §6)

Nietzsche sugere que a posição de Schopenhauer sobre estética era uma questão pessoal, reforçando assim uma visão preliminar sobre o filósofo que honra um ideal ascético: ele faz isso para libertar-se da constante tortura e tormento de sua vontade. Os filósofos procuram, em sua filosofia, maximizar esse sentimento de poder. Nietzsche menciona também a abominação ao casamento de muitos filósofos desde Heráclito, Platão, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant e Schopenhauer e quaisquer distrações de suas atividades filosóficas.

Nisso, parece encontrar um caminho para o sentido dos ideais ascéticos entre os filósofos: um meio para maximizar a sensação de poder. Ideais ascéticos não são uma negação da existência, mas sim uma afirmação da existência, em que o filósofo afirma sua, e somente a sua, existência. Posto isso, conclui que os filósofos não escrevem o ascetismo de um ponto de vista desinteressado e sim como um *valor para si mesmo*, e como podem beneficiar-se dele. Nietzsche argumenta que filosofia nasceu e depende ideais ascéticos. Todas as grandes mudanças no nosso mundo foram alcançadas através da violência e o clima contemplativo e cético em relação a filosofia vai contra a “moral antiga”, e deve ser passível de desconfiança. A melhor maneira de dissipar essa desconfiança foi despertando o medo, através da autopunição e do ascetismo, o que não fez apenas os outros temerem e reverenciá-los, mas eles mesmos, os filósofos, vieram também a temer e reverenciar-se a si mesmos.

Os filósofos da tradição também são o que Nietzsche virá a chamar de um dos tipos de *sacerdotes ascéticos*, criadores e mediadores de ideais ascéticos, tanto quanto os líderes religiosos (principalmente os cristãos) pois para ele, não há oposição entre religião e a história da filosofia. Filósofos foram e sempre serão “ascetas” enquanto tratarem o ser como *mito*, enquanto tiverem “vontade de verdade”, uma verdade *una* sobre a vida, que na realidade nunca existiu.

A ciência também não é uma oposição das religiões, pois é ela uma das expressões de “vontade de verdade”, logo a ciência é também uma espécie de “religião” que faz um “culto a verdade”. Nietzsche critica a neutralidade do cientista e sua afetividade, pois a Ciência também é feita por homens e seus afetos:

Ambos, a ciência e o ideal ascético, acham-se no mesmo terreno – já o dei a entender -: na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na inestimabilidade, incriticabilidades da verdade), e com isso são necessariamente aliados – de modo que, a serem combatidos, só podemos combatê-los e questioná-los em conjunto. Uma avaliação do ideal ascético conduz inevitavelmente a uma avaliação da ciência: mantenham os olhos e os ouvidos abertos para esse fato.” (GM, III, §25)

No “padre” ou “pastor” como sacerdote ascético encontra-se o mais grave representante desse ideal pois este vê a vida como um caminho errado no qual deve ser corrigido. A vida, com todos os seus prazeres sensoriais e distrações, deve ser negada e o homem virado contra si mesmo, contra sua própria natureza. A esta luz, a vida ascética não é uma meta, mas um caminho longo da vida em direção a algo diferente e melhor, algo que estará sempre “por vir” através da negação, nunca no tempo presente e sempre na promessa de uma vida posterior.

Tendo percebido que os “espiritualmente saudáveis” enfraquecem-se ao cuidarem dos “doentes”, Nietzsche conclui que os “médicos” do ascetismo são também doentes. O papel do sacerdote ascético é justamente cuidar das massas doentes e pra isso, ele deve estar doente de si mesmo, mas também forte o suficiente para liderar e dominar esses fracos. O ressentimento dos fracos precisa encontrar alguém para culpar por seu sofrimento.

O sacerdote ascético tem o propósito “doutrinar” esse ressentimento, persuadindo os fracos que eles mesmos, e mais ninguém, são os culpados por

seu sofrimento. Isso os torna inofensivos, promove uma auto disciplina, e organiza-os em um quadro religioso de expiação dos pecados pela culpa. No entanto, o sacerdote só serve para aliviar o sofrimento dos fracos sem tentar curar a própria doença. Os doentes são aqueles que não têm a força para a grande luta da humanidade e que lutam contra os seus próprios instintos.

Mas é realente um médico, este sacerdote ascético? - Já notamos que dificilmente podemos chamá-lo de médico, por mais que lhe agrade sentir-se “salvador”, ser venerado como “salvador”. Apenas o sofrimento mesmo, o desprezo do sofrimento é por ele combatido, não a sua causa, não a sua doença propriamente...(GM, III, §17)

Nietzsche identifica duas formas principais em que o sacerdote ascético combate este sentimento prevalente: primeiro, há a tentativa de aliviar as sensações de vontade para que a dor deste mundo não seja sentida tão agudamente. O estado supremo da redenção é visto, principalmente pela filosofia indiana, como libertação de tudo: da verdade, do conhecimento, da realidade, do bem e do mal, etc, tudo se desvanece à insignificância. Em segundo lugar, há a tentativa de distrair a mente de seu sofrimento por meio de trabalho árduo, o sacerdote consegue convencer as classes mais baixas que o trabalho duro é “abençoado” dignifica o ser humano. Além disso, no elogio aos pequenos atos de abnegação e amor ao próximo, o sacerdote ascético prescreve uma expressão inofensiva e facilmente alcançada da vontade de poder, pois este espírito de ajuda mútua une os fracos no que Nietzsche chama de “rebanho”.

Levando em conta o que foi mencionado, o filósofo salienta que os ideais ascéticos surgiram espontaneamente na história da humanidade e sua cultura. A vida ascética parece ser uma contradição: uma expressão da vontade de poder tentando dominar, não alguma parte da vida, mas tentando dominar a própria vida: “o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua

existência.” (GM, III, §13) Tal vontade contraditória, quando virou-se para a filosofia, tornou-se suscetível a transformar em afirmações reais o que em Nietzsche é irreal, afirmações que supõe que os objetos físicos são vistos como ilusões, e o sujeito humano e seu ego são convidados à renúncia. Em vez de apenas argumentar contra esse ponto de vista, Nietzsche expressa alguma gratidão para com ele. Ao mudar a nossa perspectiva, ele nos permite ver uma questão a partir de um novo ponto de vista. Este ponto de vista não pode ser objetivo – influenciado por ideais ascéticos – mas, Nietzsche sugere que nada existe com um ponto “objetivo” de vista; pelo menos, não há nada realmente puro, indolor, onisciente nem atemporal, fazendo com que a razão pura e a verdade absoluta sejam questionadas.

O ideal ascético representaria “vida contra a vida.” Ele sugere que muito pelo contrário, pode ser verdadeiro se pensado como um instinto contra a degeneração: “o asceta nega e afirma a vida ao mesmo tempo. Por certo não se trata da simultaneidade de um não total e um sim total. Não e sim estão entrelaçados de tal modo que eles põem limites à pretensão absoluta de ambos.”(MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 130)

## 2.4 HISTÓRIA DE UM ERRO

Em um breve capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos* intitulado “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula” Nietzsche oferece uma síntese esclarecedora em um compêndio da história do niilismo-platonismo em seis aforismos; em que Nietzsche começa aludindo à situação que ocorre na primeira fase da história da platonismo-niilismo, que é o capítulo que corresponde ao pensamento de Platão, em que ele postula a existência de um mundo verdadeiro,

suprassensível, mas que ainda não tornou-se uma entidade meramente ideal, “platônica”, embora possa ser alcançada pelos sábios: “O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – *ele vive nele, ele é ele.*” (GD/CI IV §1).

A segunda fase da história do platonismo-niilismo abre uma ruptura entre mundo ideal e mundo sensível, entre transcendência e imanência, uma vez que para os sábios, o mundo ideal é apenas uma promessa, então por enquanto inacessível. A existência terrena é degradada como aparência, da transitoriedade, mesmo que seja dada a perspectiva de alcançar um dia o mundo verdadeiro. A existência humana acontece aqui, mas aguarda com expectativa a vida após a morte - o que se torna um objeto de promessa e fé. Assim o platonismo se torna platonismo para o povo, isto é “Cristianismo”: “O mundo verdadeiro, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso - ‘para o pecador que faz penitência.’” (GD/CI IV §2)

No terceiro aforismo encontra-se uma correspondência ao pensamento de Kant. O mundo verdadeiro, suprassensível, é excluído da experiência, portanto, é declarado desconhecido e improvável dentro dos limites da pura razão teórica. É, no entanto, é recuperado como postulado da razão prática: “ainda que reduzido à pálida existência de uma simples hipótese, continua a se impor como um imperativo” (VOLPI 2011, p.57)

Mais adiante, Nietzsche marca a fase de ceticismo e descrédito metafísico pós-kantiano, que pode ser identificado como “positivismo incipiente”. Como resultado da destruição de certezas metafísicas de Kant, morre também a crença de um mundo ideal, mas isso não significa que o platonismo-niilismo já tenha sido ultrapassado, “uma vez que o mundo suprassensível é declarado absolutamente incognoscível”(Ibidem, p.58) segue-se que não se pode saber nada sobre ele e que, estritamente falando, não é possível decidir se ele existe ou não, não se pode defendê-lo nem negá-lo.

Nos dois últimos aforismos deste mesmo capítulo, Nietzsche começa a apresentar sua perspectiva filosófica. A expressão “mundo verdadeiro” agora é em aspas. Nietzsche faz uma proposta de aniquilação que com *A Gaia Ciência* atingiria o seu primeiro resultado. No último aforismo, em que o mundo aparente é abolido, o filósofo dá uma breve demonstração de sua tarefa de superar o niilismo em *incipit Zarathustra*.

Já sabendo que o niilismo é um diagnóstico de uma *doença* da humanidade, reflete-se que é uma história patológica que leva a ela: a infecção que começou esse processo foi tentativa de ordenar a *vida* de acordo com valores que são antitéticos a ela. Para fazer o exame dessa infecção não basta apenas encadear uma série de eventos históricos. Não trata-se de apenas uma crítica da cultura europeia moderna no próprio tempo de Nietzsche, é uma reflexão que vai, como ele diz “além de seu tempo”. No niilismo da situação histórica em que ele se encontra, Nietzsche quer descobrir o niilismo da *condição humana*, o que é na opinião dele, o vínculo necessário entre o niilismo e sua superação. Nesse sentido, a questão da “necessidade” dessa ligação é uma questão relativa ao próprio processo histórico. A questão aqui é por que uma determinada etapa da vida humana é seguida por outra; não se trata do *porquê* o capitalismo substituiu o feudalismo, ou porque a democracia substituiu o totalitarismo, mas o *porquê* desse segmento vicioso de necessitar seguir um padrão estabelecido.

Só pode-se entender essa “necessidade histórica” fazendo uma avaliação do presente. Não é possível alcançar essa “lógica na história”, assim entendida, fazendo referência a uma lógica que conhecemos de outras fontes, separadamente da experiência histórica. A resposta a essa questão não pode ser a descoberta de uma “lógica na história”, nem a aplicação de critérios de compreensão ao processo histórico de uma forma já conhecida pois, assim, reduzir-se-ia a história à lógica, removendo o próprio objeto da questão: a “historicidade do processo histórico”, o fato de que a história “flui”.

