

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

Robione Antonio Landim

**DEUS MORREU: CONSEQUÊNCIAS PARA PENSAR A RELIGIÃO EM
NIETZSCHE**

Juiz de Fora
2017

ROBIONE ANTONIO LANDIM

**DEUS MORREU: CONSEQUÊNCIAS PARA PENSAR A RELIGIÃO EM
NIETZSCHE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Frederico Pieper Pires

Juiz de Fora
2017

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Landim, Robione Antonio.

Deus morreu : consequências para pensar a religião em Nietzsche / Robione Antonio Landim. -- 2017.
194 p.

Orientador: Frederico Pieper Pires

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2017.

1. Nietzsche. 2. Morte de Deus. 3. Religião. I. Pires, Frederico Pieper, orient. II. Título.

Robione Antonio Landim

**DEUS MORREU: CONSEQUÊNCIAS PARA PENSAR A RELIGIÃO EM
NIETZSCHE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em dia 22 de março de 2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Jonas Roos
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Jimmy Sudário Cabral
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Prof. Dr. Altamir Celio de Andrade
Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora

Dedico este trabalho à minha esposa Marcela Vasconcelos Ferraz e ao meu filho Arthur Vasconcelos Landim de Andrade.

AGRADECIMENTOS

Ao chegar ao término de mais uma etapa deste projeto de vida, reconheço a necessidade de registrar aqui meus sinceros agradecimentos a todos que, de alguma forma, colaboraram para a escrita desta tese.

Agradeço ao meu orientador, professor Doutor Frederico Pieper Pires, pela confiança e disponibilidade em orientar com dedicação esta pesquisa. Sua sabedoria deu-me base para construir este legado.

Agradeço a todo corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – PPCIR/UFJF -, bem como aos funcionários desta instituição de ensino. Cada um ao seu modo ofereceu condições para que este trabalho pudesse ser concretizado e, conseqüentemente, para que a minha formação acontecesse.

Agradeço à professora Ms. Regina Lúcia Praxedes Meirelles que se prontificou em fazer a revisão ortográfica desse texto.

Agradeço à minha esposa Marcela e ao meu filho Arthur que souberam separar o meu amor pela família do “amor à sabedoria”. Vocês me ensinaram que a alegria em estar juntos não é resultado da quantidade de horas, mas da qualidade com que vivenciamos esses momentos.

Agradeço aos meus pais (Luiz, Heloisa, Rosa Helena e Sebastião) pela presença e apoio, concedendo-me estímulos para prosseguir a caminhada.

Agradeço aos meus irmãos (Mariane, Ronny, Thaiz, Renan e Simony) pelo incentivo em realizar este trabalho.

Agradeço aos meus sogros Antônio e Izaura pela paciência, carinho e cuidado a mim dispensados nesse tempo de estudo.

Agradeço ao Conselho Nacional de Pesquisa (CNPQ), pelo suporte financeiro.

Enfim, a todos que de alguma forma apoiaram a realização desta pesquisa.

- E quantos novos deuses são possíveis!... Para mim mesmo, em quem o instinto religioso, ou seja, *formador de deuses*, por vezes procura se tornar vivo uma vez mais, o quão diversamente o divino se manifestou para mim a cada vez!

Nietzsche - fragmento maio-junho de 1888 (17 [4])

RESUMO

O presente estudo parte do anúncio da morte de Deus para pensar o sentido de religião em Nietzsche. Ainda que a filosofia deste pensador tenha proclamado a morte de Deus, essa mensagem não implica necessariamente na erradicação da religião. Ela favorece pensá-la em outros termos que não a vinculam a uma instituição específica, nem a um conjunto de dogmas e ritos, mas enquanto afirmação da vida. Assim sendo, a morte de Deus é tematizada de modo a evidenciar uma crítica a determinada visão de civilização e cultura que contribuíram para a desvalorização da vida. Enquanto um filósofo crítico da desvalorização da vida compreende-se o discurso hostil de Nietzsche em relação à religião cristã. O cristianismo é uma visão de mundo derivada do platonismo e do judaísmo. Nesse sentido, o cristianismo não se identifica com a figura de Jesus. Este aponta para um tipo de vida que no decorrer da sua morte na cruz foi distorcido pela interpretação do apóstolo Paulo. O cristianismo se tornou uma invenção paulina. Não obstante a sua crítica à religião cristã, o que se pretende demonstrar é que o instinto religioso ainda vive na filosofia de Nietzsche. O aspecto religioso presente em Nietzsche, porém, não se apresenta mais sob a aparência metafísica-religiosa tradicional. A religião vive, ela é importante, mas desde que afirme a vida. Trata-se de pensá-la de modo alusivo, com uma linguagem que enfatiza menos o seu aspecto onto-teológico, para destacar muito mais a sua dimensão simbólico-existencial. Para Nietzsche, o elemento religioso se mostra como resultado de um instinto criador. A vida enquanto vontade de poder inventa a religião, novos deuses, enfim, vários mecanismos capazes de fazer aumentar o seu poder. Assim, o instinto religioso continua a forjar novas espiritualidades, novos deuses para a vida.

Palavras-chave: Nietzsche; morte de Deus; vontade de poder; vida; religião.

ABSTRACT

The present study starts from the announcement of the death of God to think the sense of religion in Nietzsche. Although the philosophy of this thinker has proclaimed the death of God, this message does not necessarily imply the eradication of religion. It favors thinking it in other terms that do not bind it to a specific institution, or to a set of dogmas and rites, but as an affirmation of life. Thus, the death of God is thematized in order to highlight a critique of a certain vision of civilization and culture that contributed to the devaluation of life. While a critical philosopher of the devaluation of life is understood Nietzsche's hostile discourse on the Christian religion. Christianity is a worldview derived from Platonism and Judaism. In this sense, Christianity does not identify with the figure of Jesus. It points to a type of life that in the course of his death on the cross was distorted by the interpretation of the apostle Paul. Christianity became a Pauline invention. Notwithstanding his criticism of the Christian religion, what is meant is that the religious instinct still lives in Nietzsche's philosophy. The religious aspect present in Nietzsche, however, no longer appears in the traditional metaphysical-religious appearance. Religion lives, it is important, but as long as it affirms life. It is to think of it in a allusive way, with a language that emphasizes less its onto-theological aspect, in order to highlight its symbolic-existential dimension much more. For Nietzsche, the religious element shows itself as the result of a creative instinct. Life as a will to power invents religion, new gods, in short, various mechanisms capable of increasing its power. Thus, the religious instinct continues to forge new spiritualities, new gods for life.

Keywords: Nietzsche; death of God; will to power; religion; life.

Lista de abreviações das obras de Nietzsche citadas neste estudo

AC - O Anticristo.
BM - Além do Bem e do Mal.
CI - Crepúsculo dos Ídolos.
VM - Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral.
EH - Ecce Homo.
GC - A Gaia Ciência.
GM - Genealogia da moral.
ZA - Assim Falava Zaratustra.
FP - Fragmentos Póstumos, 1884-85 (Volume V).
FP - Fragmentos Póstumos, 1885-87 (Volume VI).
FP - Fragmentos Póstumos, 1887-89 (Volume VII).

Nos textos publicados por Nietzsche, o algarismo arábico indica o aforismo, enquanto que o algarismo romano remete para a parte do livro. Para os fragmentos publicados postumamente, o algarismo romano indica o volume da edição utilizada nesse trabalho e os arábicos que a ele se seguem, o aforismo.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| Introdução..... | 10 |
| Capítulo 1: Deus morreu: fim da religião?..... | 18 |
| 1.1 A “morte de Deus”: um acontecimento enorme..... | 18 |
| 1.2 Leituras acerca da morte de Deus | 34 |
| 1.3 O humanismo ateu..... | 40 |
| 1.4 O sentido da morte de Deus em Nietzsche..... | 45 |
| 1.5 Os ouvintes da morte de Deus..... | 55 |
| 1.6 A consequência da morte de Deus..... | 63 |
| Capítulo 2: O cristianismo: a religião que nega a vida..... | 67 |
| 2.1 O cristianismo de Nietzsche..... | 67 |
| 2.2 O cristianismo no Zaratustra..... | 78 |
| 2.3 A concepção nietzschiana do Deus cristão..... | 82 |
| 2.4 Nietzsche e a crítica ao budismo..... | 89 |
| 2.5 Jesus, cristianismo e o instinto judeu..... | 94 |
| 2.6 O cristianismo como invenção de Paulo..... | 103 |
| Capítulo 3: A religião como afirmação da vida..... | 120 |
| 3.1 O instinto religioso ainda vive..... | 129 |
| 3.2 Intepretações da vontade de poder | 142 |
| 3.2.1 O mundo como vontade de poder..... | 147 |
| 3.2.2 A vontade de poder como intepretação..... | 154 |
| 3.3 A vida como vontade de poder..... | 156 |
| 3.4 A religião como uma invenção para a vida..... | 160 |
| 3.5 O anúncio religioso de Zaratustra..... | 170 |
| Conclusão..... | 185 |
| Bibliografia..... | 189 |

INTRODUÇÃO

A presente tese tem como horizonte epistemológico a filosofia da religião. Esta se mostra vinculada aos interesses da pesquisa no campo de conhecimento que pretende desenvolver uma investigação de natureza filosófica sobre as questões relativas ao fenômeno religioso. Nesse sentido, um problema que se apresenta como fundamental para esse âmbito do conhecimento consiste justamente em problematizar o sentido de religião. O foco da filosofia da religião não é primordialmente saber como esta se manifesta na sociedade ou como ela influencia a vida das pessoas. Ainda que esses temas sejam relevantes para a ciência da religião como um todo, eles, no entanto, não constituem o objeto primeiro daquela área investigativa.

A filosofia da religião tem como preocupação primeira estabelecer a definição do conceito de religião, que considera os aspectos empíricos, mas os estabelece como finalidade da compreensão. Para Paul Tillich, em seu texto de 1925, intitulado *Filosofia de la religión*, investigar tal questão é o “tema básico da filosofia da religião” (TILLICH, 1973, p. 9). Perscrutar pelo que se compreende por religião é, portanto, uma tarefa necessária e fundamental da atividade filosófica enquanto tal, bem como da ciência da religião.

Nessa perspectiva, a presente tese doutoral tem como pretensão abordar o sentido de religião em Nietzsche, considerando como pano de fundo dessa abordagem o anúncio da morte de Deus. Daí o seu título: Deus morreu: consequências para pensar a religião em Nietzsche.

Por que estudar esse tema em referência a tal pensador? Não seria um contrassenso tematizar a religião em sua filosofia, uma vez que seus escritos estão repletos de passagens que se mostram hostis à religião? Ademais, foi justamente Friedrich Wilhelm Nietzsche (15/10/1844-15/08/1900) quem proclamou que Deus está morto. Como, então, tomar o seu pensar como um lugar em que se possa ainda vislumbrar um discurso positivo sobre a religião? À luz dessas questões, muitos poderão

pensar que a proposta deste trabalho não vingará; sarcasticamente dirão alguns que ela não passa de uma loucura, contraída do filósofo que morreu louco. Seria, então, essa proposta de pesquisa inexecutável?

