



ENCARNAÇÃO E CULPA: A CRÍTICA DE NIETZSCHE ACERCA DA IDEIA DA ENCARNAÇÃO DIVINA SEGUNDO SANTO ANSELMO

ALEXANDRE MARQUES CABRAL*

Resumo: O presente artigo tem como objetivo básico caracterizar a crítica nietzschiana à compreensão de Santo Anselmo acerca da encarnação divina. Para tanto servir-nos-emos da obra anselmiana *Por que Deus se fez homem?* e da obra *Genealogia da moral*, de Nietzsche. À ideia anselmiana de que Deus se encarnou porque Ele em sua infinitude seria o único ser capaz de ressarcir uma dívida infinita contraída pelo ser humano por meio do pecado, Nietzsche contrapõe, por meio do procedimento genealógico, uma interpretação de que tal teológica nasce de uma vontade de poder degenerada, que necessita da culpa para viabilizar algum sentido para si mesma.

Palavras-chave: Encarnação. Genealogia. Culpa.

Incarnation and Guilt: Nietzsche's criticism of the idea of divine incarnation as St. Anselmo

Abstract: The primary purpose of this article is to characterize the nietzschean critique of understanding about Saint Anselm of divine incarnation. For this we will serve the work Anselmian *Why did God become man?* and work *Genealogy of moral*, of Nietzsche. At Saint Anselm's idea that God became incarnate in his infinity because He is the only being able to reimburse an infinite debt contracted by humans through sin, Nietzsche contends, through pedigree procedure, that such an interpretation arises from a theological will degenerate power that requires the fault to enable some sense into herself.

Key-words: Incarnation. Genealogy. Guilt.

* Doutor em filosofia, doutorando em teologia pela PUC-RJ, professor adjunto do Departamento de Filosofia da UERJ e membro do Programa de Estudos e Pesquisas das Religiões da UERJ (PROEPER).

INTRODUÇÃO

Desde a gênese da modernidade, a teologia vem sofrendo uma profusão de abalos sísmicos. Isto não acontece sem motivo. Basta mencionar a clássica relação entre fé e razão para que o problema em questão venha a lume. A circularidade hermenêutica entre fé e razão, que fizera do “logos grego” um veículo de explicitação do horizonte de inteligibilidade da fé, presente desde Justino e explicitado sobretudo

por Agostinho¹, não mais se preservou intacta após Descartes. A razão científica suspendeu a validade da “cientificidade” da teologia, como pensara Tomás de Aquino, por exemplo.² É neste sentido que, no início da *Suma teológica*, encontramos o seguinte pensamento:

A doutrina sagrada [entenda-se: a teologia] é ciência. Mas existem dois tipos de ciência. Algumas procedem de princípios que são conhecidos à luz natural do intelecto, como a aritmética,

a geometria etc. Outras procedem de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior, tais como a perspectiva, que se apoia nos princípios tomados à geometria, e a música, nos princípios elucidados pela aritmética. É desse modo que a doutrina sagrada é ciência de Deus e dos bem-aventurados. E como a música aceita os princípios que lhe são passados pelo aritmético, assim também a doutrina sagrada aceita os princípios revelados por Deus.³

Porquanto a teologia, segundo Santo Tomás, estrutura-se por meio da autorrevelação de Deus e leva em conta o testemunho dos bem-aventurados, a dignidade de seu objeto de conhecimento a transforma na mais excelente das ciências, pois ela é a mais certa, uma vez que “as outras [ciências] recebem sua certeza da luz natural da razão humana, que pode errar; ao passo que ela [a teologia] recebe a sua luz da ciência divina, que não pode enganar-se”⁴. Ainda que Deus esteja além da razão, porque Deus é aquele que fornece a possibilidade de o ser humano conhecer seus desígnios e sua [de Deus] realidade, a ciência que o possui como “objeto” primário, assentada no conhecimento proveniente da fé, é mais excelente que as demais. Por isso, o que está para além da razão não necessariamente impede o estabelecimento do conhecimento “científico”. Isto, contudo, é desconsiderado pela modernidade, que, além de cindir fé e razão, não considera ciência o conhecimento cujas proposições referem-se a algum ente irreduzível ao campo de conhecimento da razão. Isto engendra uma questão decisiva para a teologia. Se a teologia vive do conhecimento do Deus revelado e deve servir ao anúncio da mensagem cristã, como o mundo moderno e tardo-moderno pode levar em consideração o discurso teológico, se seus “ouvidos” já se encontram dominados pela “música” da racionalidade moderna? Como dar as “razões da nossa esperança”⁵ em um mundo marcado pela crítica da razão moderna às pretensões da teologia? Certamente que a teologia não assumirá sua missão, caso desconsidere o cenário do mundo em que seus discursos são produzidos. Mais: a teologia não poderá dar conta de seus objetivos, se não abrir mão das cosmovisões ou dos

tipos de racionalidades que sempre auxiliaram na estruturação de suas narrativas. Por isso, afirmou Ratzinger:

A situação do homem em face do problema de Deus hoje é precisamente o questionamento, a problematidade, se é que Deus não é contado entre as questões já superadas que a consciência humana deixou atrás de si. Se queremos que as nossas palavras sobre Deus sejam inteligíveis, se se devem tornar uma resposta para o homem pela qual ele se sintá atingido, elas não podem ignorar essa situação. A crise do anúncio cristão que estávamos vivendo em proporção crescente há um século, funda-se em não pequena parte em que as respostas cristãs deixavam de lado as interrogações do homem; eram e continuavam acertadas, mas ficavam sem efeito, porque não eram desenvolvidas com base na questão e no seio dela. Por isso, uma parte indispensável do próprio anúncio é o questionamento com o homem que procura, porque só assim a palavra se pode tornar resposta.⁶