De qualquer forma, na opinião de Nietzsche, uma lógica independente da experiência histórica é uma fantasia completa, portanto, pode-se entender a historicidade da história, apenas referindo-se à própria história. A perspectiva "a-histórica", o ponto de vista "além" da história que nos ajudaria nesse entendimento é descartado para o filósofo. "História", nesse contexto, é mais um nome para o mundo em que vivemos: o mundo do *vir a ser*, o mundo da constante mudança e a diversidade irreduzível. As tentativas de descobrir um objetivo, uma totalidade, uma "verdade" além disso seria uma tentativa de descobrir o "significado transcendente" do mundo. Tudo o que sabemos é compreensível apenas no contexto de nossas vidas irreduzivelmente diversas, infinitamente mutáveis.

Uma compreensão da história, da sua "lógica" e não apenas de uma sequência de eventos, e sim de um processo histórico - uma compreensão da história como tal, da história em sua historicidade - é, para Nietzsche, possível apenas por uma perspectiva interna e, portanto, apenas do ponto de vista de um participante nela. Segundo ele, somos aqueles que, através do que fazem, através dos atos que compõem suas vidas, dão à história seu significado e tornam-na compreensível como história: o indivíduo projeta algum valor nela. Portanto, é apenas da perspectiva de um sujeito ativo, um sujeito que projeta valores no mundo e os retira, que pode ser compreensível o porquê de as categorias estabelecidas estarem enfraquecidas, e que um mundo "sem valores" obrigaria a determinados indivíduos reavaliarem todos os valores.

O presente carregado no futuro, o momento atual que leva necessariamente ao próximo, assume um posicionamento ativo. Sem ele, a historicidade da história - e, portanto, o fato de o futuro ser um segmento do presente, seria incompreensível. Em outras palavras, a história é real apenas como a própria história do indivíduo, apenas com o que participa dela e não para o observador; a história não é um processo que flui para a frente

independentemente do indivíduo; a história continua apenas na medida em que nos interessa.

A história que até então conhecemos é o *niilismo*, uma doença que nos leva a um ponto de virada, que obriga os indivíduos a reavaliarem todos os valores e, ao mesmo tempo, a superar esse niilismo. Uma “superação do niilismo”, pode significar uma “*transvaloração de todos os valores.*” Consideremos, em primeiro lugar, os valores que, de acordo com Nietzsche, nos levam ao niilismo: “verdade em si”, “o mundo das ideias”, “Deus” e, portanto, a uma realidade que transcende o mundo constantemente mutável da vida. A este respeito, algo pode ser verdadeiro ou falso, bom ou ruim, independentemente do que se faz, o que se quer, o que se diz ou o que nos acontece, seja pela vontade de Deus ou por outras formas de controle. Em outras palavras, os valores, assim entendidos, são apartados da *vida*; as leis da natureza, por exemplo, se aplicam independentemente do que acontece. A vida, enquanto vivida, é a única medida possível de valor.

O processo de desvalorização dos valores é a característica mais profunda da evolução histórica do pensamento europeu, que é, portanto, a história de um declínio: o ato inicial desse declínio já está presente na fundação da doutrina dos dois mundos da obra de Sócrates e Platão já mencionados, em que há a postulação de um mundo ideal, transcendente que, tomado como verdadeiro, está subordinado a um “mundo sensível”. Esse mundo “suprassensível” por ser ideal e inatingível aponta um “defeito crônico do ser”, em sua natureza, uma diminuição da sua consistência ontológica e o seu valor. O idealismo, ou seja, a inacessibilidade, é uma “força caluniosa do mundo e do homem”, um “sopro venenoso da realidade” “A grande sedução que leva a nada”. A desvalorização dos valores supremos que é o niilismo começa por aqui, isto é, com o platonismo que distingue dois mundos criando uma ruptura, uma dicotomia: “o niilista é aquele que julga, do mundo que é, que não deveria ser, e do mundo como deveria ser, que não existe”

Assim, enquanto o projeto de valores tradicionais, ou niilismo, é uma negação da vida tal como é, a revalorização dos valores até então conhecidos não seria uma afirmação da vida. A vida não encontra valores, nenhuma ordem a qual possa corresponder ou não; cria seus próprios valores. Isso não significa que cada indivíduo seja livre para criar suas próprias regras. Em vez disso, Nietzsche sugere que tais regras não podem ser formadas até que se comece a agir; elas não são anteriores à nossa vida. A afirmação da vida não é, portanto, um ato de avaliação suplementar e reflexivo, mas é a *própria vida*. Reavaliar valores não significa substituir um conjunto de valores, uma lista de regras que negam a vida por outra que afirme a mesma. Não substituímos “Deus” após a Sua “morte” por outra coisa, seja “homem”, “natureza” ou “vida”. A revalorização de valores que Nietzsche tem em mente é uma tentativa de justificá-los de forma diferente: os valores devem, nesta perspectiva, na perspectiva da reavaliação, originarem-se na vida liberta de ficções niilistas (já mencionado, o objetivo final, a totalidade abrangente, a verdade em si mesma).

O que significa que, se valores fundamentais forem submetidos a uma reavaliação radical, não será suficiente para compreendê-los de forma diferente: é preciso viver de forma diferente, não trata-se apenas de uma ação intelectual. A filosofia pode curar a doença do mundo e apontar a saída da crise somente na medida em que a “vida” na frase “filosofia da vida” não é apenas o *objeto*, mas também o *sujeito*. O que também significa que não se pode primeiro entender isso para aplicá-lo à vida mais tarde, a ação de compreensão e a ação de aplicação não podem ser separadas uma da outra.

A “verdade” para Nietzsche também é um valor duvidoso, pois o conhecimento, a cognição, não podem ser separados da autoafirmação da vida. Se a nossa cognição comunica algo essencial sobre o mundo para nós, isso acontece apenas porque estamos vivendo dessa maneira, não de outra maneira. É a vida que abre o mundo e nos dá conhecimento. A patologia da vida é, ao mesmo tempo, a patologia do conhecimento: uma espécie de estupidez.

A convicção de que o conhecimento, especialmente o verdadeiro conhecimento, depende da situação a partir da qual surgiu não é, contudo, equivalente ao relativismo. Seria relativismo afirmar que diferentes situações definem verdades diferentes. Tal afirmação pressupõe um ponto de vista externo a qualquer situação que permita definir situações como diferentes e, ao mesmo tempo, equivalentes, nenhuma melhor que a outra. Essa é precisamente a premissa de que Nietzsche questiona: um ponto de vista externo a todas as situações da vida é sem sentido; qualquer outra vida que não a minha, qualquer reivindicação à verdade, deve sempre ser vista da perspectiva da minha própria vida e é sempre melhor ou pior, nunca equivalente.

Nietzsche por algumas vezes define sua posição como perspectivismo: o mundo em que vivemos, ele observa, "não tem significado por trás disso, mas inúmeros significados". Nós sempre vemos o mundo da perspectiva em que nos encontramos. Mas esse perspectivismo de Nietzsche não está em oposição ao "absolutismo", com a visão de que é possível ter conhecimento independente da situação em que o sujeito se encontra. O perspectivismo de Nietzsche é mais uma tentativa de formular as condições segundo as quais uma visão faça sentido.

A *transvaloração de todos os valores*<sup>28</sup>, é a necessidade que Nietzsche acredita que enfrenta-se como resultado da crise em que se vive. A fonte dessa crise é, em última análise, a negação da vida contida no projeto de valores que a leva a ela. Pode-se elencar um significado positivo no niilismo bem como em uma crise de saúde: é uma condição para a possibilidade de auto superação, para a reavaliação de todos os valores. O niilismo, como um processo histórico, não é, portanto, apenas a história dos valores que negam a vida, mas também o caminho para a libertação deles.

<sup>28</sup> *Umwertung aller Werthe*, a "transvaloração de todos os valores" é outra tese desenvolvida por Nietzsche, a qual não entraremos nesse trabalho. No Dicionário Nietzsche (2016) no verbete escrito por Luís Rubira consta "um a tarefa que visa à destruição do valor a partir do qual todos os valores foram renegados, a fórmula 'Deus na Cruz', que conduziu à desvalorização de todos os valores, ao niilismo... (p.400)

## 2.5 NIILISMO INCOMPLETO, COMPLETO E EXTREMO.

No aforismo “Crítica ao niilismo”, Nietzsche afirma que o niilismo se dá por uma necessidade, como um estado psicológico ao perceber que as grandes proposições organizadoras da vida (“fim, unidade, verdade”) são corrompidas pela suspeita de que alimentá-las era uma ilusão inconsciente de que os indivíduos apoiaram-se para subsistir.

O niilismo que é estabelecido como um “estado psicológico” que ocasiona em uma desvalorização e dissolução dos valores é um *niilismo incompleto*, pois os antigos valores supremos são destruídos, contudo há novos valores ocupando os anteriores e mantendo um “ideal”. Nesse tipo de niilismo a distinção entre “mundo verdadeiro” e “mundo aparente” não é erradicada, perdurará assim uma eterna “urgência da verdade”. No que concerne ao saber científico, uma visão positivista e naturalista, causal e mecanicista sobre o universo pode ser denominada como niilismo incompleto para Nietzsche, bem como a democracia, nacionalismos o socialismo e o anarquismo na esfera política.

Somente no *niilismo completo* e que é possível a destruição dos antigos valores junto com próprio espaço que antes eles ocupavam. Pode-se falar de um “niilismo passivo”, que Nietzsche qualifica como “declínio e recuo da potência do espírito”, menciona o budismo oriental posto em prática no pensamento oriental como sua manifestação máxima presente fortemente na filosofia de Schopenhauer e recorrente entre os românticos. O *niilismo completo* se revela como “niilismo ativo” que seria um sinal da “potência evoluída do

espírito” aceleradora do processo de aniquilação. Sobre isso Löwith (2014) comenta:

O niilismo como tal pode significar duas coisas; ele pode não apenas ser sintoma de uma decadência definitiva e má vontade com a existência, mas pode também ser um primeiro sintoma de fortalecimento além de uma vontade de existir – um niilismo dos fracos ou dos fortes... (LÖWITH, 2014, p.236)

Para Nietzsche, uma forma de *niilismo extremo* ativo é aquela que derrota além da visão moral de mundo, dos valores tradicionais e da visão de verdade indo até o local supra-sensível que esses valores ocupavam; somente após isso haverá a possibilidade de uma nova afirmação de valores – abrindo esse espaço, Nietzsche então afirma uma forma de *niilismo estático*, em que a característica negativa intrínseca ao niilismo assume uma perspectiva positiva com base no conceito da *vontade de potência*. Ao tornar essa ideia afirmativa o niilismo pode então superar suas limitações e estar completo. Araldi (2004) ressalta:

Com o *niilismo completo* (*der vollkommene Nihilismus*) há uma nova percepção do homem sobre sua situação após a ruína dos valores. Auto declarando-se “primeiro niilista completo da Europa” (XIII, 11(411)) Nietzsche trata a questão do niilismo não só a partir da crítica de sua época, mas também do seu empenho de superá-la, pensando e experimentando sua mais decisiva crise. (ARALDI, 2004, p.113)

Nietzsche propõe como seu um niilismo clássico, pois se declara o “tendo já ultrapassado o niilismo por tê-lo vivido dentro de si profundamente e por vê-lo atrás de si, abaixo de si, fora de si” ( VII [2] 393) . Arrematando sua hipótese, no fragmento “O niilismo europeu” de Lenzer-Hide, 10 junho de 1887 o filósofo propõe que para que o niilismo seja cumprido, é preciso que se pense no conceito de *eterno retorno*<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> *ewige Wiederkunft des Gleichen*, o “eterno retorno do mesmo” é um conceito desenvolvido por Nietzsche e possui ligação direta com o niilismo, contudo não entraremos nesse tema. No

### III – DOSTOIÉVSKI E A TEMÁTICA NILISTA

É amplamente acordado que o escritor russo Fiódor Dostoiévski está entre os escritores mais influentes do século XIX. Suas obras mudaram substancialmente a maneira como a ficção foi percebida, pois incorporam elementos psicológicos, filosóficos, políticos e religiosos que dialogam e formam um aspecto uno sobre essas áreas do saber. O efeito deixado por Dostoiévski foi sentido não apenas na Rússia como em toda Europa e, até hoje, dispõe de temas atemporais (Steiner 2006). Além de ser uma das mais ilustres personalidades da História da Literatura Mundial, foi também uma espécie de “psicólogo literário” devido sua notável capacidade de capturar o que há de intrínseco e menos trivial no comportamento humano. Nietzsche o menciona como “o único psicólogo com que tenho algo a aprender” (KSB VI, p.1). Seus romances influenciaram e ainda influenciam incontáveis pensadores de diversas áreas relacionadas com as questões humanas.