Veremos a partir da análise interna dos escritos nietzschianos, particularmente os do terceiro período¹ de seu exercício filosófico, tendo como referência básica o texto de *Assim falou Zaratustra* (1883-1885), que a resposta àquela última pergunta se mostra negativa. Ou seja, ainda que o filósofo se coloque de maneira crítica ao se debruçar sobre as religiões, particularmente em relação ao cristianismo; ainda que seja o arauto da morte de Deus, esse tipo de discurso não evidencia um anátema da religião, tampouco o fim das possibilidades de se pensá-la.

O problema da religião em Nietzsche trata, no fundo, de questões bem mais abrangentes, sobretudo para o campo investigativo filosófico, do que meramente promover a descrença ou a tentativa de erradicar a religião. A presente tese entende que a filosofia de Nietzsche não deve ser considerada como um tipo de pensar que visa descartar a religião, mas que oferece elementos para pensá-la em outros termos. Portanto, este trabalho quer apresentar que não obstante o caráter destruidor do filosofar de Nietzsche, que se faz a golpes de martelo, ele fornece as bases para compreender um novo sentido de religião que não está vinculada a uma instituição específica, nem como um conjunto de dogmas e ritos, mas como afirmação da vida.

Defender a possibilidade de se pensar a religião no âmbito da filosofia nietzschiana não significa querer batizá-la. Ou seja, não é intenção primeira desta pesquisa indicar o autor de *Assim falou Zaratustra* como um fiel religioso, crente

¹ A obra de Nietzsche é comumente dividida em três períodos: obras de juventude (*O nascimento da tragédia*); pensamento genealógico ou desconstrutivo (desde *Humano, Demasiado Humano* até *A gaia ciência*); filosofia do eterno retorno (início com *Zaratustra*). Tal subdivisão, embora seja apenas um esquema, é largamente aceito pela comunidade dos intérpretes. Há alternativas, como a de considerar substancialmente unitário todo o pensamento da maturidade (de *Humano, Demasiado Humano* até aos últimos escritos), ou em assinalar uma posterior distinção entre uma “filosofia de Zaratustra” e as obras mais tardias. Segundo Gianni Vattimo (1990, p. 60), Curt Paul Janz, autor renomado da biografia de Nietzsche, comunga desse último esquema, mas reconhece *Zaratustra* como uma viragem decisiva na filosofia de Nietzsche. A viragem define-se no plano dos conteúdos teóricos como “descoberta” do eterno retorno, o qual é assinalado por *Zaratustra*. Ainda de acordo com Vattimo (1990, p. 60), a novidade do terceiro período dos escritos nietzschianos consiste num grupo de novos temas teóricos e num novo modo de pensar a sua própria tarefa de pensador. Ressalta que o que há de novo, a partir de *Zaratustra*, é a convicção de dever e poder promover uma mudança radical de civilização. Mudança esta que acontece pelo distanciamento de toda a tradição moral-metafísica europeia, ressaltada já nas obras do segundo período. Tal característica que marca a terceira fase do pensamento do filósofo alemão também se manifestará na compreensão que ele tem de religião.

piedoso de um novo deus, tampouco vê-lo como um cristão ressentido. Por outro lado, não se trata de omitir seu embate em relação à religião. Na verdade, desejamos sustentar que a religião ainda vive na filosofia de Nietzsche, desde que ela favoreça a afirmação da vida. Esta é a tese que vamos demonstrar ao longo de três capítulos.

No primeiro abordaremos de que maneira o sentido do anúncio da morte de Deus se mostra importante para se pensar a religião no horizonte da filosofia nietzschiana. Tal questão se recobre de importância para este estudo, pois só será possível compreender a religião enquanto afirmação da vida se compreendermos bem o que o filósofo entendeu por esse anúncio.

É comum a interpretação dessa passagem como a que desconsidera e exclui o discurso religioso, colocando fim à religião. O anúncio da morte de Deus é interpretado como um golpe fatal deferido pelo filósofo contra a religião. Mas a proclamação de que Deus está morto implicaria no anátema da religião? Para responder a essa questão nos voltaremos para o fragmento 125 d’*A gaia ciência*, texto em que se noticia com nitidez aquela mensagem.

Nesta investigação mostraremos que o anúncio da morte de Deus se constitui como um ponto nevrálgico da filosofia de Nietzsche, de modo que se torna referência para a compreensão de outros temas, em especial o da religião, cujo estudo é o foco deste trabalho. Na medida em que assume esse papel de condição de possibilidade para tratar outros assuntos em Nietzsche, entendemos a razão pela qual a morte de Deus é descrita pelo próprio filósofo como um evento grandioso.

Explicar tal centralidade, no entanto, não é tarefa das mais fáceis, pois não há uma uniformidade em apontar para um tema norteador na filosofia de Nietzsche. Seu estilo de escrever em aforismos reforça ainda mais tal dificuldade. Mas isso não significa um problema propriamente dito. Na verdade, evidencia uma característica desse pensador, cujo filosofar é marcado por um jogo de interpretações. Nesse sentido, dialogaremos com autores que apontarão para o pensamento de Nietzsche como uma visão de conjunto, encontrando nele um centro, como é o caso de Martin Heidegger (1997; 2007). Para Heidegger, a vontade de poder constitui elemento fundamental da filosofia de Nietzsche, colocando-o na história do pensamento metafísico.

Todavia, existem autores que diferentemente do modo de interpretar de Heidegger não reconhecem, na obra nietzschiana, um conceito central. Entre eles, destaca-se Karl Jaspers. Para este, o que constitui a marca do pensamento nietzschiano é a existência de contradições nos seus escritos. Elas são inevitáveis. Porém, tal destaque não expressa um espírito de confusão, mas sim uma não coerência sistemática.

Não basta apenas apontar o tema da morte de Deus como central do pensamento de Nietzsche; é preciso ainda perguntar pelo significado filosófico desse acontecimento. Ou seja, como interpretar o anúncio nietzschiano de que Deus morreu? Representa pura e simplesmente uma profissão do ateísmo? Ou, de modo mais amplo, apontaria ele para o fim da religião? Que tipo de religião a morte de Deus selaria o fim? Em vista dessas questões abordaremos algumas leituras que apresentam a relação da morte de Deus com o horizonte da religião e de sua teorização. São interpretações que consideram essa passagem nietzschiana como expressão do ateísmo ou como espécie de um humanismo ateu. O propósito dessa explanação consiste em apresentar a especificidade da morte de Deus em Nietzsche.

O conceito de “Deus” aqui não aponta apenas para uma entidade religiosa, típica de nossas crenças. No interior da tradição metafísico-cristã de pensamento, ele determina o modo de compreensão da verdade acerca do ente na totalidade. Propicia, enquanto criador, o surgimento dos entes em geral, assim como suporta ontologicamente esses entes mediante as ideias presentes em sua racionalidade absoluta. Mas, mais do que um problema lógico, a questão de Deus interessa a Nietzsche como uma crítica à cultura, uma vez que da ideia de divino reverberam noções morais, visões de mundo, interpretações sobre a vida e a história. Em suma, a morte de Deus quer colocar em questão como determinada visão de civilização e cultura contribuíram para a desvalorização da vida. Consequentemente, faz-se necessário identificar bem os ouvintes do anúncio proferido pelo homem louco. No fundo, Nietzsche se dirige contra os homens de seu tempo, os filósofos, cientistas, positivistas que professavam sua fé naqueles valores que caluniavam a existência.

Nessa perspectiva, Nietzsche se tornou um filósofo crítico da desvalorização da vida. A sua polêmica dirigida contra o cristianismo está pautada no argumento de que essa religião, enquanto visão de mundo derivada do platonismo e do judaísmo tomou para si valores que enfraquecem a vida. Como esperamos demonstrar no segundo

capítulo, esse critério perpassa todas as críticas ao cristianismo, desde a noção de Deus, passando pela constituição histórica com Paulo e a construção de sua moral, cujo princípio valorativo despreza o corpo, a terra e, com efeito, enfraquece a vida.

O que merece destaque na leitura de Nietzsche em relação ao cristianismo é que ele o percebe intimamente conectado a uma moral cujos valores contribuem para o desenvolvimento de determinado tipo de humanidade. Segundo essa moral, o homem cristão se mostra como contrário ao natural. Ele é possuído por um sentimento de indignidade ao que é natural, à realidade. Na obra *Assim falou Zaratustra* ele é tematizado como religião dos trasmundos, considerando esta vida em relação à outra existência, mais feliz.

O núcleo deste segundo capítulo consiste justamente em demonstrar que o critério pelo qual Nietzsche se lança contra o cristianismo é bem definido. Este se mostra como uma religião que desvaloriza a vida. Desse modo, seu discurso ácido não é exclusivo desta religião. Mas também se voltará para toda aquela tradição religiosa que se revelar com um pensamento moralizador da existência, isto é, enquanto desvalorização da vida. Por essa razão, nem o budismo escapa aos golpes nietzschianos. De modo semelhante, budista e cristão, na filosofia de Nietzsche, recusam o sofrimento como um elemento integrante da vida. Assim, eles estão, em plena comunhão, negando a inocência da vida e, por conseguinte, desvalorizando-a.

Uma vez que a filosofia de Nietzsche é contrária à religião, especialmente a cristã, na medida em que ela desvaloriza a vida, haveria espaço em seu filosofar em que se pudesse pensar a religião como afirmação da vida? Tal questão aponta para o tema geral deste trabalho a ser abordado no terceiro e último capítulo. Nessa altura, o que pretendemos demonstrar é que o instinto religioso ainda vive na filosofia de Nietzsche. A religião vive, ela é importante, mas desde que afirme a vida.

Para sustentar esta tese, tomaremos como referência o livro especial² de Nietzsche, o *Assim falou Zaratustra*. A partir daí apontaremos para alguns sinais que, em nosso ponto de vista, ajudam a destacar o quanto a filosofia nietzschiana acolhe e reserva ainda uma abertura para a dimensão religiosa. O aspecto religioso presente em Nietzsche, porém, não se apresenta mais sob a aparência metafísico-religiosa

² *Assim falou Zaratustra* é tomado aqui como um livro especial sobretudo, porque o estilo literário em que é escrito nos fornece elementos para pensarmos a religião em Nietzsche.

tradicional. Tal proposta não busca entender a religião sob o ponto de vista sistemático. Ou seja, como um conjunto de conteúdos religiosos que são custodiados por uma instituição específica. Trata, sim, de pensá-la de modo alusivo, com uma linguagem que enfatiza menos o seu aspecto onto-teológico para destacar muito mais a sua dimensão simbólico-existencial.

Portador de um novo arranjo, de um novo sentido, o instinto religioso em Nietzsche não será mais interpretado como uma forma de libertação da realidade, mas na afirmação, como libertação para a totalidade da vida. Ser religioso aqui significa empreender a arte de viver, isto é, tornar-se criador, artista de sua própria existência. Isto porque a vida em Nietzsche é vontade de poder, o que não significa uma vontade de sobrevivência. Viver não é apenas manter-se vivo, mas uma necessidade de superar resistências. Nessa dinâmica própria de querer superar-se, crescer, apropriar-se de alguma coisa para impor-se uma forma, um sentido, uma nova direção, a vida é compreendida como uma constante atividade criadora.