O presente artigo pretende levar adiante o desafio de pensar questões teológicas por meio de um diálogo profícuo com o mundo que é o nosso. Mais: nosso objetivo não é somente fazer teologia por meio de uma crítica prévia da modernidade. Isto seria inscrever uma certa reatividade nos átrios da “razão teológica”, uma vez que esta só seria viável em uma de suas configurações históricas e ela mesma não estaria aberta ao diálogo com o mundo moderno e contemporâneo, o que significaria que somente um tipo de racionalidade poderia orientar a teologia, reducionismo este que muitas vezes fomentou idolatrias conceituais. Interessa-nos, aqui, ressignificar o discurso teológico acerca da encarnação divina, levando em conta a impertinência de um modo historicamente condicionado de compreender este “mistério da fé”, a saber, o modo como Santo Anselmo o compreendeu na obra *Por que Deus se fez homem? (Cur Deus homo?)*. O cerne da argumentação de Santo Anselmo foi colocado em xeque pelo filósofo Nietzsche, sobretudo em *Genealogia da moral*. Com o esmeril de seu método genealógico, Nietzsche reconduz a relação entre encarnação de Deus e superação da

culpabilidade humana até sua base psicofisiológica, isto é, remete a questão da encarnação divina tal qual compreendida por Anselmo às bases vitais daqueles que necessitaram articular suas vidas segundo o que está em jogo neste pensamento. Se a crítica nietzschiana da questão da encarnação presente em Anselmo⁷ desconstrói o modo como a razão teológica muitas vezes considerou esta questão, isto não significa que ela mesma não possa ser ressignificada. Isto, porém, não é a tarefa a ser aqui realizada. Interessamos tão-somente caracterizar a crítica nietzschiana à ideia anselmiana de encarnação divina. Para dar conta desta problemática, dividimos o presente artigo em dois momentos, a saber: 1) Encarnação e culpa em Santo Anselmo: uma análise de *Por que Deus se fez homem?*; 2) Nietzsche e a crítica da teologia da encarnação anselmiana: uma análise de *Genealogia da moral*. A conclusão do artigo manifestar-se-á no final do tópico número dois, o que torna supérfluo assinalar em um novo tópico a conclusão do trabalho. Não é impertinente dizer que nossa abordagem não pretende ser exaustiva, o que exige, conseqüentemente, um recorte nas obras dos autores em questão. Tal recorte deve-se realizar a partir da questão central aqui destacada.

1 ENCARNÇÃO E CULPA EM SANTO ANSELMO: UMA ANÁLISE DE *POR QUE DEUS SE FEZ HOMEM?*

A compreensão anselmiana da encarnação do verbo divino é diretamente dependente do pressuposto de que a fé procura o entendimento: *fides quaerens intellectum*. Como expresso no início do *Proslógio*: “Porque não busco compreender para crer, mas creio para chegar a compreender. Creio, com efeito, porque, se não cresse, não chegaria a compreender”.⁸ Trata-se da “inteligência da fé”⁹ (*intellectus fidei*), que outra coisa não faz senão raciocinar a partir da fé e, grande parte das vezes, sobre o conteúdo da fé. Neste sentido, em *Por que Deus se fez homem?*, Anselmo, pela boca do interlocutor Boso, afirma: “Não pretendo que dissipes minhas dúvidas, mas que me mostres a razão de minhas convicções (...) assim, agora, quero que me faças compreender a necessidade

de tudo aquilo que a fé católica nos manda crer acerca de Cristo”.¹⁰ A inteligência da fé, que produz o que entendemos por teologia, pensa a partir da doutrina cristã, muitas vezes a partir da dogmática cristã, e, por meio de diversos conceitos provenientes da metafísica grega, pensa especulativamente (e também praxologicamente) o sentido do conteúdo positivado da fé, positivamente esta presente nas proposições teológicas do magistério eclesiástico e da tradição. Pode-se dizer mais; segundo Anselmo, a teologia nasce da fé e reflete racionalmente a fé. Contudo, ela tem a pretensão de refletir um conteúdo objetivo, que excede o próprio âmbito da fé. Por isso, a teologia, ao mostrar as razões da fé, que podem ser compreendidas por qualquer um, pretende ser um conhecimento que convence o outro, seja ele cristão ou não. É neste sentido que *Por que Deus se fez homem?* pôde almejar assinalar a necessidade da encarnação de Deus em Cristo, para que os não cristãos pudessem compreender que só em Cristo alcançariam a salvação.¹¹ Isto permite a Anselmo não somente negar a pressuposta irracionalidade da encarnação (como afirmavam alguns crentes em Deus, mas que não eram cristãos), mas também assinalar que sem Cristo qualquer fé é irrelevante para a consumação da salvação almejada. A partir deste pressuposto, Anselmo se perguntou: por que Deus se fez homem? Ou: por que o Verbo encarnou em Cristo?