A posição política de Dostoiévski mudou drasticamente ao longo de sua vida; no início de sua carreira de escritor estava intimamente ligado aos principais socialistas russos. Depois de sua quase execução em 1849 e sua posterior prisão e exílio, gradualmente tornou-se uma das principais vozes do conservadorismo russo e um acérrimo defensor da igreja ortodoxa. Apesar de contrário ao movimento socialista, a simpatia de Dostoiévski para com o indivíduo, independentemente de sua classe social, manteve-se forte ao longo de sua vida. A reação crítica geralmente positiva em relação a Dostoiévski dentro de ambas as facções, pró e antissoviética, na Rússia durante o século XX, revela muito sobre a capacidade da obra de Dostoiévski de transpor a uma ideologia específica. Comumente encontra-se em teóricos que não concordaram com as opiniões do Dicionário Nietzsche (2016) consta no verbete escrito por Luís Rubira que Nietzsche compreende o pensamento do conceito como o novo peso “ou seja, a nova medida de valor para todos os valores(...) Trata-se, como o filósofo explicitará em *Ecce Homo*, da absoluta e infinita repetição circular de todas as coisas, de um pensamento que é a mais elevada forma de afirmação que pode ser alcançada” (pp. 211-212)

autor o reconhecimento de que este era, ao menos, um exímio argumentador das questões postas em sua ficção. Em seu manifesto de **The Revelation about Man in the Creativity of Dostoevsky**, Berdiaev supõe o caráter da obra de Dostoiévski como centrada em uma temática *primeira*, o “próprio homem” em sua condição una:

Dostoiévski tinha uma coisa muito inerente a ele, uma relação sem precedentes com o homem e seu destino – é necessário ver o seu *pathos*, que é o que está ligado a singularidade de seu tipo criativo. Para Dostoiévski não há nada mais do que o homem, tudo é revelado somente nele, tudo está subordinado apenas a ele. (BERDIAEV, 1918, tradução nossa)<sup>30</sup>

No momento em que Dostoiévski começou a escrever sua última obra em 1878, **Os Irmãos Karamázov**, ele havia testemunhado um período transformador da história russa, que refletiu na profundidade e na substância da novela *Memórias do subsolo*<sup>31</sup>, Kaufmann em **Existentialism from Dostoevsky to Sartre** detecta aí o surgimento de uma forma de convite ao que viria ser desenvolvido como o futuro *existencialismo* “Não vejo uma razão para chamar Dostoiévski de existencialista, mas acho que a Parte I de *Memórias do Subsolo* é a melhor *insinuação* para existencialismo já escrita.” (KAUFMANN, 1975, p.14, tradução nossa). Nos romances subsequentes, respectivos **Crime e Castigo** 1868, **O Idiota** em 1869 e **Os Demônios** em 1872 é que podemos identificar a

<sup>30</sup> Usamos o texto traduzido do russo para o inglês, por Fr. S. Janos em 2002: “Dostoevsky had one thing very inherent to him, an unprecedented regard for man and for his destiny - here is where it is necessary to see his pathos, here is with what is connected the uniqueness of his creative type. For Dostoevsky there is nothing and naught else than man, everything is revealed only in him, everything is subordinated only to him.” Disponível em: [krotov.info/library/02\\_b/berdyaev/1918\\_294\\_eng](http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1918_294_eng) acesso em 16 de junho de 2016.

<sup>31</sup> Há diversas traduções para o título dessa obra: *Notas do Subterrâneo*, *O Homem do Subterrâneo*, *O Homem do Subsolo*, *Notas do Subsolo*, etc. Adotamos a tradução feita diretamente do idioma russo por Boris Schnaiderman, intitulada *Memórias do Subsolo* e publicada pela Editora 34. Em *Os “Demônios”* acontece o mesmo conflito, que comumente pode ser encontrado como *Os Possessos*. Optamos por *Os Demônios* pelo mesmo motivo.

abordagem da temática niilista em seus enredos com mais perspicuidade tanto como um movimento sociopolítico, que rejeita todas as formas de autoridade, como existencial, ou seja, reflexos da década de 1860. Dostoiévski caracterizou o niilismo em suas personagens nos aspectos do homem solitário e egoísta, do homem que passa por cima do bem comum por questões individuais e do conflito psicológico do homem que é dividido entre a fé a razão.

Franco Volpi denota que é na obra de Dostoiévski que o cenário niilista ganha um olhar de maior profundidade, com mais amplitude, e o define como um “escritor universal que influência não somente a Rússia, mas toda a literatura europeia” (VOLPI, 2012, p.41). Os perfis e situações existenciais de seus romances já mencionados “corporifica intuições e temas filosóficos que antecipam experiências marcantes do pensamento do século XIX, com destaque para o ateísmo e o niilismo” (Idem p.41). Os protagonistas de **Memórias do subsolo** e **Crime e Castigo** são homens já contaminados pela visão de mundo niilista que Dostoiévski vê como prevalente na sociedade russa, porém segundo Frank (2002) o crime cometido por Raskólnikov em **Crime e Castigo** foi interpretado como um apoio aos niilistas e todo tipo de rebelde que tinha no niilismo uma base ideológica, impulsionando o autor a buscar nos próximos romances um herói que representasse as virtudes que acreditava que resolveriam essa tendência que o povo russo encarnara. Quando escreveu **O Idiota**, houve uma tentativa em retratar o homem “perfeitamente bom”, com uma pureza semelhante à de “Cristo”, que não se adapta em uma sociedade com valores deturpados<sup>32</sup>, porém esse herói ainda não correspondia à forma totalmente humana e também verossímil que Dostoiévski procurava.

Nos próximos dez anos, entre a publicação de **O Idiota** e o trabalho iniciado em **Os Irmãos Karamázov**, Dostoiévski procuraria um protagonista e um enredo que pudesse preencher a lacuna deixada entre **Memórias do Subsolo**,

<sup>32</sup> Quando nos referirmos às virtudes que Dostoiévski salienta, é importante observar que são virtudes especialmente compatíveis com a corrente filosófica cristã, posição assumida pelo autor em suas obras.

**Crime e Castigo, O Idiota e Os Demônios.** Este herói teria que ser convincente aos leitores e mostrá-los que havia uma solução melhor para a síntese nacional russa do que o niilismo existencial e o caminho para o tipo de socialismo que a Rússia estava tomando. Volpi (2012) cita três personagens de Dostoiévski como três variantes niilistas que o autor corporiza em suas obras: Raskólnikov em **Crime e Castigo**, Stavróguin em **Os Demônios** e Ivan em **Os Irmãos Karamázov**:

1) Raskólnikov, herói de **Crime e Castigo** – A história é contada quase que exclusivamente pelo seu ponto de vista. Seu orgulho e intelectualismo leva-o a desprezar o resto da humanidade, que a seu ver, serve apenas para perpetuar a espécie. Em contraste, ele acredita que faz parte de um seletivo grupo de homens, o qual intitula “homem extraordinário”, que seriam homens aptos à transgressão dos valores impostos aos homens comuns e fracos, denominados “homens ordinários”, por finalidades que ele julga “superiores”. Visto isso, assassina a usurária do lugar que aluga seu quarto por razões utilitárias, alegando que ela não passava de um parasita que poderia ser removido da sociedade, ao contrário dele próprio e demais pessoas que realmente teriam algo de valor a agregar ao mundo. Pode-se dizer que esse assassinato é realmente um ato utilitário, e o herói em questão é, certamente, um niilista; pois alheio a qualquer sentimentalismo na maior parte do romance, e também despreocupado com as emoções alheias. No entanto, a culpa e os tormentos emocionais que experimenta após cometer um segundo assassinato, seria a crítica de Dostoiévski ao niilismo que permeava a Rússia na década de 1860. Volpi (2012) define a reivindicação de uma “liberdade incondicional” da personagem como o problema filosófico-moral em questão.

2) Stavróguin o “anjo negro” de **Os Demônios** – Stavróguin é um indivíduo rico e escandaloso que acredita ter o direito de cometer crimes, contanto que não seja descoberto por eles. Stavróguin defende o crime em sua forma mais “desonrosa”,

que envolve além da motivação de transgredir as leis, também a moral.

Stavróguin (...) niilista de inteligência luciferiana e depravada, que tudo corrói e destrói sem conseguir transformar sua própria vontade diabólica em criatividade produtiva; e depois o ateu Kirillov, que seguindo cegamente a mais rígida lógica infere sua hipótese (Se Deus não existisse...) a licitude de todo comportamento imoral e, por fim, se suicidada para provar a não existência de Deus. (VOLPI, 2012, p.42)

Em **Os Demônios** nos deparamos com um grupo declaradamente niilista e uma representação fiel da realidade que Dostoiévski presenciara. Volpi comenta que a personagem tem como modelo histórico real o teórico político Bakunin.

3) Ivan Karamázov – Volpi cita o episódio de “O Grande Inquisidor” composto pelo “ateu engenhoso Ivan” como expoente para crítica à deturpação dos ideais cristãos.

### 3.1 - OS IRMÃOS KARAMÁZOV

O romance foi publicado no jornal **O Mensageiro Russo** entre 1879 e 1880 e foi recebido positivamente pelos leitores russos. Dostoiévski planejava escrever dois volumes do que ficou eternizado como **Os Irmãos Karamázov**, o primeiro seria sobre os Irmãos especificamente e o segundo, pensado como romance principal, mais voltado para os ensinamentos do herói do primeiro, Aliócha<sup>33</sup>. No entanto, Dostoiévski morreu no dia 28 de janeiro de 1881 e o segundo romance nunca foi publicado. Frank (2003) observa que a esposa de

<sup>33</sup> Os russos possuem um particular sistema de nomeação, há um nome adequado para cada vínculo social ou parentesco, por isso, Aliócha aparece no texto também como Alieksiêi Fiódorovitch Karamazóv, Alióchka, Alióchenka Alióchetchka. O mesmo acontece com as demais personagens mencionadas, com exceção do patriarca Fiódor Pávlovitch.

Dostoiévski poderia ter parte desses manuscritos, mas o fato é que eles nunca foram encontrados.