Para Nietzsche, o elemento religioso se mostra como resultado de um instinto criador. O problema surge quando o homem se esquece de que a religião foi inventada como um meio para auxiliar a vida e se transforma numa força estranha ao homem. Na medida em que isso acontece, a dimensão religiosa do homem é explicada como se existisse um ser acima dele capaz de lhe revelar esse dom. O homem é religioso, nesse caso, porque foi presenteado por alguém superior a ele com uma faculdade religiosa.

A tarefa da filosofia de Nietzsche consiste em despertar do sono aqueles que assim compreendem a religião, de modo que seja revelada a sua origem humana, demasiadamente humana, evidenciando-a no contexto da vontade de poder. Isso, contudo, não equivale pensar a vontade de poder como causa da religião, seguindo, portanto, os mesmos moldes de uma filosofia do sujeito. Para Nietzsche, admitir que o fenômeno religioso seja criado pela vontade de poder não significa pensar num sujeito por trás dessa criação, mas quer indicar que criar é a atividade essencial da vida enquanto vontade de poder.

Nesse processo criativo, tão peculiar à vida, esta cria ininterruptamente novas possibilidades. A vida enquanto vontade de poder inventa religião, novos deuses, enfim, vários mecanismos capazes de fazer aumentar o seu poder. Assim, o instinto religioso continua a forjar novas espiritualidades, novos deuses. O pensador falará, inclusive, que

um instinto formador de Deus quer às vezes tornar-se vivo. Ora, também o sentido de divino em Nietzsche ganhará uma compreensão nova, de modo que Deus não será entendido como um ente que habita o céu, que está para além desse mundo, mas trata-se de uma expressão dos impulsos entre si. Nesse sentido, o autor de *Assim falou Zaratustra* cogita acreditar num deus dançarino. Sua possível fé nesse deus quer ressaltar que, assim como a dança, a vida é movimento. Para o filósofo, a ideia de um deus estático não tem validade, pois ela está para além da intensidade de existência. Com o deus dançarino ele quer se fazer mais próximo do devir, quer promover a afirmação da vida em sua totalidade no que ela tem de mais alegre e exuberante, mas também com suas dores e seus sofrimentos.

Daí entendermos a razão pela qual o filósofo tematiza em forma de luta Dionísio *versus* Crucificado. Este é representante de uma concepção divina negadora da vida, que desconhece o trágico como parte constitutiva da existência humana, ao passo que Dionísio sinaliza para uma afirmação total da existência. Enfim, com Dionísio, Nietzsche vislumbra um horizonte em que, ao invés de amaldiçoar a vida, ela é afirmada. A perspectiva pagã torna-se satisfatória na medida em que não interpreta o mundo a partir de uma concepção que acaba por solapar as condições de existência que são próprias da vida.

Mas quem viverá a partir das ruínas das ilusões que foram transmitidas como se fossem verdades? Quem continuará a sonhar, sabendo que está sonhando? Esse novo homem precisa ser criativo. Nesse sentido, Zaratustra é o profeta que anuncia o *Übermensch* – o além-do-homem³. Este é um novo tipo humano que se sabe como criador, ao contrário dos homens comuns que se esquecem enquanto tais. O além-do-homem é aquele que não obstante o caráter niilista da existência, isto é, sem sentido algum, aprendeu a dar à luz, a criar condições de existência, independente das circunstâncias da vida.

A partir do anúncio profético do além-do-homem, podemos dizer que Nietzsche rompe com a moral de rebanhos. Religiosamente falando, o além-do-homem

³ Optou-se por “além-do-homem” para traduzir o termo alemão *Übermensch*, em consonância com a tradução empregada por muitos estudiosos de Nietzsche. Dentre eles destacamos Marton (2009) e Müller-Lauter (2009). Tal tradução busca ainda evitar alguns equívocos que já fizeram em torno da expressão ao traduzi-la como “super-homem”, como é o caso do nazismo que identificou o “além-do-homem” com um “novo tipo biológico”, uma “nova raça”.

não significa nenhuma figura sacerdotal. A religião em Nietzsche é sem presbíteros e sem fiel. Muito mais do que ensinar virtudes, o além-do-homem se faz próximo à imagem da criança que aponta para o sim dito à vida, criando o seu próprio valor. A religiosidade aí sugerida abandona um discurso que valoriza a culpa, o ressentimento para com o passado. A criança quer resgatar a inocência do existir.

Portanto, a salvação da qual a nova religiosidade nietzschiana quer ser portadora consiste em não apartar o homem da vida, mas torná-lo forte o bastante para afirmá-la em sua totalidade, sem a necessidade de recorrer a refúgios metafísicos. Quer torná-lo capaz de amar a si mesmo e a tudo como um eterno vir-a-ser, sem que se desespere na existência. Enquanto criança, o homem não foge da vida – para estar num paraíso no além -, mas encontra-se apto para afirmar um sagrado sim a essa vida, sendo capaz de amá-la como ela é e quantas vezes forem necessárias. Amar a vida, eis o conteúdo da doutrina do eterno retorno do mesmo. Ela sinaliza para aquilo que é o grande mandamento da religião em Nietzsche, a saber, o sagrado dizer sim à vida, a Terra.

Na medida em que o eterno retorno é a concepção básica de *Assim falou Zaratustra*, tal livro se revela como portador de uma nova notícia. Ele é, portanto, um novo evangelho! O seu anúncio se faz na e pela vida.

Capítulo 1: Deus morreu: fim da religião?

1.1 A “morte de Deus”: um acontecimento enorme

O presente tópico faz parte de um estudo mais amplo que tem como objetivo investigar o sentido de religião a partir da morte de Deus em Nietzsche. Por essa razão, a compreensão da morte de Deus se mostra um tema importante para o nosso estudo. Cabe destacar ainda que a importância dessa temática não se restringe apenas a essa investigação particular. Ela se faz necessária para a compreensão da filosofia de Nietzsche como um todo, especialmente a sua fase tardia, uma vez que, em nossa perspectiva, é nesse período do pensamento nietzschiano que ela se evidencia, tornando-se uma ideia central. Quer dizer que ela não apenas se descortina como mais uma tese entre outras, mas ao contrário, coloca-se numa posição especial que condiciona tanto os outros temas quanto a estrutura da filosofia nietzschiana (MOURA, 2005; MARTON, 2009). Afirmá-la numa posição especial significa admitir que a crítica de Nietzsche tanto à religião quanto à tradição filosófica acaba remetendo para esse acontecimento, qualificado pelo próprio autor como grandioso. Sendo assim, ele é o pressuposto dos outros temas nietzschianos, na medida em que possibilita, por exemplo, a compreensão da vontade de poder. Também condiciona a estrutura da sua filosofia porque marca a libertação da humanidade de todo sentimento de obrigação que tinha em Deus a sua expressão mais alta. Noutras palavras, a morte de Deus em Nietzsche representa a passagem do “tu deves” para o “eu quero”.

Todavia, explicar essa centralidade não é simples. Qual evidência Nietzsche oferece para que a morte de Deus seja considerada como central em seu pensamento? Ademais, essa questão nos coloca em diálogo com a maneira pela qual a obra de Nietzsche foi interpretada: é possível apreender uma ideia que se mostra central no seu pensamento? Mais ainda, o que significa afirmar a existência desse centro? Enfim, como se deve proceder diante dos escritos de Nietzsche, especialmente quando a

questão central diz respeito ao espinhoso tema da religião? Essas são algumas questões que procuraremos abordar nesse momento. Mas dada a sua importância, elas não serão esgotadas aqui, podendo ser melhor compreendidas no decorrer da tese.

Preocupar-se com o que constitui a centralidade do pensamento de Nietzsche significa dar-se conta de que não há uniformidade de interpretação em relação a aspectos mais básicos de sua obra. Pelo contrário, há uma multiplicidade de modos para compreendê-la. Sua obra se coloca como um espaço de conflitos em que se confrontam múltiplas interpretações. Aliás, ela nem sempre ganhou destaque no âmbito filosófico. No final do século XIX, quando Nietzsche já havia se tornado um homem ilustre, a influência de seu pensamento fez-se sentir, sobretudo, no meio artístico, particularmente junto dos escritores. O seu estilo fino no uso de metáforas, parábolas e aforismos exerceu uma atração tal que o seu pensamento e ideias foram deixados de lado. Além disso, sua internação num asilo de alienados despertou interesse, atenuando as forças de suas ideias. Segundo Vattimo, até mesmo o colapso mental de Nietzsche estava destinado a tornar-se um acontecimento de natureza artística (VATTIMO, 1990). Logo após a crise em Turim, o interesse despertado pela biografia e a ênfase dada ao estilo atenuaram a força de suas ideias. Episódios de sua vida, como a estada em clínicas psiquiátricas, atraíam a atenção e aguçavam a curiosidade. Era na literatura, então, mais do que em qualquer outro campo que se exercia a sua influência, pois com a discussão acerca das causas de tal abalo, a obra nietzschiana passou a ser reconhecida em vista do avanço da loucura, tornando, assim, ainda mais difícil a sua discussão em termos filosóficos. Afinal, por que levar a sério os vaticínios de um homem louco?

Não foram poucos os que se aproveitaram do estado em que Nietzsche mergulhou para formular uma imagem do autor, situando-o, bem como sua obra para fora do cenário filosófico. Segundo Marton,

Muitos partiam do princípio de que Nietzsche não elaborou um programa, mas criou uma atmosfera: o importante era respirar o ar de seus escritos. Fascinados por sua linguagem, nele redescobriam a sonoridade pura e cristalina das palavras, a correspondência exata entre nuanças de sons e sentidos, a nova perfeição da língua alemã. Mas viam-no, sobretudo, como um fino estilista e abandonavam quase por completo o exame de suas ideias (MARTON, 1997, p. 24).

Entre 1890 e 1920, biografia e estilo ficaram em primeiro plano; com os anos, porém, o pensamento nietzschiano durante o século XX foi várias vezes retomado e

diversamente classificado. Nietzsche foi concebido como teórico do conhecimento, anti-idealista, representante do romantismo, ápice do subjetivismo religioso iniciado por Lutero, discípulo de Schopenhauer e Wagner. Houve os que o consideraram um cristão ressentido e os que viram nele o inspirador da psicanálise. Houve ainda os que o tomaram por precursor do nazismo e os que o encararam como o crítico da ideologia no sentido marxista da palavra.

Desse modo, recusar a pensar aquelas questões propostas no início é correr o risco de não considerarmos, de fato, o pensamento nietzschiano na sua peculiaridade, não percebendo o que ele inaugurou, bem como a coragem de suas ideias. É inegável que seus textos deixaram marcas indeléveis em nossa cultura. A repercussão de seus escritos acabou por fazer-se sentir nas mais diversas áreas: na literatura, nas artes, na psicanálise, na política, na filosofia.