A resposta anselmiana à questão presente no título do seu livro sobre a encarnação divina (*Cur Deus homo?*) está diretamente ligada ao modo como ele se apropriou da ideia agostiniana de pecado original. Enquanto perda do estado paradisíaco original, Anselmo entendeu o pecado original não como perda da justiça original, estado este marcado pela ausência de concupiscência carnal, como pensara Agostinho. Para Anselmo, o pecado original é a fonte da mortalidade humana, uma vez que o estado original é caracterizado pela imortalidade. Como ele mesmo afirmou: “O homem foi criado de tal forma que podia não morrer. Isto se conclui facilmente do que eu já disse; ou seja, porque repugna à sabedoria e à justiça de Deus o obrigar a passar pela morte sem culpa

àquele que foi criado inocente para que depois fosse eternamente bem-aventurado. Logo, segue-se que, se nunca tivesse pecado, nunca teria morrido”.¹² Ora, esta concepção assinala que a morte é fruto de uma pena (*poena*). Deus foi quem penalizou o ser humano retirando dele a imortalidade que lhe era intrínseca. Mais ainda: Anselmo leva adiante a ideia agostiniana do pecado como *aversio a Deo per conversionem ad creaturas*. O reto uso do livre-arbítrio foi deteriorado, pois uma ofensa foi engendrada. O ser humano recusou-se a honrar seu Deus e, nesta desobediência, aparece a dívida humana para com o mesmo Deus. Ele agora é devedor: deve a Deus algo que dele retirou, a saber, o reconhecimento de sua grandeza, de sua glória e de sua honra. Como, então, entender esta dívida? Até que ponto pode o ser humano ofender a Deus ou causar-lhe um mal?

Seguindo Agostinho, Anselmo mostra que é na vontade que o ser humano (e também os anjos) honram a Deus: “Nisto consiste a dívida que o anjo e o homem devem a Deus, em que, se pagam, não existe pecado, e se não pagam, pecam. Esta é a justiça ou retidão da vontade, que torna um ser justo ou reto de coração, ou seja, da vontade; esta é a única e toda a honra que devemos a Deus e o que Deus nos exige.”¹³ Na vontade, o ser humano (e os anjos) elegem a hierarquia de seu amor. Se Deus não está no ápice desta hierarquia, a ordem do amor (*ordo amoris*, para usar uma expressão cara a Agostinho) é rompida e o homem produz desarmonia na ordem cósmica da qual faz parte. Deve-se levar em conta, neste ponto, que Anselmo, assim como toda a tradição medieval, pensa o cosmo de modo hierárquico, o que apresenta Deus como criador da ordem cósmica e mantenedor da mesma, por meio da ação da providência. Ora, com a perversão da vontade, que não ama retamente segundo a ordem do cosmo e desrespeita a glória de Deus (*gloria Dei*), o homem produz o pecado. Assim, o pecado é sempre a negação a Deus do que lhe é devido (“Então, o pecar não é o mesmo que negar a Deus o que se lhe deve?”¹⁴), isto é, negar-lhe, pela vontade, o amor devido e o respeito pela ordem cósmica instituída por Deus. Com o

pecado, uma desordem cósmica foi produzida e uma dívida foi contraída, o que não significa que Deus nele mesmo tenha sido atingido, o que seria impossível, uma vez que a dignidade ontológica de Deus não o permite ser afetado pelas criaturas. Como, então, Deus é ofendido? Em um trecho paradigmático de *Por que Deus se fez homem?*, Anselmo afirma:

À honra de Deus em si, ninguém pode acrescentar nem retirar nada, pois é incorruptível e imutável; mas, quando uma criatura guarda a ordem que se lhe foi ensinada, já naturalmente, já com inteligência, se diz que serve a Deus e lhe honra, e isto se aplica sobretudo a toda criatura racional, que pode compreender qual é o seu dever e que, quando quer o que deve, honra a Deus, não porque acrescenta nada novo, mas porque se submete espontaneamente à sua vontade e disposição e guarda seu lugar dentro do universo, enquanto dela depende, assim como a beleza do mesmo. Mas, quando não quer o que deve, desonra a Deus no que dela depende, porque não se submete espontaneamente à sua disposição, e perturba, no que lhe diz respeito, a ordem e a beleza do universo, ainda que, de modo algum, prejudique ou ofusque o poder ou a dignidade de Deus.¹⁵

Dito de outro modo: Deus não é ofendido diretamente, mas ele é de algum modo atingido por meio do desrespeito da ordem da criação, ordem esta que deve ser querida (amada) pelo homem, isto é, deve ser protegida e amparada por ele, mas que, no pecado, é violada. Ora, o ser humano assume um “lugar” nesta ordem e uma “função” correspondente a este “lugar”. A violação desta função ou o mau desempenho humano no “lugar” hierárquico por ele assumido implica uma agressão a Deus, que se identifica com a desonra a Deus. Justamente isto exige punição. Deus não pode deixar impune aquele que não respeita a ordem do cosmo e mancha a beleza presente na criação. Ao desrespeitar a ordem, Deus exige a restituição da mesma, o que implica castigo. Ainda que Deus seja misericordioso, ele não pode cometer injustiça. Não punir seria injusto com os que não pecaram e, sem punição, não haveria reinscrição

do ser humano na ordem que ele rompeu.¹⁶ A punição divina e/ou o pagamento da dívida adquirida tornam-se, então, necessários. Não só isto: um sacrifício torna-se necessário, a saber, o ser humano precisa sacrificar algo ou alguém para restituir a falta cometida contra Deus. Ora, justamente isto engendra a grande “novidade” de Anselmo frente às teorias (sobretudo a de Agostinho) da retribuição. Para Anselmo, se o ser humano pecou, *Deus deve ser satisfeito*. Melhor: o resgate do ser humano depende de uma satisfação redentora. Para entender o que é satisfação na obra de Anselmo, basta ler uma passagem do livro I de *Por que Deus se fez homem?*