Apenas **Os Irmãos Karamázov** nos subsidia com amplas possibilidades de análises e problemas filosóficos como a moralidade, a responsabilidade, o problema do mal, o amor cristão, entre outros, expostos por meio de suas personagens. Essas temáticas são desenvolvidas frequentemente sob dualidades, dando maior complexidade às situações, fazendo com que essas personagens ganhem um aspecto multidimensional, ou seja, não são planas<sup>34</sup> com uma ideologia determinada, como em *Pais e Filhos* de Turgueniev, por exemplo. Frank aponta que “Os Irmãos Karamázov foi bem-sucedido ao obter uma expressão clássica do grande tema que tinha preocupado Dostoiévski desde **Memórias do subsolo**: o conflito entre a razão e a fé cristã ” (FRANK, 2003, p 567). Assim, por um lado, teremos o princípio da razão, que se inclina na lógica ateuísta, ao passo que, por outro lado, a fé que repousa sobre o amor cristão, a fim de defender a credibilidade de Deus e a imortalidade da alma contra a lógica. Este amor é concebido na narrativa tanto como o *amor à vida* quanto no *amor ao próximo*. A conexão entre o amor ao próximo e a fé se torna muito importante não apenas do ponto de vista do crente Aliócha, mas também na do ateu Ivan.

**Os Irmãos Karamázov** é um romance dividido em quatro partes e um epílogo e narra a história de uma tragédia familiar que gira em torno de um pai com seus filhos (Dimitri, Ivan, Aliócha e Smierdiakóv) junto aos conflitos de personagens secundárias, que orbitam essa família. Nele temos a história de quatro irmãos, filhos desse pai “irresponsável”, Fiódor Pávlovitch Karamázov, que crescem sob os cuidados de outras pessoas alheias à estrutura familiar, como empregados e parentes distantes. Já no início, sabemos que filho mais velho, Dmitri, é fruto do primeiro casamento do pai, os irmãos Ivan e Aliócha são filhos da segunda esposa e o bastardo Smierdiakóv, o qual o pai não assume, mas todos sabem que é seu filho. Os dois irmãos Ivan e Aliócha retornam para casa do

<sup>34</sup> “Personagens planas e multidimensionais” são conceitos retirados de REIS, Carlos e LOPES, Ana Cristina em **Dicionário de Narratologia**; item *Personagem*. Coimbra: Almedina 1994.

pai já adultos. Cabe observar que esses irmãos cresceram distantes e sem contato e, quando se reencontram, já na fase adulta, pouco sabem a respeito uns dos outros - todas as interações que existem entre eles, não são baseadas em um conhecimento de longa data. Nessa primeira parte, o leitor fica sabendo quem são esses irmãos e o pai Karamázov e, ao transcorrer, pode-se inferir como o tratamento do pai para com seus filhos será refletido em suas próprias personalidades e no que sucederá. Os primeiros subcapítulos servem como introduções, apresentações das personagens e não se concentram tanto no tempo presente.

No início do conflito, Dmitri Karamázov, que agora é um soldado de vinte e oito anos de idade, acaba de voltar para a cidade de seu pai para reivindicar uma herança deixada por sua mãe que ele pressupõe ter direito. Essa herança é fantasiada pela personagem como um soldo muito maior do que o que realmente é seu na realidade. Fiódor Pávlovitch, no entanto, pretende não dar nada ao filho, nem mesmo a parte que lhe caberia, criando assim uma desavença entre eles. Dmitri parece muito filho de seu pai, sua natureza inconsistente e sua inclinação à violência e ao sexo lembra muito a descrição inicial de seu pai Fiódor Pávlovitch. Ainda assim, ele parece ter traços mais nobres, cujo pai não possui. Foi uma vez rebaixado no exército, e depois novamente promovido “por bravura”. A disparidade entre comportamentos extremos de Dmitri é grande, ele parece capaz de ambos: civilidade e fúria selvagem.

Ivan Karamázov, o irmão do meio de vinte e quatro anos, que possuía um bom grau de instrução intelectual é chamado para ajudar a resolver esse conflito. Ivan é menos observável e descrito na narrativa. Sabe-se que é mais silencioso do que seu irmão mais velho e que é governado pela razão e não suas por suas vísceras. Ivan nutria um certo orgulho por não precisar pedir dinheiro ao pai e conseguiu-lo às custas de trabalho. Ele e seu irmão mais velho, também são os filhos de mães diferentes.

Aliócha e Dmitri são descritas em pormenor, mas Ivan tem apenas uma pequena seção dedicada a ele. Isto não é porque ele é uma personagem

menor, seu papel torna-se claro mais tarde, mas porque ele é mais um enigma e carrega mais complexidade. Suas motivações e ações não são tão abertas e francas quanto a de seus irmãos.

O irmão mais novo, Aliócha, que tem por volta dos vinte anos e que também vai para a cidade e casa do pai, não tem seus motivos de retorno bem esclarecidos inicialmente, mas sabe-se que tem interesse em seguir a vocação religiosa e ser aprendiz do renomado monge Zossima, no mosteiro desse lugar. Aliócha, no entanto, acredita que o monge Zossima<sup>35</sup> poderia apaziguar o conflito entre Dmitri e Fiódor Pávlovitch e ambos acabam por aceitar e marcam uma reunião familiar no mosteiro, na presença do monge.

O jovem Aliócha passa todo o romance como um mediador, já no prólogo, Dostoiévski o direciona como o herói<sup>36</sup> de sua trama, ou seja, mesmo que venhamos a analisar Ivan como um personagem isolado, não podemos deixar de considerar que as conclusões de Aliócha têm maior substância, pois são as mesmas de Dostoiévski e maior parte da novela gira em torno de suas experiências com as outras personagens, pois é ele que está envolvido nos problemas de todos.

Quando uma personagem como Aliócha é descrita como tendo poucas falhas, o leitor inicialmente suspeita que se trata de uma personagem que pode decair até o final da trama, mas adiantamos que Aliócha não compromete nunca, inteiramente, seu caráter inicial: “De sorte que o dom de infundir um amor especial por si nos outros estava nele, por assim dizer, em sua própria índole, em forma natural e espontânea. ” (DOSTOIÉVSKI, 2012, p.35) Ele mantém um grande amor pela humanidade até o final do texto e, quaisquer erros seus são mínimos, sua integridade é constante, sem exercer julgamentos para com os outros ou impor algum moralismo de censura, apenas ensinamentos pautados no “amor de Deus”. Aliócha é o genuíno cristão.

<sup>35</sup> O monge Zossima além de ser mestre de Aliócha, é conhecido na pequena cidade por ser “santo” e apaziguar as aflições alheias.

<sup>36</sup> Em todos os casos mencionados, empenhamos o vocábulo herói estritamente no sentido de “protagonista”.

Os três irmãos representam três ideologias distintas. Como mencionamos, Dostoiévski era propenso a fazer suas personagens antagônicas. Embora seja observável como essas diferentes “personagens ideológicas” lidarão com as situações que lhes serão apresentadas, é ainda mais oportuno analisar como essas personagens que podem parecer bidimensionais e rotuladas, ao desenvolver da trama, desenvolverão um caráter de maior complexidade.

### **3.2 ANÁLISE DE TÓPICOS FILOSÓFICOS NA OBRA**

Em uma reunião da família no mosteiro, o leitor descobre que os problemas entre o filho Dmitri e pai Fiódor Pávlovitch vão além da questão financeira, os dois são apaixonados pela mesma mulher, uma jovem meretriz da cidade. Dmitri deixou sua noiva, Catiénka, para tentar um relacionamento com essa mulher, enquanto Fiódor Pávlovitch prometeu dar 3.000 rublos para a mesma se ela se tornasse exclusivamente sua amante. Este montante é significativo, pois Dmitri havia recentemente roubado exatamente 3.000 rublos de sua noiva (Catiénka), a fim de financiar uma viagem com a mulher que disputa com o pai.

Após agredirem-se verbalmente no mosteiro, o velho monge Zossima inesperadamente se ajoelha e inclina a cabeça para o chão, aos pés de Dmitri. Mais tarde, explica a Aliócha que poderia ver que Dmitri está destinado a sofrer muito. O monge Zossima atua como um contraste oposto do pai dos irmãos Karamázov. A imagem paterna que falta em Fiódor Pávlovitch é transferida ao monge, que assume tanto o papel de pai para Aliócha quanto Fiódor o é.

Em uma análise de personalidade, Aliócha parece alinhar suas ações e ideias inteiramente com o monge Zossima, mesmo tendo algum apreço pelo pai biológico. Ambos, Zossima e Aliócha são desprovidos de ódio e raiva e conduzidos com um caráter humano, no sentido de que não lhes é atribuído um

real título de santidade. Já o irmão Dmitri pode ser considerado como um amálgama de personagens em um só, sendo o mais forte seu próprio pai.

Ainda no primeiro livro, a narrativa retrocede a uma lembrança de muitos anos antes, em que Fiódor Pávlovitch teve seu quarto filho com uma mulher muda e com problemas mentais, conhecida como “a idiota da aldeia”. Essa mulher morreu quando deu à luz ao bebê, que foi levado pelos empregados de Fiódor Pávlovitch, Grigori e Marfa<sup>37</sup>, criado pela caridade destes e forçado a trabalhar como empregado em sua casa. Fiódor Pávlovitch nunca tratou essa criança como um filho. Smierdiakóv tem uma “natureza perversa” e desenvolve “uma personalidade estranha e maliciosa” como Dostoiévski o define devido ao ressentimento que tem como é tratado por todos:

Pois bem, é impossível não dizer ao menos duas palavras sobre ele, e precisamente agora. Fora educado por Marfa Iganátievna e Grigori Vassílievitch, mas o menino crescera desprovido “de qualquer gratidão”, como dizia dele Grigori, como um menino selvagem vendo o mundo de seu canto. Na infância, gostava muito de enforcar gatos e depois enterrá-los com cerimônia (...) Tudo isso às escondidas, no maior segredo. Certa vez Grigori o surpreendeu nesse exercício e o castigou dolorosamente com uma vara. Ele se recolheu ao seu canto e de lá ficou por volta de uma semana olhando os outros de esguelha. “Esse monstro não gosta de nós dois - dizia Grigori a Marfa - aliás, não gosta de ninguém. Por acaso és gente? - Falou súbito e direto para Smierdiakóv, como se verificou posteriormente, nunca pôde lhe perdoar essas palavras. (DOSTOIÉVSKI, 2012, p.183)

Essa personagem também sofre de epilepsia e, apesar das limitações de sua educação, Smierdiakóv não é estúpido. Ele escuta atentamente Ivan discutir filosofia, e em suas próprias conversas, frequentemente invoca muitas ideias do irmão, especialmente a de que a alma não é imortal, e que,

<sup>37</sup> Grigori e Marfa são menos complexos psicologicamente do que as personagens que já foram estabelecidos. Eles não têm a vivacidade de Dmitri ou Fiódor, o intelectualismo de mente elevada de Ivan, ou a profundidade e compassividade de Aliócha ou monge Zossima. Eles levam uma vida simples com um propósito singular, permanecendo fiéis ao seu patrão. Eles são pessoas boas e confiáveis e em algum momento cuidam de todos os filhos de Fiódor.

portanto, a moralidade não existe e as categorias de “bem e mal” são irrelevantes para experiência humana.

Após a cena de desentendimento no mosteiro, Dmitri envia Aliócha como um mensageiro para romper o noivado com Catiénka. Aliócha também é pego no meio de uma outra discussão entre Dmitri e Fiódor Pávlovitch sobre Grúchenka, no decurso da qual Dmitri joga Fiódor Pávlovitch no chão e ameaça matá-lo. Apesar de algumas dificuldades pessoais, como timidez ao falar com mulheres, Aliócha é tão servil à sua família que se mostra preocupado apenas com a forma como pode ajuda-los, fazendo essas mediações.