Quanto à existência de uma filosofia nietzschiana, somente a partir de 1930 começou a haver esse consenso. Nessa época surgiram trabalhos que compreendiam a obra de Nietzsche de maneira sistemática, entre esses destacam-se K. Jaspers, Löwith e Kaufmann. Mas, segundo S. Marton, o que contribuiu para Nietzsche ser concebido enquanto filósofo foi a sua inserção no meio acadêmico (MARTON, 2010). Desse modo, as leituras que os franceses Deleuze, Foucault e Derrida fizeram de Nietzsche foram importantes para a legitimação filosófica do autor (MARTON, 2010). A novidade trazida por esses autores girava em torno do modo como liam esses escritos. Ao contrário do que ocorria no âmbito das instituições acadêmicas francesas nos anos 1960 e 1970 que priorizavam um estudo essencialmente fundado no comentário de autores consagrados pela tradição, os autores franceses lançaram mão da ideia de interpretação, enfatizando os múltiplos significados presentes no texto.

Assim, ao invés de uma leitura que buscava ser fiel a um verdadeiro sentido do texto, eles substituíram o comentário pela interpretação. Sob essa ótica, afirma Marton, “Nietzsche se torna o filósofo da interpretação. Bem mais: ele se converte sobretudo no filósofo dos intérpretes [...]. Em vez da busca pelo comentário legítimo, presencia-se a coexistência da pluralidade de interpretações” (MARTON, 2010, p. 22-23).

A aversão ou o fascínio que porventura os textos de Nietzsche ainda podem causar não devem ofuscar o olhar do comentador. Ele deseja, por certo, um leitor atento e não preconceituoso ou entusiasta.

Se considerarmos que o pensamento de Nietzsche no âmbito filosófico não foi algo gratuito, isto é, não aconteceu de maneira automática, outro aspecto que também enfrenta e é tido como problema diz respeito ao fato de que entre os estudiosos não há clareza e distinção quanto à existência de um tema nevrálgico que constitua a sua filosofia. Mesmo entre aqueles que reconhecem a existência desse centro, não há consenso em assinalar qual seja a expressão mais fundamental. De diferentes maneiras, ao longo dos anos, os historiadores da filosofia interpretaram a sua obra.

Tal falta de consenso, que de certa forma aponta para a ausência de um pensamento norteador em Nietzsche é motivada pela própria maneira como o filósofo escreve seus textos. O estilo aforismático é a forma pela qual o escrito nietzschiano sobressai. No entanto, nem todos os textos de Nietzsche se apresentam sob a forma de aforismos. Na verdade, há uma multiplicidade de estilos: ele lança mão do gênero dissertativo em *Schopenhauer como educador* (1874), *Genealogia da moral* (1887), do autobiográfico em *Ecce Homo* (1888), do poético em *Ditirambos de Dioniso* (1888), pois como ele mesmo afirma: “[...] e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs” (EH, Por que escrevo tão bons livros, §4, p. 54-55). O aforismo, porém, é a sua forma predileta, sobretudo pelo desejo de fazer apagar a metafísica.

Marcado muitas vezes por uma fala única, solitária, fragmentada, com uma brevidade peculiar, os aforismos nietzschianos, como já assinalado anteriormente, foram recepcionados de maneira muito mais calorosa no âmbito literário do que pelo campo filosófico de sua época. Até o fim da segunda guerra mundial, Nietzsche recebeu mais atenção do meio literário e artístico. Muitos acadêmicos o viam com reticência, dando-lhe o título de “filósofo poeta”. Ora, a maneira singular de pensar e escrever de Nietzsche em aforismos acirrou ainda mais tal repercussão.

O próprio acontecimento que envolveu a publicação da obra *Vontade de poder* como um livro arbitrariamente fabricado pelos editores e pela irmã, Elizabeth Förster-Nietzsche, se deu em razão da dificuldade que estes tiveram em encontrar um pensamento central nos livros nietzschianos tornados frívolos a seus olhos por sua forma excessivamente literária. Daí a intenção, sem boa fé, da senhora Förster-Nietzsche de compilar uma obra essencial na qual as afirmações nietzschianas

encontrariam organização sistemática. Sua preocupação era fazer de Nietzsche um verdadeiro filósofo no sentido corrente do termo e enriquecer sua obra com um livro central. Para tanto, ela serviu-se de um título e de um plano – escolhidos entre vários outros – e pediu a seus colaboradores que tomassem, como que ao acaso, a massa de notas póstumas, tiradas dos cadernos os mais variados e constituídas em grande parte de textos que Nietzsche havia descartado de seus livros precedentes. Assim nasceu *Vontade de poder*, que acabou se impondo como uma das principais obras dos tempos modernos.

Entretanto, deve ficar claro, *Vontade de poder* não constitui um livro genuíno⁴. Trata-se de uma obra fabricada pelos editores e falsificada, pois o que Nietzsche havia escrito aqui e acolá, ao longo de anos atravessados pelas mais diversas intenções, sem ordem e sem sistema, é-nos apresentado como os materiais de uma obra sistemática, preparada e concebida como tal (BLANCHOT, 2007).

Se, de um lado, há essa dificuldade de estabelecer Nietzsche como filósofo, bem como de encontrar um centro na sua filosofia, sobretudo em razão da sua escrita aforismática, já que na exposição aforística, um fragmento é colocado um depois do outro, sem manter uma relação necessária com aquele que o antecede ou com o que sucede a ele; por outro lado, há autores que enfatizam seus escritos enquanto filosóficos, afirmando nele uma exposição de conjunto, bem articulado, destacando, inclusive, um pensamento central. Um dos primeiros a desenvolver um trabalho de conjunto sobre o seu pensamento foi Charles Andler, com sua obra *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. O trabalho de Andler teve grande relevância: apontou as influências a que Nietzsche foi suscetível, refez a trama conceitual de seus escritos e empenhou-se em reintroduzi-lo na tradição cultural (MARTON, 1997).

Entre outros autores que expõem uma visão de conjunto do pensamento nietzschiano se encontra Martin Heidegger. Este filósofo elabora uma obra sobre

⁴ Ernani Chaves se posiciona de maneira crítica em relação à publicação de uma edição brasileira da *Vontade de Poder* (NIETZSCHE, F. **A vontade de poder**. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Apresentação de Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008). Segundo ele, o que mais lhe espanta nessa edição é a afirmação que ela traz em sua “Apresentação”, segundo a qual “os textos são ‘autênticos’ e que ‘não foram, como já se disse e se insinuou, distorcidos ou adulterados pelos organizadores’”. Assim, para Chaves, a edição brasileira faz repetir um refrão que pensara já não ser mais necessário, a saber, “A vontade de poder não existe!”. Em sua ótica, “a edição brasileira em nada contribui para os estudos de Nietzsche no Brasil, muito menos para a (in)formação do leitor em geral” (CHAVES, 2008, p. 449-452).

Nietzsche, entre 1936 e 1946, publicada em 1961. Tal reflexão assinala uma viragem fundamental nos estudos nietzschianos (VATTIMO, 1990). Como espécie de resumo de sua abordagem, Heidegger (2012) publicou um capítulo na obra *Caminhos de floresta*, sob o título “O dito de Nietzsche: Deus está morto” (HEIDEGGER, 2012).

Na ótica de Heidegger, é necessário ler o autor de *Assim falou Zaratustra* relacionando-o com Platão e Aristóteles, isto é, considerando-o como um pensador essencialmente metafísico. Heidegger faz isso ao dizer que o problema de Nietzsche, de fato, é o mesmo que o da metafísica, o problema do ser. E, “*a metafísica é a verdade do ente enquanto tal e na totalidade*” (HEIDEGGER, 2007, p. 195, grifos do autor). Quer dizer que Nietzsche não só é um filósofo no sentido mais técnico da palavra, mas é também um filósofo que toma como centro de sua atenção o problema mais antigo e mais basilar da filosofia, a saber, a questão do ser. Mais especificamente: ele deve ser concebido a partir da metafísica que se constitui como esquecimento da diferença entre ser e ente.

É nessa perspectiva que Nietzsche, enquanto filósofo, se encontra na história da filosofia. Mas, para Martin Heidegger, o autor de *Assim falou Zaratustra*, além de representar a tradição metafísica, é o acabamento desse modo de pensar que tem sua gênese ainda na Grécia, com Platão. Enquanto acabamento da metafísica, ele se configura como aquele que a conduz às últimas consequências. Ou seja, a organização sistemática do ente almejada pela metafísica ocidental encontra em Nietzsche a sua expressão mais completa. Com ele, do ser nada mais resta, enquanto o mundo é posto sob o controle da técnica, acontecimento planetário e realização da metafísica.

O ponto importante decorrente repousa na assunção inicial do fato de Heidegger não reconhecer a filosofia nietzschiana como uma desconstrução da metafísica, mas, muito antes, como uma plenificação da mesma. Heidegger entende com isso que as posições fundamentais da filosofia de Nietzsche obedecem ao pano de fundo que determina a própria metafísica em sua historicidade e que o não reconhecimento dessa determinação atestaria ainda mais esse condicionamento do pensar que, segundo ele, tem suas bases no projeto grego inicial. Não obstante a postura ácida de Nietzsche contra Sócrates e Platão e suas críticas ao cristianismo e aos filósofos modernos, ele nada mais seria do que a continuidade dessa tradição filosófica.

Além de reconhecê-lo como filósofo, determinando sua posição em conformidade com todo pensamento do Ocidente desde Platão, Heidegger também apresenta o caminho metafísico de Nietzsche, o qual se desdobra com o escrito *Aurora*, de 1881, época em que vem à tona a intelecção do “eterno retorno do mesmo”. O percurso metafísico prossegue com o ensinamento do “além-do-homem” e torna-se claro e sólido com a “vontade de poder” através da qual se dá a instauração de valores e de onde proviria toda interpretação do mundo. Também perpassa pelo “niilismo” enquanto traço fundamental da história europeia, bem como de uma nova “justiça” a partir da qual a vontade de poder busca sua própria justificação.

Para Heidegger, essas constituem as cinco expressões fundamentais da metafísica de Nietzsche, que, na sua leitura, devem ser pensadas em sua “co-pertinência originária” (HEIDEGGER, 2007, p. 28), isto é, cada título desses só será compreendido na sua conexão com aquilo que dizem os outros. Noutras palavras, Heidegger busca nessa apresentação identificar uma possível *unidade* fundamental nessas doutrinas filosóficas a qual constitui a estrutura essencial da metafísica de Nietzsche. Não obstante, cada uma é pensada e apresentada separadamente. Mesmo concebendo uma conexão entre as cinco expressões fundamentais do pensamento de Nietzsche, Heidegger compreende a vontade de poder como a expressão mais *fundamental* da metafísica nietzschiana.