Tem, pois, por certo que sem satisfação, ou seja, sem espontâneo pagamento da dívida, nem Deus pode deixar o pecado impune, nem o pecador pode chegar à boa-aventurança, nem sequer a que tinha antes de pecar. Sem isto, a humanidade não ficaria restabelecida no estado em que se achava antes do pecado.¹⁷

A satisfação assinala a capacidade de o ser humano, por si só, imediatamente, ressarcir sua dívida contraída com Deus. Como a honra usurpada de Deus deve ser devolvida a ele; como esta honra refere-se a um ser cuja dignidade ontológica é infinitamente superior a do ser humano, a dívida contraída é impagável, uma vez que há uma desproporção ontológica entre o credor e o devedor. Surge agora a figura do “devedor insolvente”.¹⁸ Deus cobra ao homem o pagamento de uma dívida que ele, por sua própria culpa, não tem condições de pagar. O pagamento, entretanto, não pode ser realizado por um ser absolutamente transcendente — a saber, Deus — uma vez que este não se imiscui com a criação. Por outro lado, a condição do pecado original não possibilita que um ser simplesmente humano suprima a dívida do pecado. Um anjo, porém, poderia ser uma possível saída para o ressarcimento da dívida. Contudo, se o homem destinasse sua vontade para um anjo e o adorasse, como se fora ele Deus, estaria incorrendo na idolatria, e novamente cairia no pecado da desonra a Deus, pois estaria depositando sua vida

em um ente criado, desconsiderando a glória de Deus. Uma nova aporia se manifesta se considerarmos que somente um ser que possui a dignidade ontológica de Deus pode ressarcir a dívida infinita contraída pelo ser humano. Ora, este ser só pode ser Deus. Mas, já vimos que Deus mesmo, em sua absoluta transcendência, não pode relacionar-se do modo necessário com o ser humano para suprimir sua dívida. Isto, entretanto, não quer dizer que Deus não possa, de um outro modo, aparecer ao homem para salvá-lo. Mas, isto exige que Deus se manifeste como Deus e como homem. É neste sentido que Anselmo afirma que somente um Deus-homem pode pagar a dívida do ser humano. Nas suas palavras:

Se, pois, como se demonstrou, é necessário que a cidade celestial se complete com os homens, e isto não pode ser dado senão pela dita satisfação, que não pode ser dada a não ser por Deus, nem deve ser dada senão pelo homem, segue-se que há de ser dada necessariamente por um homem Deus.¹⁹

Por que Deus se fez homem? Agora, sabemos: porque somente um homem Deus, plenamente homem e plenamente Deus, pode ressarcir a dívida contraída pelo ser humano, no pecado original empreendido por Adão e legado pela humanidade. Se foi por causa de um ser humano que a humanidade conheceu as trevas do pecado, agora, com Cristo (o Deus homem), um novo ser humano reinscreveu a salvação na humanidade. Esta salvação, patente no sacrifício vicário de Cristo na cruz, certamente não foi fruto de um sádico desejo do Pai, mas de uma obediência plena do Filho, que, ao querer realizar a vontade salvífica do Pai na cruz, subverteu a desobediência de Adão (e Eva) no paraíso.²⁰ Se o Deus homem salva o ser humano, então, o sentido da encarnação é a culpa humana. Sem culpa, não há sentido em Deus encarnar-se. Mais: *a culpa é a condição de possibilidade da compreensão da encarnação de Deus*. Com estes argumentos, Anselmo mostra a plausibilidade racional da encarnação e a incompletude dos monoteísmos que

buscam a salvação sem levar em conta a encarnação de Deus.

2 NIETZSCHE E A CRÍTICA DA TEOLOGIA DA ENCARNAÇÃO ANSELMIANA: UMA ANÁLISE DE *GENEALOGIA DA MORAL*.

Se em Santo Anselmo o sacrifício vicário aparece como experiência positiva para o ser humano, uma vez que o sacrifício de Cristo reintegra o ser humano em Deus, em Nietzsche, segundo a obra *Genealogia da moral*, o sacrifício de Cristo na cruz e a encarnação de Deus que o possibilitou são sinais (melhor: são “sintomas”) que tornam patentes a uma vida degenerada, vida esta que aparece tanto na raiz do discurso acerca da encarnação e morte de Cristo, quanto como fim almejado por tal discurso, uma vez que, como deve ainda ser elucidado, tal narrativa produz de certo modo vidas despotencializadas, por ter nascido de vidas também degeneradas. Para que se compreenda, de modo sucinto, como Nietzsche interpreta a relação (anselmiana) entre pecado, culpa e satisfação divina (por meio da encarnação e sacrifício vicário de Cristo), alguns conceitos nietzschianos devem ser também sucintamente caracterizados. Para tanto, é pertinente que primeiramente tentemos responder à questão: o que Nietzsche entende por genealogia, conceito que orienta sua abordagem da teoria da satisfação desenvolvida por Anselmo? Para responder a esta questão, podemos nos orientar pelo seguinte texto presente no prefácio da *Genealogia da moral*, texto que relaciona genealogia e moralidade e que nos auxilia a entender o que significa para Nietzsche genealogia:

Enunciemo-la esta *nova exigência*: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estímulo, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o valor desses “valores” como dado, como efetivo, como além

de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido de promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade?²¹