Em um jantar, Aliócha e Ivan mantém uma conversa que dará mais subsídios sobre Ivan. Nessa noite, explica ao irmão Aliócha a fonte de sua dúvida religiosa: ele não pode conciliar a ideia de um Deus amoroso com o sofrimento desnecessário de pessoas inocentes, especialmente crianças. Qualquer Deus que permita tal sofrimento, diz ele, não ama a humanidade. Além de não acreditar em Deus, também não acredita nos homens, demonstrando além do ateísmo uma certa misantropia:

A propósito, um Búlgaro me contou recentemente em Moscou como os turcos cometem atrocidades em todas as partes da Bulgária, por temerem uma rebelião geral dos eslavos – ou seja, queimam, degolam, violentam mulheres e crianças, pregam as orelhas dos prisioneiros a uma cerca com pregos, os deixam assim até o dia amanhecer e de manhã os enforcam -, etc., é até impossível imaginar tudo. De fato, às vezes se fala da crueldade “bestial” do homem, mas isso é terrivelmente injusto e ofensivo para com os animais: a fera nunca pode ser tão cruel como o homem, tão artisticamente, tão esteticamente cruel. O tigre simplesmente trinca, dilacera, e é só o que sabe fazer. Não lhe passaria pela cabeça pregar as orelhas das pessoas com pregos por uma noite, mesmo que pudesse fazê-lo. Esses turcos, a propósito, supliciam com lascívia até as crianças, começando por arrancá-las a punhal do ventre da mãe e terminando por lançar ao ar as crianças de colo e apará-las na ponta da baioneta à vista das mães. O prazer principal é fazer isso à vista das mães. Mas vê, entretanto, um quadro que me interessou intensamente. Imagina: um bebê nos braços da mãe trêmula, rodeada de turcos que acabam de chegar. Eles tramam uma coisinha divertida: acariciam o bebê, riem para

fazê-lo rir, e conseguem, o bebê desata a rir. Nesse instante o turco aponta a pistola para o rosto dele a uns vinte centímetros de distância. O menino dá risadinhas de alegria, estira as mãozinhas para agarrar a pistola e, de repente, o artista aperta o gatilho diretamente contra o rosto e lhe esmaga a cabecinha. É arte, não é verdade? (DOSTOIÉVSKI, 2012 p.329-330)

Ele recita um poema que escreveu chamado “O Grande Inquisidor”<sup>38</sup>, no qual acusa Cristo de colocar um fardo insuportável sobre a humanidade, garantindo que as pessoas tenham livre arbítrio e capacidade de escolher entre acreditar em Deus ou não. Nesse capítulo, Ivan ainda não havia fortificado qualquer vínculo com Aliócha. Eles representam dois extremos teológicos: Aliócha é crente, enquanto Ivan é um ateu. Os dois estão claramente em desacordo sobre questões de fé, mas não com hostilidade, discutem de forma polida sobre a imortalidade e a existência de Deus:

– Acho que se o diabo não existe e, portanto, o homem o criou então o criou à sua imagem e semelhança. *[Ivan]*

– Neste caso, exatamente como Deus. *[Aliócha]*

(DOSTOIÉVSKI, 2012 p. 330)

<sup>38</sup> Há um subcapítulo na obra dedicado especialmente ao poema escrito por Ivan “O Grande Inquisidor”. No século XVI, durante a Inquisição, Cristo volta ao mundo, curado e pregando nas ruas. Um cardeal percebe quem ele é e o prende. Na prisão, Cristo é visitado pelo Grande Inquisidor, que o adverte por seu reaparecimento. Ele diz que a presença de Cristo está atrapalhando a ação da igreja. Quando Cristo resistiu às tentações de Satanás no deserto, ele amaldiçoou o homem com livre arbítrio e, desde então, a igreja teve que trabalhar para reverter os danos causados por ele. Assim, dada uma escolha, o homem sempre vai deixar de seguir um “caminho celeste”. O Grande Inquisidor argumenta que a “segurança” é preferível a “liberdade”. Além disso, se Cristo tivesse demonstrado sua capacidade celestial através da realização de um milagre, em vez de humildemente resistir à tentação, o homem “teria algo para adorar”, que é a maior necessidade do homem na Terra. É muito difícil para o homem atingir esse nível de força a escolher o certo, e só alguns podem fazê-lo. Se apenas alguns homens fortes podem ser salvos de qualquer maneira, esses homens é que devem governar os demais. O inquisidor liberta Cristo e o ordena: "Vai e não volte mais... Não volte em hipótese nenhuma... nunca, nunca!" (DOSTOIÉVSKI, IK, 2012, p.364)

Ivan expõe suas opiniões teológicas para Aliócha. Ele diz que Deus não faz sentido para ele; que o homem deveria ser capaz de compreender a Deus se fosse realmente a própria criação de Deus. Ivan pondera que isso já significa que ele necessariamente deve rejeitar a Deus e acrescenta que ele nunca foi capaz de entender como é possível amar o próximo “- Devo te fazer uma confissão – começou Ivan – , nunca conseguirei entender como se pode amar o próximo. A meu ver é justamente o próximo que não se pode amar, só o distante é possível amar” (DOSTOIÉVSKI, 2012, p.326). De acordo com a exposição da teoria de Ivan, o amor ao próximo não deriva de uma lei natural, mas sim da crença da humanidade em sua imortalidade. Se essa crença for destruída, esse amor da humanidade também se esvaeceria.

Sobre Ivan, reiteramos que única maneira que temos a personagem revelada até metade do enredo é através de suas opiniões sobre assuntos intelectuais; pois suas emoções e motivações são veladas até então. Mesmo assim, percebemos outro antagonismo de personagens, Ivan é o reflexo oposto de Aliócha, mesmo que ambos sejam filhos da mesma mãe e do mesmo pai, são as duas únicas personagens que têm os mesmos pais, e que têm a maior disparidade de opiniões sobre Deus. Ivan passa a respeitar a posição de Aliócha, embora primeiramente tenha pensado que suas opiniões não passavam de palavras impensadas de um fanático religioso. Os irmãos ao longo dos da história, gradativamente, parecem entender uns aos outros, e todos eles tornam-se mais tolerantes. O mesmo não pode ser dito apenas sobre Fiódor em relação a Dmitri e vice-versa.

Aliócha retorna ao mosteiro, quando o monge Zossima está em seu leito de morte para ouvir sua última lição, que enfatiza “a importância do amor e do perdão em todos os assuntos humanos” falecendo em seguida, esticando os braços diante dele. Após isso, muitos dos monges estavam certos de que a morte de Zossima seria acompanhada por um milagre, mas nenhum milagre ocorreu. O cadáver de Zossima exala odores mais rapidamente do que é comum e esse fato é tomado por seus rivais como um argumento para comprovar que ele era

corrupto e sua santidade pouco fiável.

A morte de Zossima é cercado por tanta superstição que Dostoiévski parece dar-nos um sinal de que as pessoas não entenderam seus ensinamentos. Até mesmo Aliócha, seu maior discípulo, esperava algum milagre e fica um tanto perplexo. Segundo Frank (2003) Dostoiévski quer demonstrar com a reação frustrada das pessoas ao perceberem que o corpo do monge apodreceu como todos os outros, que havia um forte desejo por parte do povo russo em experimentar algo maior do que a sua experiência diária de vida, de constantemente “quererem milagres” que resolvam as difíceis situações que se encontravam. A igreja ortodoxa, para os russos “não só representa uma forma de vida na terra, mas também oferece um relato da vida após a morte, uma segunda chance para estar em paz, livre de miséria e a luta pela sobrevivência. ” (FRANK 2003, p.118)

Outros, como Ivan, desejam por mudanças no campo da moral e da fé, que na sua concepção, estão intimamente ligados. Ivan critica as instituições religiosas, instituições políticas, e até mesmo a natureza humana, mas isso é porque ele espera por uma vida melhor, assim como o mais supersticioso, temente a Deus camponês russo o fazia naquela época. A diferença está em como fundamentam essas esperanças, e a esperança de Ivan seria uma esperança que só pode ser niilista. Para a maioria, o monge Zossima era uma forma de realização física desta esperança, e a falta de um milagre após a sua morte conduz a uma simbólica perda esperança do povo russo.

Já na terceira parte do romance há o assassinato do pai Fiódor Pávlovitch e a prisão injusta do irmão Dmitri Karamázov. Dmitri tenta obter o dinheiro para pagar os 3.000 rublos que deve a Catiénka, mas não tem sucesso. Ninguém lhe empresta o dinheiro, e ele não tem nada para vender. Por fim, ele vai à casa de Grúchenka, e quando ela não está lá, supõe que está com seu pai Fiódor Pávlovitch, então corre para a casa deste e descobre que Grúchenka não está lá também. Enquanto ronda as terras, Dmitri atinge o criado de Fiódor

Pávlovitch, Grigori, deixando-o ensanguentado e inconsciente e em seguida, foge. Retorna à casa de Grúchenka, descobrindo, através de empregados, que ela tem encontrado um terceiro amante, que a abandonou há vários anos. Dmitri pensa em suicídio após isso, mas decide ver Grúchenka uma última vez antes.

Observa-se que Dmitri não tem apenas um desejo para a mera sobrevivência; tem um desejo, comum dos russos, por uma vida *extraordinária* pois, se não puder ter a aventura romântica que tanto deseja com Grúchenka, o suicídio é uma outra maneira de desfazer-se de uma existência humilde. Um tempo após, Dmitri caminha até uma loja, com sua camisa ensanguentada e um maço de dinheiro na mão, compra comida e vinho, e viaja atrás de Grúchenka e seu amante. Nesse meio tempo, a polícia de repente impele e prende Dmitri sob a acusação de assassinar seu pai, que foi encontrado morto. Devido à grande quantidade de provas contra Dmitri, incluindo o dinheiro súbito que se encontrava em sua posse, todos os indícios voltam-se contra ele. Dmitri diz que o dinheiro era parte dos 3.000 rublos que roubara de Catiénka, mas ninguém acredita nele. Dmitri então é preso.

Cabe também à nossa análise, examinar melhor Dmitri, pois essa personagem possui amplo foco na narrativa que dará subsídio para uma melhor conclusão das intenções do autor. Dmitri em vários momentos demonstra “agradável sociabilidade”, apesar de suas fraquezas, uma vez que ele é claramente bem-intencionado na maioria das vezes, mas suas intenções são profundamente falíveis. Ele mostra uma perspectiva manipuladora e uma depravação semelhante ao pai, mas sofre mudanças ao decorrer do texto, chegando a agir com nobreza para com Catiénka, e demonstrando arrependimento por suas ações anteriores, só não chega a “regenerar-se” por completo. Dmitri fica seguidamente preso entre o desejo de fazer o bem e seu apetite por uma vida extraordinária. Ele parece incapaz de quebrar o ciclo de culpa sem o desejo de redenção para algo que lhe cause mais bem-estar. Demonstra-se também demasiadamente covarde para pedir diretamente o dinheiro a seu pai novamente ou para romper seu noivado com Catiénka

pessoalmente e, no entanto, foi promovido durante o seu tempo no exército por “bravura” Dmitri está cheio de contradições. Ele incorpora muitos dos argumentos na novela, mostrando como um homem pode conter multidões em si mesmo.