De que modo é possível visualizarmos tal compreensão nos escritos de Heidegger? De todos os seus textos, “A metafísica de Nietzsche”, publicada em *Nietzsche II* (1997), se mostra mais clara nessa direção interpretativa. Partindo de textos tardios de Nietzsche, embora reconhecendo que a organização editorial desses textos se mostra problemática, dificultando a aproximação do seu pensamento, Heidegger elenca cinco conceitos-chave: niilismo, eterno retorno do mesmo, vontade de poder, além-do-homem e justiça. Na ótica heideggeriana, esses conceitos são fundamentais na medida em que expressam o pensamento metafísico de Nietzsche, possuindo uma profunda concatenação, de modo que se articulam entre si, iluminando-se mutuamente. Assim sendo, vontade de poder denota o modo como se compreende a essência do ser. Niilismo é a lógica que guia a história da metafísica, o nome para a história da verdade do ente assim determinada. Eterno retorno do mesmo designa o modo como o ente é em sua totalidade, a existência do ente. O além-do-homem, por sua vez, caracteriza a humanidade exigida por essa totalidade do ente. É a forma histórica da humanidade que

procura o domínio sobre todas as coisas. Justiça é a essência da verdade do ente enquanto vontade de poder (PIRES, 2016a).

Fazendo referência ao aforismo 693, da obra póstuma *Vontade de poder*, segundo o qual a vontade de poder é “a essência mais íntima do ser”, Heidegger explica que essa passagem equivale a dizer: “a vontade de poder é o caráter fundamental do ente enquanto tal” (HEIDEGGER, 2007, p. 200). Ou seja, ela diz o que o ente “é”, aquilo como o que ele vigora – como poder. Por isso, a essência da vontade de poder deve ser pensada de maneira metafísica, isto é, com vistas ao ente enquanto tal. Pensar o ser enquanto vontade de poder é um projeto apenas de Nietzsche, dirá Heidegger, pois o próprio fato deste pensador ter dito pouco sobre a vontade de poder em seus escritos publicados já é um sinal que ele salvaguardou (“velou”, ainda que inconscientemente) esse caráter fundamental do ente enquanto tal.

Mas é a partir de *Assim falou Zaratustra* que Nietzsche considera essa expressão como caráter fundamental da vida, cuja palavra, segundo Heidegger, indica outra representação para dizer o “ser”. Sendo assim, Heidegger rejeita a definição de vontade de poder como uma aspiração de algo (*de* poder, por exemplo), para pensá-la no interior da filosofia de Nietzsche com vistas para dizer o ser. Deste modo, o querer aqui não se encontra vinculado à posse de poder, mas tão-somente como *comando*. Considerando que a vontade de poder é lida a partir da exacerbação da subjetividade moderna, ela significa as condições de comando e de elevação de poder.

Em que medida comando é vontade de poder? Uma vez que comandar é dispor das possibilidades, dos caminhos, dos modos e meios de exercer um efeito por meio da ação, então, ele torna-se a condição de possibilidade, a própria essência da vontade de poder: “a essência do poder é *vontade de* poder e a essência da vontade é *vontade de poder*” (HEIDEGGER, 2007, p. 202, grifos do autor). Isso, contudo, não significa que a expressão “vontade de poder” seja uma equiparação entre vontade e poder. Para Heidegger, a junção dessas palavras num único título revela a simplicidade inseparável de uma essência articulada e única: a essência do poder.

O que significa assegurar que a essência do poder é *vontade de* poder? Quer dizer que o poder não se configura como uma posse, uma propriedade da vontade que quando alcançado o detém. Ora, a detenção do poder é o início da impotência. Sendo assim, vontade de poder já indica que o poder está constantemente a caminho “de” si

mesmo, enquanto “a superpotencialização de si mesmo” (HEIDEGGER, 2007, p. 202) e não rumo a um nível mais elevado de poder. Em resumo, vontade de poder é poder para o poder. Nessa superpotencialização podemos afirmar que a vontade é o comando, mas, ao mesmo tempo, também ela é possibilidades para o exercício do poder. Vontade e poder são o mesmo no sentido da “co-pertinência essencial à unidade *de uma* essência” (HEIDEGGER, 2007, p. 203, grifos do autor).

Afirmar que todo ser vivente é vontade de poder quer demonstrar não apenas que cada um conserva poder, o que indica decadência, mas carrega consigo o comando para o mais-poder. Mas para que haja elevação do poder, a superpotencialização, faz-se necessário antes de tudo também a sua conservação. Disso resulta que o próprio poder estabelece as condições da elevação e da conservação. Que condições são essas? De acordo com Heidegger, as condições que a vontade de poder estabelece para o apoderamento de sua própria essência são pontos de vista. Por quê? Ora, tais pontos de vista são sempre o apoderar-se de uma perspectiva entre tantas possíveis, cuja base é dada pelas forças e vontades de potência que estão em contínua disputa, constituindo aquilo que chamamos de devir. A hegemonia de uma determinada força em relação às outras implica de antemão na constituição de uma interpretação e uma avaliação que criam estimativas de valor. Por isso, entendemos, neste contexto, o porquê do valor não ser evidenciado como uma realidade “em si”, mas, ao contrário, demonstrado como instituído por um instinto dominante, pela vontade de poder. Esta é, em si, instauradora de valores. Noutras palavras, ela se torna, conforme Heidegger, “o princípio da instauração de valores” (HEIDEGGER, 2007, p. 206). Desse modo, nela é reconhecido o caráter fundamental, a verdade do ente enquanto tal. Por isso, concluímos que “a metafísica da vontade de poder – e apenas ela – é, com razão e necessariamente, um pensar valorativo” (HEIDEGGER, 2007, p. 206).

Desse modo, é em torno da vontade de poder que todas as noções nietzschianas se posicionam, constituindo um pensamento metafísico fundamental. Mas por que Heidegger enfatiza a vontade de poder como esse elemento fundamental do pensamento nietzschiano? A obra de Nietzsche é abordada por Heidegger a partir dessa compreensão da história da filosofia e de um lugar bem específico (mas de importância capital) atribuído a ela. Significa dizer que a metafísica da vontade de poder não representaria uma ruptura, como pretendia Nietzsche, com as filosofias do sujeito, mas

mostra a sua consumação. A filosofia nietzschiana, assim, é inserida por Heidegger na tradição metafísica moderna.

Ao considerar a vontade de poder como a base do pensamento metafísico nietzschiano, Heidegger mostra que não é mais a razão que está no controle, mas a vontade mesma. Nessa perspectiva, o *Übermensch*, o além-do-homem, seria a radicalização e a absolutização da hegemonia do *cogito* cartesiano. Com efeito, o pensamento torna-se agora um instrumento do corpo. Segundo Heidegger, “para Nietzsche, a subjetividade é incondicionada como subjetividade do corpo, isto é, das pulsões e dos afetos, em suma, da vontade de poder” (HEIDEGGER, 2007, p. 149). Com essa inversão, a vontade é vista como pura autolegislação sobre si mesma, tornando-se comando, uma vez que assume a incondicionalidade da subjetividade. Descartes e Nietzsche seriam, assim, momentos de um mesmo processo de objetificação incondicionada da totalidade do ente que aprofunda o *esquecimento* do ser.

Sobre a exposição de Heidegger aqui, nossa intenção não foi aprofundar sua interpretação acerca da vontade de poder, visto que não foi esse o nosso propósito. Nosso objetivo foi destacar que na leitura heideggeriana é afirmado não só uma unidade, mas também um ponto central no pensamento filosófico de Nietzsche, a saber, a vontade de poder. Esta assume tal característica no pensamento nietzschiano, na medida em que, para Heidegger, ela leva a subjetividade cartesiana às últimas consequências. Ou seja, Heidegger reconhece que Nietzsche assume inteiramente a posição metafísica fundamental de Descartes, “com a única diferença de que tudo é transposto a partir do reino da representação e da consciência (da *perceptio*) para o reino do *appetitus*, dos impulsos, e é pensado incondicionalmente a partir da psicologia da vontade de poder” (HEIDEGGER, 2007, p. 140).

Entretanto, cumpre ressaltar que esse ponto de vista acerca da leitura dos escritos de Nietzsche não é consensual. Significa dizer que existem leitores que diferentemente de Heidegger não privilegiam, na obra nietzschiana, um centro. Entre estes, destaca-se Karl Jaspers, para quem o núcleo do trabalho de Nietzsche é não haver nenhum *magnus opus* (JASPERS, 1966). Maurice Blanchot lembra que Jaspers foi o primeiro a nos advertir dos princípios que toda interpretação de Nietzsche deve respeitar se não quisermos torná-lo cúmplice das forças às quais ele tanto se opôs. Segundo

Blanchot, para Jaspers, na obra nietzschiana não existe um centro. Nenhum livro é central. Em vista disso, segundo Blanchot, ele sustenta que

contradizer-se é o movimento essencial de seu pensamento; cada vez que ele afirma, a afirmação deve ser relacionada à afirmação oposta; o ponto decisivo de todas as suas certezas passa pela contestação, ultrapassa-a e retorna a ela. Tais contradições não denunciam um não sei quê de caprichoso ou de confuso em seu espírito; não há ninguém menos cético, mais distante da tranquila negação: a terrível seriedade, a vontade de constante do Sim, essa vontade que quer buscar o verdadeiro nas profundezas em que o verdadeiro não é estranho às contradições, eis por que é necessário que a um certo momento tudo se volta (BLANCHOT, 2007, p. 96-97).

Nessa perspectiva, a existência de contradições nos escritos de Nietzsche é inevitável; elas constituem a marca do seu pensamento. Mas como compreender o significado? Seriam elas expressões de uma filosofia incoerente, confusa? Ou trata-se de uma filosofia que se constrói por meio de suas tensões internas?

A resposta é clara: “Tais contradições não denunciam um não sei quê de caprichoso ou de confuso em seu espírito” (BLANCHOT, 2007, p. 96-97). Embora Jaspers reconheça que tais contradições não denunciam um espírito de confusão, elas expressariam uma não coerência sistemática (BLANCHOT, 2007). Ou seja, elas não constituem traço de sistematicidade no sentido de que a exigência do todo é constantemente dissolvida pelas contradições. Desse modo, também não expressariam nenhuma unidade que residiria num substrato de verdades últimas e definitivas. Neste contexto, encontra lugar uma questão central para grande parte dos comentadores: a de investigar se Nietzsche é incoerente ou não, se seu pensamento é contraditório ou não.

Segundo Müller-Lauter, Karl Jaspers pensa que as contradições e o círculo do movimento nietzschiano de pensamentos seriam, por fim, apenas um meio para tocar de maneira indireta o que está além da forma, da lei e do que pode ser dito, o fundamento oculto do ser (MÜLLER-LAUTER, 2009). No entanto, para Müller-Lauter, quando se trata de examinar as eventuais incoerências do autor de *Assim falou Zaratustra*, as contradições eventuais de seu pensamento, ele é taxativo ao defender que o que se coloca sob nossos olhos é uma filosofia que vive de seus próprios conflitos. Em sua perspectiva, a “deficiência das tentativas ‘para pensar os antagonismos próprios dessas empreitadas, assim como de outras, para pensar os *antagonismos da filosofia de Nietzsche*, reside em não levarem em conta o suficiente *a filosofia dos antagonismos de Nietzsche*” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 36, grifos do autor).