Deve-se destacar dessa passagem, inicialmente, a relação entre genealogia e gênese dos valores. Nietzsche não entende por genealogia a procura por uma origem metafísica, isto é, trans-histórica dos valores que norteiam a existência humana. Eles de algum modo nasceram, vieram a ser o que são. Por isso, “é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram”. A genealogia, conseqüentemente, pergunta, em um primeiro momento, pelas condições históricas do nascimento (gênese) dos valores, pois os valores não apareceram porque houve algumas condições históricas que se tornaram ocasião para que os seres humanos reconhecessem a existência de valores eternos. Os próprios valores são históricos e o que eles significam surgiu em meio a um processo histórico. Entretanto, certas condições também históricas possibilitaram o surgimento dos valores. Pode-se afirmar, então, que as contingências históricas são necessárias para que se conheçam a gênese dos valores e seu caráter necessariamente contingente. Neste sentido, a genealogia não entende a origem dos valores como “a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo”.²² A genealogia nietzschiana pensa a noção de origem, como bem assinalou Foucault, como proveniência e emergência.²³ Os valores provêm de raízes históricas que não possuem uma matriz metafísica, mas uma pluralidade de elementos dissonantes em conflito. Já a emergência caracteriza o “ponto de surgimento”²⁴ do valor em questão, ou seja, um valor irrompe em sua singularidade por meio de diversos elementos históricos que não são causas de seu aparecimento, mas sua condição de possibilidade, o que assinala o caráter eventual de todo valor. Para que a genealogia

seja possível, é necessário, pensa Nietzsche, sair da cor “azul” (celeste) dos conceitos metafísicos, trans-históricos, que suplantam a ideia de gênese histórica dos valores e compreende todo valor como alicerçado em um plano suprassensível. Consequentemente, “é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano”²⁵.

Ainda que a genealogia se construa por meio da elucidação do “conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram os valores”, ela não se limita a este aspecto. Como diz o texto anteriormente citado: “Tomava-se o *valor* desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao ‘bom’ valor mais elevado que ao ‘mau’, mais elevado no sentido de promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade?” Isto deixa claro que a genealogia não descreve somente a origem (histórica) dos valores, valores estes que também ganham novos significados por estar também em devir (“é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram”), mas também avaliar o valor dos valores²⁶. Isto gera, obviamente, algumas questões, dentre as quais destacamos: o que significa valor? Como se pode avaliar um valor, sem lançar mão de critérios baseados em instâncias metafísicas? Deve-se, inicialmente, assinalar que por valor e avaliação Nietzsche não entende qualquer predileção subjetiva ou uma mera questão de gosto. O conceito de valor funda-se no conceito de vontade de poder (*Wille zur Macht*), conceito que nasce da crise do pensamento metafísico e da assunção plena do seu ocaso expresso pela expressão “morte de Deus”. Ao dizer que “Deus morreu”²⁷, Nietzsche assinalou, dentre outros aspectos, que as hipóstases metafísicas subtraíram-se das narrativas filosóficas, ou seja, morte de Deus é a expressão que descreve a dissolução do lugar

ontológico assumido pelo signo *Deus* na história da metafísica ocidental. Justamente porque Deus sempre foi o signo para designar o princípio ontológico sustentador e estruturador da semântica inerente ao plano deveniente do real, o seu lugar ontológico sempre se identificou com o que a tradição chamou de mundo suprassensível. Morrendo Deus, subtrai-se a instância ontológica estabilizadora e justificadora da totalidade do ente. A consequência disto é uma “superficialização” da semântica ontológica dos elementos constitutivos do mundo. Se o mundo não é mais sustentado por quaisquer instâncias metaempíricas, então, sua multiplicidade de elementos, não encontrando um fundamento substancial onde possa se sustentar, relaciona-se, na “superfície” do real, de modo agonístico e é justamente do modo como estes elementos se relacionam que os entes singulares ganham suas respectivas configurações. Nietzsche denominou tais elementos relacionais de forças e assinalou que eles atuam de tal modo, que exercem poder sobre os demais e resistem às suas investidas de poder. Deste conflito, uma força torna-se preponderante e hierarquiza as demais, formando um arranjo de forças que estruturam a singularidade dos entes. Porquanto cada força sempre encontra-se em relação com as demais e só existe exercendo poder e resistindo ao poder de comando das demais, Nietzsche denominou o modo de ser de cada força de vontade de poder, assim como usou a mesma expressão para caracterizar o arranjo derivado do conflito mencionado. Ora, tal arranjo, que estrutura o singular, está sempre aberto a novos conflitos. Se a sua unidade for preservada por meio da integração de novas forças, temos então uma vontade de poder forte, isto é, uma vida forte. Se a unidade vital de um singular perder coesão e deteriorar-se em meio à exposição a novos embates com novas forças, então, temos um tipo vital fraco, incapaz de seguir o movimento de integração ou incorporação inerente à vida entendida como vontade de poder.²⁸ Neste sentido, vontade de poder nada tem a ver com sede por controle, tampouco com uma faculdade inerente à subjetividade humana, mas com

o modo de constituição do mundo à luz da crise das metanarrativas decorrente da morte de Deus.²⁹ Por isso, Nietzsche afirma, em conhecido fragmento póstumo: “*Este mundo é vontade de poder – e nada além disso!*”³⁰ Ora, o que vontade de poder tem a ver com valor? E com valoração?