O assassinato de Fiódor é o evento central do romance, e quase tudo nos capítulos subsequentes de *Os Irmãos Karamázov* está ligado a isso. Surpreendentemente, Dmitri não é o assassino de seu pai. Enquanto o assassinato de Fiódor é algo esperado e mencionado durante a obra, podemos dizer que a identidade do assassino é inesperada. Nos capítulos anteriores, é mencionado que o assassinato de Fiódor seria inevitável e Dmitri seria o assassino, devido às discussões violentas que dispuseram-se e ameaças constantes do filho. Quando Dmitri reconciliou-se com Grúchenka, desistiu da ideia de matar seu pai e quando voltou para sua casa, parecia que o desastre iminente não teria sido evitado.

De alguma forma o assassinato, que foi esperado, veio como uma surpresa: Ivan fala com Smierdiakóv sobre a morte de Fiódor Pávlovitch, e Smierdiakóv confessa a Ivan que foi ele, e não Dmitri, responsável pela morte do pai. Mas ele diz que Ivan está também implicado no crime, pois as lições filosóficas que Smierdiakóv aprendera com Ivan, sobre a impossibilidade do mal em um mundo sem Deus, fez dele um homem capaz de cometer um assassinato. Esta declaração faz com que Ivan venha a ser consumido pela culpa. Depois disso, ao voltar para casa, Ivan sofre um colapso nervoso ao ver a figura de um demônio provocativo, que logo desaparece quando Aliócha chega com a notícia de que Smierdiakóv enforcou-se.

Percebemos no texto que tanto Ivan quanto Dmitri não nutriam nenhum tipo de amor pelo pai, nem mesmo o interesse na sua vida. Parece provável que os dois irmãos até quisessem vê-lo morto, por motivos diferentes. Smierdiakóv, em retrospectiva, também, obviamente, queria Fiódor morto, mais do que qualquer um. Temos em Smierdiakóv uma grande representatividade do ressentimento, em nome desse ressentimento, arma um crime perfeito para que Dmitri seja condenado pelo assassinato injustamente e logo após comete suicídio,

presumivelmente por remorso. Ivan assume uma culpa psicológica e de uma moral que ele não consegue desvincular-se, mesmo que tenha olhado com racionalidade para esta. Estes três, que pareceriam satisfeitos em ver o pai morto, são os que mais sofrem após sua morte.

No julgamento, o caso de Dmitri parece estar indo bem até que Ivan é chamado para depor. Ivan afirma, em estado de grande perturbação mental, que ele próprio é culpado do assassinato, deixando todos confusos. Para limpar o nome de Ivan, Catiénka mostra uma carta que recebera de Dmitri, no qual ele escreveu que tinha medo de um dia vir a assassinar o próprio pai, devido às constantes rixas. Mesmo depois da carta ser lida, a maioria das pessoas na sala do tribunal estão convencidos da inocência de Dmitri, mas o júri o declara culpado, e ele é levado de volta à prisão para aguardar o seu exílio na Sibéria.

No entremeio da narrativa, um menino que estava sob os cuidados de Aliócha, morre e nessa mesma seção há uma justaposição com o foco da prisão injusta de Dmitri, retomando a questão proposta por Ivan anteriormente: Se uma criança inocente como esse menino pode sofrer sem razão, então o sofrimento não está necessariamente relacionado à justiça. Penando assim, provavelmente Dmitri não esteja sendo punido por alguma parte de sua culpa pelo assassinato; às vezes as pessoas sofrem sem uma razão discernível e, talvez por isso Dostoiévski justaponha essas duas histórias, querendo dar ao seu leitor pistas da sua saída para o problema.

A família Karamázov parece não ser capaz de livrar-se de seu passado. Para Fiódor não há redenção. Ele morre, sem mudar suas maneiras ou se desculpar por seus pecados (Frank 2003). Seus filhos não podem escapar do fantasma da tragédia ocorrida. Ivan é o melhor exemplo disto.

Os capítulos finais deste romance ocorrem no tribunal, o que parece um final adequado para um romance centrado em torno de um assassinato. Em *Os Irmãos Karamázov*, Dostoiévski aborda a culpa de forma mais elaborada, mostrando como ela se manifesta sob as diversas perspectivas. Apesar de Dmitri

passar por um julgamento injusto, ele não é o único cuja vida é examinado durante os processos judiciais. Estes capítulos finais são uma alegoria para o julgamento que cada personagem enfrenta, seja internamente, ou seja, de caráter pessoal ou externamente. Pelo fato de a religião ser uma temática tão influente no romance, esses julgamentos chamam a atenção para um acerto de contas espiritual. Se é com um tribunal, com Deus ou consigo mesmo, cada personagem tem seu momento de veredito. O monge Zossima diz que a própria consciência é a única punição realmente legítima. A luta de Ivan é essencialmente dentro da própria consciência, uma crise de fé entre seu Deus e Demônio pessoal, já Smierdiakóv realizou sua própria sentença em si mesmo, tirando a própria vida. Embora o julgamento de Dmitri seja uma humilhação pública, sugerindo que o julgamento social pareça aparentemente mais severo do que os julgamentos internos das outras personagens, este na verdade seria o menos significativo se avaliado em proposições apenas morais.

Além do fato de que julgamento público e a punição sejam contrárias às ideias do monge Zossima, o leitor sabe desde o início que Dmitri é inocente do crime de que ele está sendo acusado. Esse “julgamento espetáculo” não é sobre a consciência, motivos internos, ou maldade, que são todos sujeitos a interpretação, apesar da haver uma certa tensão psicológica, este julgamento é sobre fatos, e o estado usa esses fatos para chegar à falsa conclusão de que Dmitri assassinou seu pai, o julgamento mais explícito ser um fracasso da justiça, certamente, não é abordado despretensiosamente por Dostoiévski, lemos isso como uma postura do autor em firmar o discurso do monge Zossima, que também é mentor do herói, que a punição pelo Estado é uma farsa. Somente através da autoanálise pode-se ter uma punição sucedida:

Eu te digo que o homem não tem uma preocupação mais angustiante do que encontrar a quem entregar depressa aquela dádiva da liberdade com que esse ser infeliz nasce. Mas só domina a liberdade dos homens aquele que tranquiliza a sua consciência. (DOSTOIÉVSKI, 2012, p.621)

A condenação de Dmitri pelo assassinato de seu pai tem ramificações que vão além da família à política e religiosa. Por que Dostoiévski termina seu romance com a personagem errado ser condenado por um crime? A condenação injusta ressalta a injustiça do mundo. Será que Dmitri precisa sofrer por sua vida? Será que Dmitri merece ir para a cadeia, mesmo que não tenha de fato matado ninguém? De acordo com a ideia de Zossima, e também de Dostoiévski, a punição envolve a própria consciência, a verdadeira justiça é pessoal ou espiritual e não política.

## IV - O OLHAR DE NIETZSCHE SOBRE DOSTOIÉVSKI

### 4.1 NIETZSCHE COMO LEITOR DE DOSTOIÉVSKI

A primeira menção que Nietzsche faz a Dostoiévski consta em uma carta datada em 23 de fevereiro de 1887 e remetida a Franz Overbeck, o filósofo comenta como descobriu o romancista russo:

Algumas semanas atrás, eu, pessoa ignorante que não lê “revistas”, nem tinha ouvido falar dele! Passando por uma livraria, e vi, por acaso, o *L'esprit souterrain*, livro dele que acabava de ser traduzido para o francês (aliás, também casualmente, descobri, com 21 anos, Schopenhauer e, com 35, Stendhal!). O instinto de afinidade (ou como devo chamá-lo?) se fez sentir imediatamente, minha alegria foi extraordinária.

De acordo com o que Nietzsche escreveu em sua correspondência, sua descoberta de Dostoiévski em uma livraria foi apenas acidental. Ao mergulhar nos livros, tomou conhecimento **do *L'esprit souterrain***, um volume que havia sido recentemente traduzido para o francês, cujo autor é Dostoiévski. Nietzsche sentiu instintivamente uma possível afinidade, uma espécie de “parentesco espiritual”. Depois de ler o volume, apresentou bastante entusiasmo a ponto de comparar tal leitura com duas das “experiências espirituais” mais importantes de sua vida: a compra de *O mundo como vontade e representação* de Schopenhauer em uma loja de antiguidades em Leipzig em 1867 e a leitura da obra-prima de Stendhal *O Vermelho e o Negro*. A partir desse momento, Nietzsche iniciou um diálogo frutífero com Dostoiévski.

Nietzsche leu também **Recordação da Casa dos Mortos**, *Os Demônios* e, há a possibilidade, de ter lido **Crime e Castigo** (presumivelmente na tradução francesa) e *O Idiota*, mesmo que não se possa descartar a possibilidade de que ele tivesse conhecimento dessas novelas por uma fonte indireta. Além disso, Peter Gast enviou-lhe um volume que continha cinco das histórias curtas

de Dostoiévski em uma edição alemã. Como Nietzsche não gostou da tradução alemã de Goldschmidt, não se sabe se ele leu o volume inteiro ou, mais provavelmente, algumas passagens dele.

Em alguns casos, as traduções francesas, que Nietzsche preferiu às alemãs, desempenharam um papel importante na sua compreensão de Dostoiévski. O exemplo de *L'esprit souterrain* é paradigmático pois este volume foi de fato uma adaptação gratuita de duas histórias curtas distintas e muito diferentes ligadas entre si. Além disso, a segunda parte do volume era uma tradução muito infiel e problemática. No entanto, Stelino (2012) afirma que “a importância das traduções francesas deve ser considerada além de um ponto de vista filológico ou hermenêutico.” Como já mencionado, o desejo de Nietzsche de ler Dostoiévski em francês também mostra que ele ligou o romancista à cultura parisiense da época, como se suas novelas fossem um excelente produto dessa mesma cultura. Na opinião de Nietzsche, a agudeza da análise de Dostoiévski não tinha rival entre os modernos psicólogos parisienses – a quem ele estimava muito. Nietzsche dizia que Dostoiévski era “o único psicólogo a quem respeito”.

Nietzsche estimava Dostoiévski não apenas como psicólogo, mas também como artista. Mejía (2000) levanta a questão de que, como poderia Nietzsche considerar Dostoiévski um artista quando sua arte expressa valores que são exatamente o oposto dos seus? A fim de encontrar uma resposta para essa questão deve-se primeiro procurar entender que tipo de artista Nietzsche achava que Dostoiévski era. Meyer (1991) assinala que Nietzsche coloca a questão da arte na perspectiva da relação arte-vida. Em seu período tardio, desenvolve uma fisiologia, bem como uma psicologia da arte, na qual ele se relaciona fortemente a condição fisiológica de um artista ao tipo de arte que o artista produz.

Em um fragmento póstumo da *primavera-outono de 1887*<sup>39</sup>, intitulado “*Principais sintomas do pessimismo*”, Nietzsche faz uma lista dos diferentes tipos

<sup>39</sup>KSA 9 [126]

de pessimismo: o estético que seria relacionado com "a arte pela arte"<sup>40</sup>, o teórico schopenhaueriano, o moralista, entre outros. Sob a categoria de "pessimismo russo", Nietzsche menciona os nomes de Tolstoi e Dostoiévski e faz uma distinção entre o *pessimismo clássico*, que seria um pessimismo da força e o *pessimismo romântico*, que denota um tipo de pessimismo decadente, no entanto, ele não esclarece se ele considera Tolstoi e Dostoiévski como pertencentes ao primeiro ou ao último tipo de pessimismo – essa questão só será esclarecida em notas posteriores.