Diante do exposto até o momento, como compreender a morte de Deus como centro da filosofia nietzschiana? Ora, é verdade que quando nos colocamos diante dos escritos de Nietzsche, não nos situamos frente a um sistema entendido no sentido tradicional do termo. O autor de *Assim falou Zaratustra* desconfia de todos os homens de sistema e mesmo os evita com cuidado: “A vontade de sistema é, ao menos para nós, pensadores, algo que compromete, uma forma de imoralidade” (FP, VI, §15 [118], p. 428).

Qual a razão dessa crítica ferrenha aos sistemas? Sobretudo porque estes simulam um mundo dogmaticamente fixado e fechado. Com efeito, matam o espírito investigativo do pensador. A crítica aos sistemas em Nietzsche, portanto, quer promover “uma vontade filosófica de novas descobertas e de horizontes abertos de pesquisa” (MOURA, 2005, p. xxix). Noutras palavras, o que marca a recusa de sistema é a paixão nietzschiana pelo inacabado, o fato de estar ligado à mobilidade da pesquisa, ao pensamento viajante – o de um homem que pensa caminhando e segundo a verdade do caminhar. Por isso, o pensamento de Nietzsche é sempre caracterizado como experimental, com variações de estilo e de temas, sendo que as anotações não tinham nada definitivo.

O “filósofo do futuro” concebido por Nietzsche sempre terá isso em vista, pois ele é apenas o experimentador, o andarilho que trilha vários caminhos para chegar à sua “verdade”. Uma verdade que merece aspas porque o filósofo será amigo da verdade, mas sem ser um dogmático. Ele nunca desejará uma verdade válida para todos; ele fará da filosofia uma investigação continuada. Nessa perspectiva, a escritura aforística veste como uma luva, pois ela é marcada por uma escrita aberta, descontínua. Segundo Rosa Dias,

A forma aforística, o estilo fragmentário, é a escritura mesma da vontade de potência, afirmativa e leve. Nietzsche não quer escrever à maneira dos eruditos, que desconheciam o sabor das palavras, o equilíbrio das frases; deseja, antes de tudo, aprisionar no seu estilo alguns espíritos alegres (DIAS, 2011, p. 29).

Compreendidos nesse caminho, os temas que compõem o *corpus* filosófico de Nietzsche não serão tratados como teses numa perspectiva tradicional da palavra. Não intencionamos explicá-los enquanto uma verdade a ser revelada. Isso, porém, não significa a ausência de um fio condutor capaz de guiar o leitor de Nietzsche por entre os múltiplos aforismos que constituem a sua obra. Esta não é desprovida de uma unidade

metódica que nos colocaria perdidos, sem direção alguma. O caminho para a compreensão da filosofia de Nietzsche, sobretudo dos escritos tardios, passa, em nossa perspectiva, pelo anúncio da morte de Deus, considerado por ele como “o maior acontecimento recente” (GC, V, §343, p. 233).

Como Nietzsche reconhece essa morte como um acontecimento grandioso? Tal fenômeno é qualificado assim pelo filósofo não somente por se referir à morte de todas as mortes, a saber, a morte de um ser divino, ente supremo. Ora, a grandiosidade desse tema é dependente da centralidade que ele ocupa no pensamento nietzschiano. Reconhecer a centralidade da morte de Deus significa assegurar que os traços centrais da crítica de Nietzsche tanto à religião quanto à tradição filosófica acabam remetendo para esse evento. Admiti-lo como acontecimento central e decisivo na obra nietzschiana significa, portanto, perceber suas influências no todo dessa filosofia. Assim sendo, a morte de Deus implica em rupturas de grandes consequências, sobretudo no que diz respeito ao elemento religioso. É com esse *pathos* que devemos compreender o fragmento 125 em *A gaia ciência*, pois “nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” (GC, III, §125, p. 148).

A morte de Deus é considerada como um tema grandioso na medida em que questiona o modo tipicamente metafísico de pensar. Se Deus consiste na personificação do supra-sensível – a fonte de verdade objetiva - , sua morte anula a compreensão dualista de mundo, segundo a qual o mundo supra-sensível é superior ao sensível. “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, §6, p. 32, grifos do autor).

A partir desse momento a crença em um conhecimento que espelha a realidade tornou-se obsoleta. Nietzsche, embora admita que somos herdeiros do Iluminismo, afinal a crença na racionalidade é o que conduz o progresso no Ocidente, ele, porém, avalia as consequências que podem resultar desse otimismo desenfreado. Otimismo esse que carrega consigo um aspecto sombrio, capaz de não mais dar sustentabilidade aos projetos futuros da humanidade. Segundo Oswaldo Giacoia Júnior (2000), como filha de seu tempo, a obra de Nietzsche empreende uma crítica radical a todas as esferas da

cultura, de modo a exigir do homem moderno consciência em relação às consequências, às possibilidades e aos limites de seu saber e agir (GIACOIA, 2000).

Com efeito, a crítica de Nietzsche dirigida aos mais altos valores que nortearam a existência humana no Ocidente também remete de forma decisiva para o evento da morte de Deus. “Nietzsche é, pois, o filósofo que ousa colocar em questão o valor dos valores. Sua preocupação consiste em trazer à luz as condições históricas das quais emergiram nossos supostos valores absolutos, colocando em dúvida a pretensa sacralidade de sua origem” (GIACOIA, 2000, p. 24-25). Portanto, tomar conhecimento das condições de criação dos valores constitui o elemento diferencial para que seja efetivada uma crítica capaz de aniquilar tudo aquilo que é considerado como válido em si e válido para todos (AZEREDO, 2003).

A morte de Deus leva o homem a se deparar com o niilismo, o vazio de sentido provocado pelo aniquilamento dos valores transcendentais. Contudo, para fugir desse vazio, da falta de sentido, o homem resgata valores supremos. A moral, sobretudo por meio do ideal ascético, inviabilizou o homem de vivenciar o niilismo. Nesse empreendimento “fabular”, característico do sacerdote asceta, manifesta-se o traço fundamental da vontade humana, seu *horror vacui*. O homem “*precisa de um objetivo e preferirá ainda querer o nada a nada querer*” (GM, III, §1, p. 87-88, grifos do autor). Os ideais ascéticos representam, portanto, um movimento que retarda o curso do niilismo. Desse modo, o anúncio da morte de Deus, em cuja formulação se expressa maximamente o niilismo, revela a tarefa filosófica que Nietzsche veio empreender: atravessar o niilismo.

Assim sendo, a morte de Deus alcança um caráter positivo, qual seja, a possibilidade de uma nova aurora na qual o “homem” assume como intendente o processo vital, sem interferências de diretrizes extrínsecas. Para tanto, requer também a emergência de uma dimensão ultra-humana – além-do-homem - na qual a vontade se mostra não mais em seu caráter metafísico, mas como vontade de poder entendida enquanto necessidade intrínseca e perene de auto-superar-se.

A temática da morte de Deus é um evento necessário para Nietzsche, na medida em que aponta para o processo de “moralização do mundo” (ARALDI, 2004, p. 68). Ou seja, com tal acontecimento [*Ereigniss*], a interpretação moral da existência é

sucumbida, não obstante a percepção das sombras dos antigos valores ainda cobrirem o horizonte do Ocidente.

Observa-se, então, que em nossa compreensão a morte de Deus não é considerada em sua forma conceitual propriamente dita, pois, para Nietzsche, os conceitos propagariam as convicções metafísicas, na medida em que se colocariam como apreensão da realidade tal como ela é. Eles induzem a pensar que correspondem a algo no mundo verdadeiro. A tentativa de linguagem e estilo proposta por Nietzsche para o Zarathustra justifica-se em sua intenção de fazer a forma de expressão artística criar a temática filosófica trágica. Tal singularidade de estilo se manifesta pelo deslocamento de uma linguagem conceitual a uma linguagem artística, ou, mais precisamente, a uma linguagem poética, e pelo deslocamento de uma linguagem sistemática, argumentativa, que propõe uma teoria, característica da filosofia em quase sua totalidade, a uma linguagem construída de forma narrativa e dramática (MACHADO, 2001).

Entretanto, segundo Marton, Nietzsche

não procura livrar-se por completo da antiga linguagem para inventar outra inteiramente nova. Não se dispõe, tal como um deus, a fazê-la surgir *ex nihilo*. Mas, levando às últimas consequências sua crítica à linguagem, procura transformá-la desde dentro. Por isso mesmo, lança mão de recursos vários para atrair seus leitores, provocá-los e levá-los a toda espécie de tentações. E todos eles concorrem para instigá-los a ruminar seus pensamentos. Quer ser lido lentamente, com cuidado e atenção (MARTON, 2007, p. 38).

Nessa perspectiva, a morte de Deus distante de uma lógica conceitual é abordada enquanto um acontecimento sem o qual Nietzsche não poderia levar a cabo o seu projeto filosófico.

Não é meramente fortuita a tematização da morte de Deus logo no prólogo do *Assim falou Zarathustra*, a obra prima de Nietzsche, mas demonstra coerência filosófica por parte do autor. Além disso, reforça a nossa perspectiva de que aquele episódio seja um dos centros gravitacionais em torno do qual gira não só o *Assim falou Zarathustra*, mas também toda a filosofia nietzschiana.

Após descer das montanhas, onde passara um período de dez anos, e ao chegar aos bosques, Zarathustra encontra um homem velho que o reconhece. Este se recorda de que já havia visto aquele sujeito. Ele não só reconhece o personagem, mas também percebe que ele está mudado: “Puro é seu olhar, e sua boca não esconde nenhum nojo.

Não caminha ele como um dançarino? Mudado está Zaratustra; tornou-se uma criança Zaratustra, um despertado é Zaratustra: que queres agora entre os que dormem?” (ZA, Prólogo, §2, p. 12). A resposta de Zaratustra a esta última questão levantada pelo homem velho vem em seguida: “Eu amo os homens” (ZA, Prólogo, §2, p. 12).

O sentimento de Zaratustra indica que mesmo tendo ficado retirado em solidão nas montanhas, durante dez anos, ele não dispensou os homens. Para ele, solidão não significa isolar-se nem evadir-se da história como pensa o homem velho que o retruca: “Agora amo a Deus: os homens já não amo. O homem é, para mim, uma coisa demasiado imperfeita. O amor aos homens me mataria” (ZA, Prólogo, §2, p. 12). Sua presença na floresta, longe dos homens, é para louvar a Deus por meio de canções. Mas Zaratustra está transformado, encontra-se num estado de plenitude. Assim como o sol precisa dele e de seus animais, a quem ilumina, ele também precisa dos homens para distribuir-lhes sua sabedoria: “Olha! Esta taça quer novamente se esvaziar, e Zaratustra quer novamente se fazer homem. Assim começou o declínio de Zaratustra” (ZA, Prólogo, §2, p. 12).

Depois de escutar o motivo pelo qual o homem velho estava na floresta, Zaratustra, despediu-se. Mas quando ficou só, falou, dirigindo-se ao seu próprio coração que “*Deus está morto!*” (ZA, Prólogo, §2, p. 13). Ao contrário do homem velho, ele sabe que Deus está morto. A morte de Deus é o ponto de partida da filosofia de Zaratustra.