Uma das mais conhecidas definições nietzschianas de valor encontra-se em um fragmento póstumo, que diz: “O ponto de vista do “valor” é o ponto de vista das *condições de conservação-elevação* em relação a configurações complexas de duração relativa no interior do devir”.³¹ Dita de modo sucinto, esta definição assinala que o valor se identifica com as “*condições de conservação-elevação*” justamente porque toda vida singular, isto é, toda vontade de poder que estrutura um singular está em devir, devir este marcado pela dinâmica agonística das forças. Para que um singular conserve a si mesmo, deve ele elevar-se, isto é, integrar e fortalecer sua malha de forças. Um singular só permanece sendo como é, se ele expande sua malha vital por meio desta integração de novas forças. Por isso, toda vida vale o quanto ela integra novas forças ou não as integra. O valor expressa, então, o ser de um singular. Como diz Nietzsche: “o ‘isto vale’ é o ‘isto é’ propriamente dito, o único ‘isto é’”.³² Um singular fraco, decadente ou declinante é aquele cuja vontade de poder que o determina não consegue conservar-se elevando-se. Já o contrário caracteriza o valor que uma vida é como forte. Pode-se agora entender como avaliar um valor. O valor dos valores está em sua capacidade de um singular conservar seu ser em meio à dilatação de sua malha vital, isto é, por meio da integração/expansão do seu “corpo vital”. Justamente esta avaliação dos valores se dá na genealogia. Nas palavras de Marton: “submeter ideias ou atitudes ao exame genealógico é o mesmo que inquirir se são signos de plenitude de vida ou de sua degeneração; avaliar uma avaliação, enfim, significa questionar se é sintoma de vida ascendente ou declinante”.³³ A partir disto podemos compreender como Nietzsche realiza sua genealogia do sacrifício vicário, por meio de uma genealogia da culpa. Vejamos sucintamente.

A relação entre sacrifício vicário e culpa é analisada por Nietzsche, sobretudo, na segunda dissertação de *Genealogia da moral*. A complexidade de sua análise genealógica, que assinala uma miríade de elementos que condicionam e possibilitam a gênese da culpa e a compreensão da ideia de sacrifício vicário, impede-nos de, aqui, realizar um explicitação exaustiva da problema em questão. Por isso, reconstruiremos somente aqueles conceitos e “passos argumentativos” que nos permitam levar adiante o objetivo do presente artigo. Devemos questionar aqui como Nietzsche entende genealógicamente a culpa e qual a sua implicação para a ideia cristã de sacrifício vicário.

No que concerne à genealogia da culpa, deve-se levar primeiramente em conta o fato de que Nietzsche apropria-se inicialmente da ambiguidade do termo alemão *schuld*, que significa, a um só tempo, dívida e culpa. Esta variedade semântica é signo dos modos distintos de avaliação produzidos pela vontade de poder, isto é, dívida e culpa nascem de tipos vitais distintos. Contudo, isto não significa que não haja relação entre ambos. Pelo contrário, Nietzsche afirma que “o conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de dívida”.³⁴ Neste caso, a ideia de castigo, sempre atrelada à experiência da culpa, manifesta-se com um sentido peculiar. Não possuiu ela, em um primeiro momento, qualquer relação com a ideia de liberdade da vontade, livre-arbítrio ou interioridade (subjetividade) humana. A ideia de intenção subjetiva dos atos, tão “normal” em nossa compreensão hodierna, nada tem a ver com a gênese do castigo. Antes, o castigo baseou-se na ideia de que um dano gerado por alguém pode ser ressarcido, à medida que aquele que foi lesado assume o lugar de credor e, imprimindo dor no devedor, consegue despejar sua raiva e, assim, sentir-se “justificado”. Ora, isto implica dizer que o castigo assenta-se no binômio credor/devedor, que se forma por meio de uma relação contratual. Mais: o sofrimento infligido no devedor deve possuir limites, que permitam produzir uma relação de equivalência entre dano sofrido e sofrimento infligido. Fazer sofrer gera uma satisfação íntima no credor, que o apazigua.

Como diz Nietzsche: “A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa – a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de “*faire le mal pour le plaisir de le faire*”.³⁵ Se, por um lado, o credor sente-se justificado com a dor infligida ao devedor, por outro, o devedor não desenvolve por causa disso má consciência. Antes disso, o devedor encontra no castigo um lugar de cultivo de um elemento imprescindível para a soberania do indivíduo, a saber, a *memória*. Esta não se identifica com a noção de simples registro das marcas passadas. Isto seria considerar a memória como faculdade passiva de registro de experiências não mais existentes. Para Nietzsche, a memória é “um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*”.³⁶ A memória assinala aquilo que produz no devir da vontade de poder um tipo capaz de possuir coesão vital (“um prosseguir-querendo”) e, assim, responsabilizar-se por seus atos. Neste sentido, se a dor infligida pelo credor produz responsabilidade, o sofrimento está a serviço da vida. Ele é um meio de produção de tipos vitais que respondem plenamente por seu destino.³⁷