O julgamento de Nietzsche do pessimismo de Dostoiévski se torna ainda mais claro levando em consideração dois fragmentos póstumos da primavera de 1888. O primeiro<sup>41</sup> pertence a uma série de considerações sobre *O Nascimento da Tragédia*. Nessa nota, Nietzsche mais uma vez alude à distinção entre o pessimismo clássico e romântico. Como representantes deste último, em que "a fraqueza, o cansaço, a decadência das raças encontra expressão em conceitos e valorações", Nietzsche explicitamente menciona Schopenhauer, Alfred de Vigny, Dostoiévski, Leopardi e Pascal, juntamente com as grandes religiões niilistas (Bramanismo, Budismo e Cristianismo). No segundo fragmento póstumo<sup>42</sup> Nietzsche define os pessimistas modernos como decadentes e menciona o nome de Dostoiévski junto a Schopenhauer, Leopardi, Baudelaire, Philipp Mainländer e Goncourt.

#### 4.1 A RELAÇÃO DE NIETZSCHE COM IVAN KARMÁZOV

Um tópico marcante no que diz respeito aos estudos de Nietzsche e Dostoiévski é a impressionante semelhança entre a ideia do personagem Ivan Karamazov, de que "se não há Deus e não há imortalidade da alma, então tudo é

<sup>40</sup>"*l'art pour l'art*"

<sup>41</sup> KSA 14 (25)

<sup>42</sup>KSA 14 (222)

permitido” - e a máxima “Nada é verdade, tudo é permitido” que aparece no Zaratustra de Nietzsche , na Genealogia da Moral, bem como em alguns fragmentos póstumos de 1884 e 1885.

Stellino (2015) menciona a pesquisa de Merezhhkovsky em que este associa a filosofia de Nietzsche com os principais personagens niilistas nos romances de Dostoiévski (Raskólnikov, Kirillov e Ivan Karamazov) e afirma quem segundo ele, Dostoiévski não só havia renunciado Nietzsche mas também expressado ideias semelhantes mas com um maior poder destrutivo. Nesse sentido, o caso de Ivan foi paradigmático. De fato, de acordo com o comentador, Ivan tinha “compreendido e previsto” a fórmula do que Nietzsche problematizara futuramente com " tudo é permitido".

Stellino (2015) aponta a obra de Sergio Givone (1984) que desenvolveu em sua tese a ideia de que Dostoiévski não apenas antecipou algumas das ideias de Nietzsche, mas também ofereceu uma crítica “premonitória” à filosofia de Nietzsche. O comentador traça três maneiras diferentes de interpretar Dostoiévski em relação a Nietzsche:

- 1) Dostoiévski diante de Nietzsche
- 2) Dostoiévski versus Nietzsche
- 3) Dostoiévski além de Nietzsche.

De acordo ainda com o autor, é possível interpretar Dostoiévski como um precursor de Nietzsche não apenas pelo fato de o primeiro ter antecipado algumas das posições deste último, mas também porque Dostoiévski abriu o horizonte filosófico de uma época de mudança, na qual Nietzsche estava inserido. Até em uma interpretação de Dostoiévski versus Nietzsche é possível ainda concluir que ambos os pensadores concentraram sua atenção em problemas semelhantes. (Stellino, 2015)

Ainda na perspectiva de Givone, dada a semelhança entre a ideia de Dostoiévski de um “homem extraordinário” e o super-homem de Nietzsche, o fracasso do primeiro vem a revelar a contradição do último e nesse ponto o autor identifica um “Dostoiévski além de Nietzsche”, na medida em que Nietzsche ainda

estava preso a uma “vontade metafísica de controlar e dominar o que lhe escapava” (GIVONE, 1984, p.162). Dostoiévski mostrou que, mesmo que o niilismo rejeitasse Deus, ainda concebia a divindade como princípio, como fundamento e razão do mundo e da história, como o caso de Ivan Karamázov ilustra, permanecendo, portanto, aprisionado por uma ideia que ainda estava metafisicamente estruturada. Por outro lado, Dostoiévski foi capaz de “descobrir na negação de Deus o Deus negado” (idem. p,164) e, ao mesmo tempo, contemplar o abismo da dúvida e o abismo da fé.

Como mostra essa digressão historiográfica entre os pesquisadores que se concentram na relação entre Nietzsche e Dostoiévski, há uma crença amplamente difundida de que os romances de Dostoiévski anteciparam algumas das principais ideias de Nietzsche. A ideia de Ivan Karamázov é frequentemente comparada com a máxima “nada é verdade, tudo é permitido”, que aparece nas obras de Nietzsche e nos fragmentos póstumos.

Na referida leitura e interpretação da obra, ressalta-se dois principais ideias em *Os Irmãos Karamázov* : a ideia de Ivan, que representa o princípio da razão, e a ideia cristã de amor e de uma “responsabilidade universal” que incorpora o princípio da fé. Embora ambas as ideias sejam igualmente importantes no tange ao estudo da Filosofia, a ideia de Ivan é mais relevante para a estrutura do romance: o parricídio pode ser considerado como uma consequência desta ideia, enquanto o próprio romance pode ser considerado como uma resposta cristã a ele.

A primeira exposição da ideia de Ivan é a dada por Miusov que, na presença do monge ancião Zossima, a apresenta como uma “anedota”. De acordo com Miusov, na reconstrução da visão de Ivan não há nenhuma lei natural no mundo que faça os homens amarem seus semelhantes. Se houve algum amor na terra até agora, isso veio da crença da imortalidade da alma. Nesse sentido, se essa crença fosse destruída, não apenas o amor, mas também toda a força para continuar a vida secaria. Então, “nada mais seria imoral, tudo seria permitido, até mesmo antropofagia”. (IK, p.64) Mas, há algo mais do que isso, para aquele que

não acredita em Deus nem na imortalidade, a lei moral da natureza se transformaria no oposto da lei religiosa anterior. O egoísmo não seria apenas considerado permissível, mesmo ao ponto de se fazer o mal, mas também seria considerado como necessário e razoável, isto é “a ideia excêntrica e paradoxal de Ivan Karamázov” (Ibdem).

No segundo momento Ivan expõe ao seminarista Rakitin, resumindo na seguinte máxima: “se não há imortalidade da alma, então não há virtude e, portanto, tudo é permitido” (IK,p. 88). O personagem Rakitin critica essa ideia, julgando ser uma teoria estúpida e contra o vazio moral que dela se origina. Paradoxalmente, a ideia de Ivan também tentará esse seminarista, que possui uma tendência ambiciosa e desonesta e que mais tarde será revelado como um “falso crente”. De fato, quando mais tarde no romance Dmitri pergunta Rakitin como o homem estará sem Deus e se tudo for permitido então, Rakitin ri e responde com uma alusão a Ivan: “Você não sabia? [...] Tudo é permitido ao homem inteligente.”(IK p.603)

Levando em consideração a sentença “Se não há Deus e não há imortalidade da alma, então tudo é permitido?”. Por que Ivan acredita que não há Deus nem imortalidade da alma? Pensando que, apesar de “Deus” e “Imortalidade” serem conceitos estritamente conectados, Ivan apresenta argumentos diferentes sobre o ponto em que ele está se concentrando. O argumento do personagem para a não existência de Deus não é ontológico, mas sim moral - para Ivan, uma vez que a mente humana é terrena, a pergunta metafísica sobre a existência de Deus é uma busca inútil, nesse sentido, poder-se-ia dizer que Ivan até poderia estar disposto a aceitar a existência de Deus, o que o personagem rejeita são as razões morais para o mundo ter sido criado por Deus, um Deus moralmente “bom” não permitiria que milhares de criancinhas sofressem, uma vez que a teologia cristã descreve seu “Deus” como uma figura benevolente e justa.

Nietzsche também invalida a fé em um Deus em seu pensamento, e esse não segue uma linha de pensamento apenas metafísica, mas como Ivan,

pena-se num Deus fora da moralidade. Assim, pode-se dizer que Ivan e Nietzsche seguem uma máxima kantiana sobre o problema: Deus não pode mais ser considerado do ponto de vista teórico, mas de um ponto de vista moral. No entanto, se a retirada de Ivan é justificada com base na inevitabilidade do sofrimento infantil, Nietzsche se concentra no conceito de veracidade cultivado pela moralidade cristã e encarnado na consciência europeia.

Na busca de uma definição mais concreta do que consiste exatamente o argumento de Ivan para "a inexistência da imortalidade da alma" encontra-se respostas mais camufladas e menos definitivas. Conforme apresentado pelo personagem Miusov, o raciocínio de Ivan baseia-se na premissa de que "não existe nenhuma lei da natureza que o homem deva amar à humanidade, e que se existe e houve algum amor na terra até agora, não veio da lei natural, mas apenas da crença das pessoas em sua imortalidade." (IK,p.67) A partir dessa premissa, segue-se a ideia de que "se não há imortalidade, não há amor" e "se não há amor, tudo é permitido".

Observa-se que o objetivo do argumento de Ivan não é demonstrar que não há imortalidade, mas mostrar que, se não há imortalidade, tudo é permitido. Claramente, sabe-se que Ivan acredita que não há imortalidade, mas estritamente falando, ele não fornece nenhum argumento para a não-existência da imortalidade. Um palpite razoável seria que, de acordo com o personagem, a crença na imortalidade não é compatível com uma concepção materialista do mundo e com a mente humana "terrestre e euclidiana".

A consequência que Ivan retira da inexistência de Deus e da imortalidade da alma é que "tudo é permitido". Essa conclusão parece seguir a partir de duas linhas diferentes de raciocínio. Dentro da exposição de Miusov da ideia de Ivan, o foco é sobre a crença que a imortalidade é a única indução ao "amor do homem na terra". Sem essa crença, "o amor secaria". Se isso acontecesse, o homem perderia sua fonte de moralidade e, portanto, "nada mais seria imoral, tudo seria permitido, mesmo antropofagia" (IK, p.67) Em uma exposição posterior, ao final da obra, em que Ivan vê a figura do diabo, o foco é

em Deus, que é concebido tanto como fundamento da moralidade e que limita a vontade do homem. A humanidade deve renunciar a Deus? Em consequência não só toda a antiga moralidade cairia, mas também não haveria limites sobre "vontade" do homem. O novo homem-deus teria permissão para atravessar qualquer obstáculo moral pois "não há lei para Deus" (IK, p, 649)

Embora diferentes, ambas as linhas de raciocínio acabam justificando uma posição imoral, que pode ser definida como "indiferença à moral", pois nesse caso não haveriam limites morais para aqueles que não acreditam em Deus nem em sua própria imortalidade: para eles "nada mais é imoral pois tudo é permitido".

A máxima "nada é verdade, tudo é permitido", lema da Ordem dos Assassinos<sup>43</sup>, aparece na quarta parte de Zaratustra e no terceiro ensaio da Genealogia da Moral. Pode ser encontrada também nos fragmentos póstumos, nos cadernos de 1884 e 1885. Porém, Jaspers (1997) advertiu que essa máxima poderia ser falsamente interpretada: "Quando fora do contexto, tal afirmação - frequentemente repetida por Nietzsche - é ininteligível. Por si só, expressa completa falta de obrigação; é um convite ao capricho individual, sofismo e a criminalidade."(JASPERS,[1934] 1997, p.227)

Embora a frase "Nada é verdade, tudo é permitido" tenha sido frequentemente entendida como um resumo do pensamento de Nietzsche, em uma leitura mais próxima de ambas as passagens de Zaratustra e da Genealogia da Moral, constata-se que tal interpretação não é suportada. Em sua obra, Nietzsche nunca afirma a máxima diretamente. Na quarta parte de Zaratustra, não é Zaratustra mas a sombra que diz: "Nada é verdade, tudo é permitido". Como vimos, esse ditado serve como uma fórmula pronunciada pela sombra a fim de ganhar coragem quando confrontada com as águas mais frias. Seguindo Zaratustra, a sombra nega a existência da verdade. Essa negação, no entanto, tem um efeito desestabilizador em seu espírito: a sombra parece indiferente e desorientada. Incapaz de superar o vazio deixado pela negação da verdade, ela agora anseia por uma nova fé e corre o risco de transformar a inexistência da

<sup>43</sup>Seita islâmica que data sua fundação no século XI depois de Cristo.

verdade em uma crença nova e fanática.