No entanto, como adverte Clademir Luís Araldi, a morte de Deus, “longe de ser admitida como irreversível, é ignorada pelos homens que estariam ainda imersos no mundo dos valores morais” (ARALDI, 2004, p. 308). Dito de outro modo, esse mesmo evento que é demasiado grande também permanece distante e à margem da compreensão da maioria. Segundo Nietzsche, o homem moderno estaria ainda longe de acolher as implicações desse acontecimento. Ou seja, “o processo de ruína dos valores morais não estaria ainda acabado para os homens em geral, mas somente para Nietzsche/Zaratustra, para aquele cujo olhar se precipita para horizontes distantes da criação e para a longa tarefa da destruição” (ARALDI, 2004, p. 308), pois ainda percebemos rastros da crença nos valores transcendentais. “‘Eu venho cedo demais’, disse então, ‘não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens [...]’” (GC, III, §125, p. 148). A sombra de Deus ainda se faz sentir por todos os cantos. De modo particular,

observaremos que essa conclusão a qual o homem louco chega ficará melhor explicitada no desenrolar do capítulo, sobretudo no instante em que será abordada a peculiaridade do ateísmo nietzschiano.

O que realmente nos importou até agora foi o de anunciar algumas razões pelas quais, em nosso ponto de vista, o acontecimento da morte de Deus parece se configurar como elemento central e unificador no pensamento de Nietzsche. Ele pode ser entendido como uma ponte para o que virá. Tal evento está a serviço de um projeto filosófico maior, por isso, ele possui uma presença essencial no pensamento nietzschiano. Assim, se o tema da morte de Deus ocupa esse lugar de inflexão aos demais temas do pensamento de Nietzsche, é preciso perguntar, então, qual o significado filosófico dessa “morte de Deus”.

1.2 Leituras acerca da morte de Deus

O tópico anterior tratou de apresentar a morte de Deus como um acontecimento importante para compreender a filosofia de Nietzsche, especialmente o período tardio de seu pensamento, e a sua crítica à tradição. O protagonismo que a morte de Deus assume no interior do pensamento nietzschiano, no entanto, nem sempre é sinal de clareza e evidência quanto ao seu sentido. Pelo contrário, ele é objeto de diversas interpretações. Uma delas diz respeito ao ateísmo. Porém, torna-se imprescindível perguntar o que significa e qual a especificidade desse ateísmo. Essa pergunta se faz inevitável na medida em que o problema de Deus ou da sua morte não é um assunto novo e exclusivo do pensamento de Nietzsche, que não é o único filósofo a declarar-se “sem Deus”. A temática do ateísmo já se fazia presente no cenário europeu nos séculos XVIII e XIX com outros filósofos, tanto no horizonte do iluminismo francês do século XVIII, com Voltaire, Diderot, D’Holbach, quanto no próprio contexto do século XIX, na filosofia alemã, especialmente com o pensamento de L. Feuerbach e K. Marx. Mas é com Nietzsche que o anúncio da morte de Deus adquire conotações filosóficas diversas e contrastantes e, ainda continua, em nosso tempo, a suscitar debate, sobretudo por colocar em questão várias perspectivas como a dimensão religiosa, mas também o destino da metafísica e da história ocidental (RICARD, 2009). Isso porque, tanto o

ateísmo francês quanto o alemão talvez não tenham sido tão contrários à religião quanto se pensa, mas apenas procuraram reformular a religião a partir da ênfase na autonomia do ser humano, não captando a questão em toda sua amplitude e radicalidade.

Sendo assim, nos seus contornos mais básicos e nos limites das questões e temáticas desta tese, como interpretar o anúncio nietzschiano de que Deus morreu? Trata-se pura e simplesmente de uma profissão do ateísmo? Ou, de modo mais amplo, apontaria ele para o fim da religião? Que tipo de religião a morte de Deus selaria o fim? Com essas perguntas o presente tópico dirige sua atenção para o significado do anúncio da morte de Deus, a fim de demonstrar que tal notícia não afirma o anátema da religião, tampouco o fim das possibilidades de pensá-la. Tomando a questão do sentido da morte de Deus como fio condutor desse momento, buscamos sustentar que o autor de *Assim falou Zaratustra*, além de destruidor, é também construtor. Quer dizer que demolir é tarefa imprescindível para edificar. Nesse sentido, intenta destacar que a frase Deus morreu não constitui a destruição da religião, mas um caminho para que se possa pensá-la em um novo horizonte, sob um novo sentido.

Embora nos propondo interpretar o anúncio da morte de Deus em Nietzsche, estamos conscientes de que essa problemática não suscita apenas um e nem se reduz a um único ponto de vista. Ele não é, nesse caso, unívoco, mas se revela de maneira plural, isto é, provoca uma pluralidade de interpretações. Nesse sentido, o presente tópico buscará apresentar algumas das principais tendências de leituras que se fazem desse assunto com o intuito de nos posicionarmos em relação a elas. Vale ressaltar que não almejamos tratar todas as interpretações, mas apenas algumas que julgamos importantes. Essas perspectivas se articulam com as perguntas acima formuladas, de se perceber a relação da morte de Deus com o horizonte da religião e de sua teorização.

Como farol dessa discussão, partiremos do famoso texto registrado no aforisma 125 d'A *gaiá ciência*, no qual Nietzsche, por meio de um homem louco, anuncia pela primeira vez e de forma bem elaborada a morte de Deus. Esse tema é retomado no §343, escrito quatro anos mais tarde. Enfim, no livro *Assim falava Zaratustra*, a morte de Deus reaparece nas palavras do personagem principal, Zaratustra. Estejamos atentos ao que Nietzsche diz na versão mais elaborada do anúncio da morte de Deus:

O homem louco. - Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: "Procuro Deus! Procuro Deus!?" - E como lá

se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”; gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos Coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? - também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais - quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior - e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”; disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram!” – Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?” (GC, III, §125, p. 147-148).

Essa passagem de imediato pode causar espanto e confusão, pois não é nada fácil entendê-la. Mesmo tendo passado mais de cem anos do seu anúncio, a morte de Deus ainda hoje continua a provocar reações e compreensões diversas, inclusive no senso comum. Aqui, alguns a julgam como uma das maiores blasfêmias que um homem já pôde proclamar. Outros ficam perplexos com o assunto. Para outros ainda, é motivo de chacota, já que Nietzsche morreu, mas o fenômeno religioso e Deus ainda se encontram vivos, pulsando por todos os lados em nossa época. Enfim, também ela é

objeto de pesquisas de muitos acadêmicos, que como esta, se debruça sobre ela a fim de estudá-la a partir de alguma perspectiva (SILVA, 2012).

Dos pontos de vista possíveis acerca desse fragmento está aquele que associa a morte de Deus com o discurso ateu em um sentido estrito. Quer dizer que quem escuta ou lê essa passagem está fadado a considerá-la, num instante inicial, como uma sentença condenatória do Deus da religião, compreendendo-a como uma radicalização do ateísmo, isto é, como uma proclamação do “fim de Deus”, uma negação plena de todo e qualquer ser divino que venha a ser concebido e não apenas de uma divindade específica. Assim, para essa interpretação, o pensamento de Nietzsche acerca de Deus, como aquele que declarou com tamanha força a sua morte, se mostra bem compreendido enquanto expressão de um ateu declarado, para quem toda espécie de referência ao divino é destituído de conteúdo e sentido. Afinal de contas, afirma a citação, também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto!

Do ponto de vista histórico, esse ateísmo ganha destaque no pensamento ocidental, sobretudo no século XVIII, com os materialistas franceses. A partir de então, o ateísmo significa simples e puramente uma recusa da religião e da crença num poder transcendente. Pois, de um lado, a crença em Deus torna-se inviável, já que está para além da possibilidade de investigação empírica. Por outro lado, a religião se mostrou uma fonte de intolerância e apoio aos poderes autoritários constituídos ao longo da história humana (PORTUGAL, 2010). Todavia, o século XXI não está vendo a religião nem a crença em Deus desaparecerem. Pelo contrário, percebe-se uma efervescência religiosa em muitas sociedades e meios culturais que pareciam irreversivelmente secularizados. Como possível reação a essa onda “neoreligiosa”, a religião voltou a ser considerada tema importante de autores franceses que no século XX haviam se dedicado a outros temas como a ontologia, filosofia política e ética. Dentre esses autores franceses que têm por característica deflagrar severos ataques contra a religião encontramos Michel Onfray, cujo livro *Traité d’Athéologie* foi rapidamente traduzido para o português (ONFRAY, 2007), obtendo no Brasil ampla vendagem.

Michel Onfray elaborou seu pensamento e ficou conhecido como filósofo fora do mundo acadêmico instituído, contra o qual se rebelou e fundou uma universidade popular como resposta. Embora reconheça a influência de Nietzsche, este autor coloca em questão o anúncio da morte de Deus, perguntando se Este realmente está morto

(ONFRAY, 2007). A sua dúvida é oriunda da ausência de certeza da qual possa se certificar desse episódio. Por isso mesmo, em seu texto, Onfray busca por registros, provas que atestam a morte de Deus. Em sua perspectiva, apesar da filosofia nietzschiana ter veiculado a morte de Deus, o ateísmo, contudo, não teria se implementado tal como anunciado pelo homem louco. Por que o ateísmo não se efetivou? Segundo Onfray, porque ainda há muita religião. Em suas palavras, “A morte de Deus, por sua vez, produziu sagrado, divino, religioso, seja o que melhor for. Hoje nadamos nessa água lustral. Evidentemente, o anúncio do fim de Deus foi ainda mais tonitruante por ser falso...” (ONFRAY, 2007, p. 3).

Ao que parece, Michel Onfray considera o óbito de Deus como um anúncio falso e, com perdão da ironia, mero artifício publicitário, uma vez que hoje se percebe a presença do sagrado, do divino, enfim, do religioso. Para ele, se a morte de Deus de fato tivesse ocorrido, não estaríamos imersos nessa “água lustral”, não estaríamos vivendo em nossa época a abundância de novos oráculos, de novas religiosidades. Dessa forma, fica clara que a proposta de Onfray não é outra senão reagir ao reavivamento da religião no início do século XXI. Essa reação mortífera em relação à religião se dá na medida em que o autor a entende como uma falta de coragem para enfrentar a realidade, como imaturidade psicológica, portanto, um atentado à inteligência. Desse modo, compreendemos a sua proposta como tentativa de erradicá-la para o bem da humanidade.

Ora, a necessidade de provas que atestem a morte de Deus já é indício do modo como Onfray compreende esse acontecimento. Em sua perspectiva, o parágrafo 125 de *A gaia ciência* é lido enquanto uma sentença condenatória do Deus da religião, do cristianismo. É uma proposição que, apesar de possuir certo tom profético, pretende atestar um estado de coisas objetivamente dadas. Ele entende o ateísmo de Nietzsche como mera negação de um Deus, o Deus cristão. Ademais, compreende aquela passagem como uma radicalização do ateísmo, isto é, em seu ponto de vista, aquele anúncio equivaleria à proclamação do “fim de Deus” como se fosse uma negação de todo e qualquer Deus, e não apenas de uma divindade específica. Em outros termos, ele não percebe o alcance mais amplo daquela mensagem com suas conotações filosóficas, demonstrando, portanto, em sua interpretação, uma certa superficialidade e fragilidade em relação ao texto nietzschiano. Ademais, como observa Agnaldo Cuoco Portugal (2010), “O tom raivoso e militante do livro de Onfray desperta uma forte desconfiança

inicial de que há ali pouco valor filosófico e científico [...] as críticas aos elementos da fé judaica, cristã e islâmica são de uma superficialidade impressionante” (PORTUGAL, 2010, p. 138). Mesmo assim, é importante citá-lo. O que em seu pensamento aparece de maneira caricata, recebe especialmente no meio acadêmico brasileiro, versões mais sofisticadas. Mas, sob o verniz de uma sofisticação conceitual, muitas vezes ressoa essa compreensão mais imediata da passagem de Nietzsche.