A consciência moral (*Gewissen*) desenvolvida pela relação entre dívida e dor fora condicionada por elementos sociais peculiares. Nesta consciência moral, o indivíduo soberano era seu fruto mais maduro. Contudo, com certas modificações histórico-sociais, a consciência moral livre transformou-se em má consciência (*Schlechte Gewissen*). Como afirma Nietzsche: “Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz.”³⁸ A gênese de uma nova condição social, que impedira a expansão do movimento agonístico inerente à vontade de poder, obstaculizou a formação de novos tipos vitais. Consequentemente, o caráter agressivo da

vontade de poder, que transforma o devir em caminho para ampliação da malha vital do singular, paralisa-se e a “paz”, entendida como amortecimento e calcificação do devir inerente à vontade de poder, é instaurada. Desta nova condição sócio-histórica surge um redirecionamento da vontade de poder. No lugar da exteriorização do caráter agonístico da vontade de poder, surge sua interiorização. A agressividade da vida não encontra mais “espaço” para expandir-se e, assim, volta-se contra o ser humano. Eis a raiz da má consciência, isto é, da culpa. “Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*.”³⁹

A nova condição social onde a má consciência surge identifica-se, em sentido lato, com a origem do Estado.⁴⁰ Este assinala uma condição histórica e social estável, formadora de uma verdadeira represa obstaculizadora do caráter criativo e agressivo da vontade de poder. O que está em jogo nesta nova condição social é a ressignificação da relação credor/devedor. Em uma sociedade estável, os indivíduos concebem seus antepassados como causas da sua segurança em sociedade e como conquistadores dos meios de viabilização de suas vidas. Isto produz uma nova compreensão da dívida: os indivíduos deste tipo de sociedade se sentem devedores das conquistas de seus antepassados. Cada vez que a geração atual percebe as diversas vantagens que lhe foram legadas pelos antepassados, mais cresce o sentimento de dívida. Para ressarcir esta dívida, a geração atual oferece sacrifícios, festas, orações etc. O aumento da dívida favorece a divinização dos antepassados, ao ponto de eles poderem ser considerados deuses.⁴¹ Com o crescimento da estabilidade social, os deuses vão ganhando novas configurações e a dívida para com eles vai aumentando. Esta dívida não mais se identifica com a dívida que favorecia a gênese da memória da vontade e do indivíduo soberano. Esta dívida é, agora, culpa. Foi com o Deus cristão, entretanto, que este sentimento de culpa se agigantou, chegando a um nível nunca antes imaginado. Como afirmou Nietzsche: “O advento do Deus cristão, o

Deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo do sentimento de culpa.”⁴² O Deus cristão produz, então, má consciência, isto é, uma vida embotada e maximamente endividada. Qual a saída para esta realidade? Nietzsche responde:

“Com a moralização das noções de culpa e dever, com seu aprofundamento na má consciência, houve a tentativa de inverter a direção do desenvolvimento acima descrito, ou ao menos de deter o seu movimento: justamente a perspectiva de um resgate definitivo *deve* se encerrar, de modo pessimista, de uma vez por todas; o olhar deve se chocar e recuar desconsolado, ante uma impossibilidade férrea; as noções de culpa e dever devem se voltar para trás – contra *quem*? Não se pode duvidar: primeiramente contra o ‘devedor’, no qual a má consciência de tal modo se enraíza, corroendo e crescendo para todos os lados como um pólipô, que, por fim, com a impossibilidade de pagar a dívida, se concebe também a impossibilidade da penitência, a ideia de que não se pode realizá-la (o ‘castigo eterno’); mas finalmente se voltam até mesmo contra o ‘credor’: recordemos a *causa prima* do homem, o começo da espécie humana, o seu ancestral, que passa a ser amaldiçoado (‘Adão’, ‘pecado original’, ‘privação do livre arbítrio’), ou a natureza, em cujo seio surge o homem, e na qual passa a ser localizado o princípio mau (‘demonização da natureza’), ou a própria existência, que resta como *em si sem valor* (afastamento niilista da vida, anseio do Nada, ou anseio do ‘contrário’, de um ser-outro, budismo e similares) – até que subitamente nos achamos ante o expediente paradoxal e horrível no qual a humanidade atormentada encontrou um alívio momentâneo, aquele golpe do *cristianismo*: o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível – o credor se sacrificando por seu devedor, por amor (é de se dar crédito?), a seu devedor!...”⁴³

O texto acima assinala justamente o modo como o próprio cristianismo lida com o paroxismo da culpa, a saber, nas palavras de Nietzsche: “o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio

homem se tornou irredimível – o credor se sacrificando por seu devedor, por amor”. Trata-se justamente do sacrifício vicário de Cristo. Mais: trata-se de um modo peculiar de compreensão da encarnação do verbo. O verbo se encarnou para que Deus se sacrificasse em lugar do ser humano maximamente devedor. Somente assim Deus poderia satisfazer-se. Ora, esta compreensão que, como vimos, aparece claramente em Santo Anselmo, não suprime a culpa. A superação da culpa só poderia ser pensada por meio de uma transformação no modo de ser da vontade de poder que se tornou embotada com as novas condições de vida que encontrou em sociedade. Com a encarnação e morte de Cristo, não há uma transfiguração do tipo de vontade de poder despotencializada que condiciona a culpa. Poder-se-ia dizer que a autodoação do credor no lugar do devedor somente anestesia a culpa, mas não a suprime. A dívida então não é paga, ainda que seu pagamento seja postergado. Neste sentido, a compreensão anselmiana da encarnação e morte de Cristo é sintoma de uma vida degenerada, que produz um mecanismo de automanutenção, preservando o sentimento de culpa, por meio de uma compreensão de superação ilusória da mesma. Frente a esta compreensão, Joseph Moingt desenvolve uma abordagem alternativa da encarnação como lugar de redenção humana, sem preservar a relação entre encarnação, culpa, satisfação divina e degeneração vital denunciada por Nietzsche.