Examinando a questão em Nietzsche, o filósofo não compra essa ideia como um lema. Nas duas passagens de *Assim falou Zaratustra* e na *Genealogia da Moral* prefere chamar a atenção para as dificuldades que suscitam os questionamentos da “existência da verdade” ou a revogação da fé nela. De fato, se por um lado, de acordo com o caráter experimental de sua filosofia, Nietzsche dá a impressão de estar interessado em investigar as possibilidades filosóficas desse lema, então, por outro lado, ele também parece denunciar o risco de uma negação da verdade em detrimento de nova crença fanática. Portanto, não interpreta-se aqui o argumento de Ivan como uma antecipação da filosofia de Nietzsche.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer da presente pesquisa, investigamos o conceito de niilismo na Filosofia de Nietzsche e analisamos tópicos filosóficos que viessem de encontro ao conceito na obra **Os Irmãos Karamázov** de Fiódor Dostoiévski. Em um primeiro momento, ao buscarmos menções ao vocábulo *niilismo* em escritos de Filosofia e Literatura, encontramos apenas ocorrências esparsas, uma tímida discussão na Alemanha romântica e uma movimentação mais específica na Rússia do século XIX, contudo, essa ideia só viria amadurecer como um conceito na filosofia de Nietzsche.

Nietzsche fornece uma ideia diferente do que foi proposto até então. Uma crítica ao cristianismo é dos principais tópicos de seu trabalho, e aparece extensamente no contexto do problema do niilismo, atingindo uma maturidade maior no fragmento de *Lenzerheide* intitulado "O Niilismo Europeu". Nietzsche afirma que a doutrina moral cristã fornece às pessoas um "valor intrínseco" e a crença em Deus seria uma modeladora das noções de "bem e mal", "bom e ruim". O cristianismo viria a ser um antídoto contra uma forma primitiva de niilismo que é desespero humano em relação à falta de sentido. No entanto, é exatamente no elemento da "verdade" da doutrina cristã contradiz seus propósitos num sentido fisiológico: no impulso para a verdade, o cristianismo acaba se tornando uma construção vazia que leva à sua própria dissolução e ao desgaste orgânico dos indivíduos.

A incapacidade do cristianismo de servir como fonte de valorização do mundo reflete-se no famoso aforismo de Nietzsche sobre o louco em **Gaia Ciência**. "A morte de Deus", em particular a afirmação de que "nós o matamos", é semelhante à auto dissolução da doutrina cristã: devido aos avanços das ciências, que para Nietzsche mostram que o homem é o produto da evolução, que além da Terra não há nenhum lugar especial entre as estrelas e que a história não

é progressiva , a noção cristã de Deus não pode mais servir de base para uma moralidade.

Na doutrina de Schopenhauer, há uma defesa do afastamento de si mesmo para com a vontade e os desejos a fim de reduzir o sofrimento, a qual Nietzsche vem a criticar e se refere a ela como “budismo ocidental”. O filósofo caracteriza essa atitude ascética como uma “vontade de nada”, em que a vida se afasta de si mesma, pois não há nada de valor a ser encontrado no mundo.

Nietzsche e Dostoiévski deram duas respostas diferentes para a questão de “Se Deus não existe, tudo é permitido”. Dostoiévski pensava claramente que a existência de Deus e a imortalidade da alma eram dois pilares essenciais do edifício moral. Sem eles, o que se tem é uma inclinação perigosa que leva do ateísmo à quebra de todas as regras morais.

Essa ambivalência é também distintiva do conceito de Nietzsche. Pois, a nova liberdade que deriva da morte de Deus pode causar desorientação e angústia (GC, §125), mas também pode ser percebido metaforicamente como uma “nova aurora”. (GC, §343). Podemos concluir que, para Nietzsche, a dicotomia “Deus ou imoralidade” é uma falsa dicotomia, pois Nietzsche está longe de ser um defensor da tese “*tudo é permitido*”, pelo menos quando esta tese é entendida com absoluta falta de leis e valores.

Pelo contrário, Nietzsche mostra uma preferência clara pelo modelo aristocrático de sociedade, no qual esse grupo corresponde a uma moralidade específica, o que ele denomina como uma moralidade dos tipos dominantes. Essa moralidade é composta por certos privilégios e direitos “especiais” para os “fortes” mas também ressalta certas virtudes de origem moral aos mesmos.

Nietzsche e Dostoiévski podem ser numerados entre alguns dos maiores pensadores da Europa do século XIX. Ambos eram dotados de uma capacidade de compreensão de aspectos complexos existenciais, também ao

buscarem entender os fenômenos sociais e culturais do seu tempo e na reflexão acerca de problemas filosóficos e religiosos. Não é coincidência que seus caminhos se cruzaram. Um “parentesco espiritual” vinculou-os, embora seus pontos de vista sobre religião e moralidade fossem radicalmente divergentes.

Apesar de vários tópicos em comum entre os pensadores, como o fato de ambos concordarem em relação à possibilidade de autoconhecimento e desenvolvimento do existencialismo; de seus diagnósticos do niilismo do século XIX como doença, e suas críticas ao socialismo, que na opinião de ambos, visava à aniquilação da individualidade do ser humano, o filósofo e o romancista ofereceram dois pontos de vista completamente diferentes sobre a moral e esses pontos de vista que não entram em acordo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I – OBRAS DE NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.** Organizado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/Munique: Walter de Gruyter&Co. 1967- 1978.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres volume II.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: Reflexões sobre preceitos morais.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra.** Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral. Uma polêmica.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculos dos Ídolos**. *Ou de como filosofar com o martelo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. . **O Anticristo. Maldição ao cristianismo**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragments posthumes Collection**. Traduction de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Gallimard Parution:1977

## II - OBRAS DE DOSTOIÉVSKI

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e Castigo**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2002.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os Demônios**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2004.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os Irmãos Karamazóv**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2012.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **O Idiota**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2002.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do Subsolo**. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Journal d'un Écrivain: 1873-1881**. Tradução de Gustave Aucouturier. Paris: Gallimard, 1994.

DOSTOEVSKY, Fyodor. **Fyodor Dostoevsky: Complete Letters 1860-1867**. v. I. Tradução de David Lowe. Michigan: Ardis Publishers, 1989.

DOSTOEVSKY, Fyodor. **Fyodor Dostoevsky: Complete Letters 1868-1871**. v. III. Tradução de David Lowe. Michigan: Ardis Publishers, 1990.

DOSTOEVSKY, Fyodor. **Fyodor Dostoevsky: Complete Letters 1878-1881**. v. V. tradução de David Lowe. Michigan: Ardis Publishers, 1991.

### III – OUTRAS

ARALDI, Clademir. **Nilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; RS: Editora Unijuí, 2004.

ARALDI, Clademir. **A Vontade de Potência e a Naturalização da Moral**. *in.*: **Cadernos Nietzsche nº 30** São Paulo, 2012.

AZEREDO, Vânia. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Discurso Editorial; RS: Editora Unijuí, 2003.

BAKHTIN, Mikhail. **O problema da Poética em Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

BERDIAEV, Nicolas. **The Origin Of Russian Communism** Tradução do russo por R. M. French. Ann Arbor: University of Michigan Press 2012.

BEZERRA, Paulo. **Um romance-síntese**. In: DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamázov**. 3ª ed. São Paulo: Ed. 34, 2012.

BRÖCKER, Walter “**Der europäische Nihilismus und die kantische Philosophie**”. Studium Generale, 1954

FRANK, Joseph. **Dostoiévski: as sementes da revolta, 1821-1849**. São Paulo: Edusp, 1999.

FRANK, Joseph. **Dostoiévski: os anos de provação, 1850-1859**. São Paulo: Edusp, 1999.

FRANK, Joseph. **Dostoiévski: os efeitos da libertação**, 1860-1865. São Paulo: Edusp, 2002.

FRANK, Joseph. **Dostoiévski: os anos milagrosos**, 1865-1871. São Paulo: Edusp, 2003.

GIVONE, Sergio. **Dostoevskij e la filosofia**. Rome-Bari: Laterza, 1984

GOLDSCHMIDT, Victor. "Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos", In.: **A religião de Platão**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

JASPERS, Karl. **Nietzsche. An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity [1936]**. Johns Hopkins University Press. Baltimore: 1997

KELLY, Aileen. **The Discovery of Chance: The Life and Thought of Alexander Herzen**; Massachusetts: Harvard University Press 2016.

KAUFMANN, Walter. **Existentialism from Dostoevsky to Sartre**. Revised & enlarged edition. American Library Chicago :1975.

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**. New Jersey: Princeton University Press 1974.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche: A Ruptura Revolucionária no Pensamento do Século XIX Marx e Kierkegaard**. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Martin; São Paulo: Unesp 2013.

LOTMAN, Yuri. **Universe of the Mind: a semiotic theory of culture**. Great Britain: Indiana University Press, 1990.

MARTON, Scarlett. **Das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia** . Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2009.

PASCHOAL, A. Edmilson. **Nietzsche e a auto-superação da moral**. São Paulo: Discurso Editorial. RS: Editora Unijuí, 2009.

PAULINO, Claudinei. **Espiritualidade em Dostoiévski**. Arte Editorial: São Paulo 2012.

PÖGGELER, Otto, “**Nihilist**” und “**Nihilismus**”, Arquivos para história conceitual. Berlin, 1975

RIASANOVSKY, Nicholas; STEINBERG, Mark. **A History of Russia - 8th Edition**, UK: Oxford University 2010.

RUBIRA, Luís. **Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração dos valores**. São Paulo: Discurso editorial: Barcarolla, 2010.

SCHLEGEL, Friedrich. **L'essence de la critique - écrits sur Lessing**. Tradução para o francês Pascale Rabault Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2006.

SEBO, Martin . **Nihilism-In-Tension: A Theology of Kenosis as a Response to Some Nihilistic Inclinations in the Context of Contemporary Slovakia**. Dissertation.com. Irvine: 2017

SCHNAIDERMAN, Boris. **Dostoiévski: prosa e poesia**. São Paulo: Perspectiva 1982.

SITIES, Richard. **The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism, and Bolshevism 1860-1930**. New Jersey: Princeton University Press 1990.

STEINER, George. **Tolstói ou Dostoiévski: um ensaio sobre o velho criticismo**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

STELLINO Paolo. **Nietzsche and Dostoievsky. On the Verge of Nihilism**. Lisboa: Peter Lang 2015.

THURNEYSSEN, Eduard. **Dostoevsky: a Theological Study**. London: The Epworth Press, 1964.

TURGUÊNIEV, Ivan. **Pais e Filhos**. São Paulo: Cosac & Naify 2011.

VOLTAIRE. **Philosophical Letters: (Letters Concerning the English Nation)** Massachusetts: Courier Corporation, 2012

WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o problema da civilização**. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013.

\_\_\_\_\_. **Vocabulário de Nietzsche**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

VOLKOV, Solomon. **St Petersburg: A Cultural History**. Free Press 1997.

VOLPI, Franco. **O Niilismo**. Tradução de Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 2012