NOTAS EXPLICATIVAS

¹ Uma excelente exposição da relação circular entre fé e razão em Agostinho pode ser encontrada em NOVAES FILHO, 2009.

² Cf. AQUINO, 2001, I, q. 1.

³ Ibidem, I, q. 1, art. 2, resp.

⁴ Ibidem, I, q. 1, art. 5, resp.

⁵ 1 Pe 3, 14.

⁶ RATZINGER, 2013, p. 79. O texto continua assinalando diversas características do mundo moderno, sobretudo da cosmovisão que o estrutura.

⁷ Deve-se observar que o problema da encarnação não é tematizado por Anselmo somente na obra que servirá de base para nossa abordagem de seu pensamento (*Por que Deus se*

fez homem?). Porém, esta obra serve aos propósitos aqui almeçados. Utilizaremos então algumas siglas referentes a determinadas obras que serão por nós operacionalizadas. Sum. Teol.: *Suma teológica* (Santo Tomás de Aquino); PDH: *Por que Deus se fez homem?* (Santo Anselmo); Prosl.: *Proslógio* (Santo Anselmo); FP: *Fragmento Póstumo* (Nietzsche); GM: *Genealogia da moral* (Nietzsche); GC: *A gaia ciência* (Nietzsche).

⁸ Prosl., I, 1.

⁹ Ibidem, I, 2.

¹⁰ PDH, I, 25.

¹¹ Cf. Idem e PDH, I, Proêmio e cap. 1.

¹² Ibidem, II, 2. Uma breve análise da diferença entre Agostinho e Anselmo, no que concerne ao pecado original, pode ser encontrada em ESTRADA, 2004, p. 148-151.

¹³ Ibidem, I, 11.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Ibidem, I, 15

¹⁶ Ibidem, I, 13.

¹⁷ Ibidem, I, 19.

¹⁸ ESTRADA, op. cit., p. 154.

¹⁹ PDH, II, 6. Deve-se observar que o Deus homem é ele mesmo destituído de pecado, o que o torna capaz de pagar a dívida contraída pelo pecado.

²⁰ Ibidem, I, 8-10.

²¹ GM, “Prefácio”, §6. Uma síntese deste conceito pode ser encontrada em PASCHOAL, 2005.

²² FOUCAULT, 1984, p. 17.

²³ Cf. Ibidem, p. 20-30.

²⁴ Ibidem, p. 23.

²⁵ Idem.

²⁶ Uma análise deste aspecto da genealogia encontra-se em DELEUZE, 2001.

²⁷ Cf. GC, §§ 108, 125 e 343.

²⁸ Diversos são os textos em que Nietzsche assinala o que estamos, aqui, resumindo. Gostaríamos de destacar somente alguns fragmentos póstumos paradigmáticos, a saber, FP 36 [22], FP 9 [151], FP 9 [151], FP 2 [87], FP 30 [219]. Remetemos também a alguns comentadores que descrevem de modo mais detalhado a dinâmica da vontade de poder. Cf. CASANOVA, 2003; MARTON, 2000 e MÜLLER-LAUTER, 1999.

²⁹ A identificação da morte de Deus com a crise das metanarrativas encontra-se em diversas obras de Gianni Vattimo. Uma obra onde aparece claramente esta identificação é *Depois da cristandade*. Cf. VATTIMO, 2006.

³⁰ FP 38 [12] de junho a julho de 1885.

³¹ FP. 11 [73].

³² FP 2 [151] do outono de 1885 ao outono de 1886.

³³ MARTON, 2000, p. 98.

³⁴ GM, II, § 4.

³⁵ GM, II, § 5.

³⁶ GM, II, § 1.

³⁷ Cf. GM, II, § 2.

³⁸ GM, II, § 16.

³⁹ Idem.

⁴⁰ GM, II, § 17.

⁴¹ GM, II, § 19.

⁴² GM, II, § 20.

⁴³ GM, II, § 21.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Tradução Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2002.
- ANSELMO, Santo. *Obras completas*. Madri: BAC, 1952.
- BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: SBB, 1993.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BINGEMER, Maria Clara. *Secularização e experiência de Deus*. In: BINGEMER, Maria Clara; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (Orgs). *Secularização: Novos Desafios*. Rio de Janeiro: Ed PUC Rio, 2012.
- CASANOVA, Marco Antônio. *O instante extraordinário: Vida, História e Valor na obra de F. Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução Antônio M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.
- ESTRADA, Juan Antonio. *A impossível teodicéia: A crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- FILHO, Moacyr Ayres Novaes. *A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Paulus/Diálogo Editorial, 2009.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- MOINGT, Joseph. *Deus que vem ao homem: Do luto à revelação de Deus*. v. 1. São Paulo: Loyola, 2010.
- _____. *Deus que vem ao homem: Da aparição ao nascimento de Deus*. v. 2. São Paulo: Loyola, 2010b.
- _____. *Deus que vem ao homem: Da aparição ao nascimento de Deus II*. v. 3. São Paulo: Loyola, 2012.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Tradução Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e

- Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1967-1978. 15 v.
- _____. *Além do bem e do mal – Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *A gaia ciência*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Genealogia da moral – Uma polêmica*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- RATZINGER, Joseph. *Dogma e anúncio*. São Paulo: Loyola, 2013.
- VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Tradução Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio d'Água, 1998.
- _____. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*. Tradução Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- XAVIER, Maria Leonor Lamas de Oliveira. *Razão e ser: Três questões de ontologia em Santo Anselmo*. Porto: Calouste Gulbenkian, 1999.