Outro autor que compreende Nietzsche na esteira do ateísmo é o jesuíta Frederick Copleston (1958). Em seu trabalho *Nietzsche: filósofo da cultura*, o autor tem como objetivo mostrar como o ideal de uma cultura ascendente perpassa todo o pensamento de Nietzsche. No entanto, para o autor, Nietzsche, mesmo possuído de um ideal da cultura, falsificou sua verdadeira natureza e que sua filosofia, embora muito afastada do nazismo, é fundamentalmente errônea, sendo perniciosa a sua influência sob certos aspectos (COPLESTON, 1958).

Nietzsche é um filósofo da cultura. Mas o que é cultura? Cultura implica cultivo e desenvolvimento. Mas de quê? Da natureza humana e das faculdades do homem, porque é da cultura humana que estamos tratando e não da das abelhas ou das formigas. Para Copleston (1958), as mais elevadas faculdades do homem são aquelas que o colocam acima do mundo vegetal e animal e o levam para perto de Deus, isto é, a sua razão e a sua vontade racional.

Mas a cultura não diz respeito apenas ao indivíduo. O homem é um ser social, o desenvolvimento das suas faculdades é atingido na relação com outros seres humanos. A cultura humana implica, portanto, no máximo grau de desenvolvimento de suas faculdades, quer como indivíduo, quer como membro da sociedade. O homem tem suas raízes no mundo sensível, material e dos fenômenos, e a conservação da vida pelos meios materiais é sua necessidade primeira. Mas à medida que a satisfação das necessidades corporais se desenvolve, é possível que essa sociedade crie situações em que as faculdades superiores procurem conforto, conveniências. Daí chegarmos ao que chamamos de civilização, cujo destaque no aspecto material da sociedade moderna resulta na materialização ou civilização burguesa. Não podemos desconsiderá-la em si, mas podemos reconhecê-la como insuficiente. Numa tal sociedade, a ciência aplicada é considerada acima de ciências como a arte e a religião.

Qualquer estado de cultura que despreze o emprego das mais altas faculdades humanas em relação ao mais alto de todos os objetos – Deus – será em consequência disso inadequada, porque Deus é o supremo objeto do intelecto humano e da vontade do homem (COPLESTON, 1958). Nietzsche foi impelido, segundo o autor, por sua doutrina sem Deus a desprezar os mais elevados alvos da cultura e, por isso, provou ser na prática um inimigo da cultura. A filosofia de Nietzsche, diz ele, alberga no seu seio uma negação da verdadeira e plena cultura (COPLESTON, 1958). Ou seja, a filosofia de Nietzsche era puramente uma filosofia deste mundo, propondo uma cultura também deste mundo. Nietzsche instiga-nos a sermos verdadeiros para esta Terra e injuria o transcendentalismo da religião, mas a sua filosofia é falsa para este mundo e falsa para este homem, desde que despreza a necessária relação da Terra com o seu Criador e do homem com a sua Primeira Causa e Derradeiro Fim (COPLESTON, 1958).

Assim, a filosofia de Nietzsche termina numa contradição, pois, embora seja uma filosofia da cultura, contém em si os germes da anticultura. Da mesma forma que a civilização ateia-socialista tende a reduzir o homem a uma máquina, a um dente na roda do progresso econômico, assim a cultura individualista-ateísta proposta por Nietzsche acabaria na degradação dos mais belos homens e mulheres (COPLESTON, 1958).

Vimos até agora duas leituras que enxergam o pensamento nietzschiano sob a ótica do ateísmo. Embora seja tão atraente e comum compreender essa passagem como expressão de um ateísmo estrito, Nietzsche, no entanto, percebe que a morte de Deus não é mais monopólio dos ateus. Porém, antes de abordarmos o motivo pelo qual o filósofo se coloca na contramão dessa interpretação, apresentaremos outra forma de leitura acerca do tema, tão difundida em nossos dias. Trata-se do humanismo ateu.

1.3 O humanismo ateu

Outra maneira de abordar a temática da morte de Deus, um pouco mais refinada que as anteriores, é a que a entende como desfilarmos de mãos dadas com o humanismo ateu, característico do pensamento filosófico dominante na modernidade, segundo o qual qualquer referência a Deus é rejeitada em nome da supremacia humana. Dito de outro modo, Deus morre para ser *substituído* pelo homem que assume o

senhorio total de seu próprio destino. Esse é o ponto de vista assumido por Victor Massuh que, em sua obra *Nietzsche y el fin de la religion*, se posiciona da seguinte maneira:

Que Deus morre assassinado para ser *substituído*. O homem não pode tolerar uma transcendência que, de todas as formas, experimenta como um declínio de si mesmo. Quando o homem alcança certa autonomia, torna-se consciente de que é o *criador* dessa divindade que pesa sobre ele; quando chega a compreender que a sobrevivência do Deus vivo empequenece o âmbito de sua liberdade, então a saída não pode ser outra que não a sua destruição. Porém, Deus morre para ser substituído pelo homem que é investido com as notas correspondentes a uma realidade absoluta (MASSUH, 1985, p. 105, tradução nossa; grifos do autor).

Nessa perspectiva, o óbito de Deus não significa um vazio de nenhum modo hostil, mas algo que pode ser preenchido por um novo conteúdo, a saber, pelo homem. Não por qualquer homem, mas sim pelo tipo de humano que a filosofia nietzschiana chama de *Übermensch*, o além-do-homem. Só assim, conforme essa leitura, a morte de Deus se transformará em uma obra com sentido humano. Dito de outra maneira, a exaltação ateia de Nietzsche culmina sempre na necessidade de que o homem se considere um ser divino. A mensagem anunciada pelo homem louco torna-se um prelúdio para a transformação do homem em Deus.

A morte de Deus, portanto, significa a substituição da autoridade de Deus e da Igreja pela autoridade do homem considerado como consciência ou razão; substituição do desejo de eternidade pelos projetos de futuro, de progresso histórico; a substituição de uma beatitude celeste por um bem-estar terrestre (MASSUH, 1985, p. 105, tradução nossa).

Assim, de acordo com o humanismo ateu, a objeção de Nietzsche ao sagrado [religião] se dá na medida em que não se mostra como uma pertença do homem, nem como sua criação, mas se evidencia como uma realidade distante e que se coloca sobre ele, humilhando-o. Sendo assim, a crítica à religião nietzschiana não busca outra coisa senão restaurar o poder criador do homem, suprimindo aquela distância existente entre o homem e o divino. Aqui a religião é compreendida como mero produto humano. Sob esse ponto de vista, a morte de Deus é interpretada como o anúncio do fim da religião do homem alienado, isto é, que configura deuses como um ato de temor. O óbito deste fará com que o homem restaure sua plenitude divina. Não se trata, portanto, de um argumento contra Deus, nem de demonstrar sua inexistência. Mas de possibilitar ao homem retomar a consciência de sua realidade divina. A religião deve ser suprimida

para que o ser humano reconheça sua dignidade criadora. “A total secularização do mundo e da cultura é, assim mesmo, a condição ineludível de uma nova religiosidade” (MASSUH, 1985, p. 94, tradução nossa). Para Massuh (1985), Nietzsche fala do fim da religião em vista de uma dialética religiosa, isto é, ao mesmo tempo em que ela é superada, afirma-se o fortalecimento espiritual do homem. O fim da religião prepara a autoconsciência divina – criador - do homem e não para promover um humanismo precário, enfermo, que segue os instintos do animal de rebanho.

Para fundamentar sua tese, demonstrando o verdadeiro sentido da morte de Deus, Massuh toma como paradigma de sua reflexão a questão formulada pelo homem louco no fragmento já mencionado: “Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele?” Na ótica de Massuh, a superação de Deus é um passo indispensável para que o homem passe por uma transformação que o eleve ao estatuto de divino. À medida que o homem se identifica com a vítima, o seu ato alcança maior justificação. Nesse sentido, não se trata de um assassinato, mas de uma consagração religiosa do humano. Seria assassinato se a supressão de Deus fosse para que o homem continuasse sendo homem. Mas nesse ato houve uma mudança radical: fez com que o homem deixasse de ser o que era para se tornar um deus.

A morte de Deus em Nietzsche, então, suprime a distância entre o ser humano e o sagrado, em outros termos, a fim de que restabeleça a unidade sobre a base de uma divinização do homem. “Nietzsche sacrifica um Deus objetivado, alienado, mas de nenhum modo um Deus que se reintegra a um centro humano” (MASSUH, 1985, p. 99, tradução nossa). Esse é o sentido do sacrifício de Deus: sua morte promete ao homem a conquista de uma nova dimensão de seu ser, sua dimensão divina. Nesse sentido, a morte de Deus alcança um sentido especificamente religioso, quer dizer que ela religa o divino ao homem. Aquele é uma criação deste.

Aqui há um ponto que deve ser ressaltado: Nietzsche representa o aprofundamento da noção moderna de sujeito. O filósofo alemão, na perspectiva de Massuh, não constitui uma ruptura com relação à tradição e, em especial, em relação à modernidade. Antes, ele apenas aprofunda os pressupostos da modernidade ao afirmar uma subjetividade que se constitui a si mesmo. Inclusive, para afirmar-se a si e sua liberdade, não pode reconhecer nenhum outro fundamento senão a si mesmo. Por isso, Deus tem de morrer para que o homem seja livre e assuma as rédeas de sua existência.

Na ótica de Massuh, a morte de Deus é condição de possibilidade para a emergência de uma concepção religiosa do homem. Nietzsche, por isso, é tomado como prolongador da filosofia moderna do sujeito. Ele estaria mais próximo de Descartes do que propriamente representaria uma ruptura com a tradição. As querelas de Nietzsche com Platão ou com Descartes nada mais seriam do que briga de família.

Qual o problema de se pensar a morte de Deus em Nietzsche na direção do humanismo ateu?

Na medida em que se interpreta a passagem nietzschiana da morte de Deus em consonância com o humanismo ateu, corre-se o risco de apresentar o ateísmo nietzschiano sem nenhuma novidade em relação às posturas anteriores, não se atentando às críticas que ele mesmo faz a esse ateísmo do século XIX. Afinal, o seu pensamento segue uma tradição filosófica. No fundo, estaria a reproduzir a mesma crítica já formulada pela esquerda hegeliana, cuja tese era reconhecer que o mundo das vivências do homem constituía o verdadeiro ponto de partida da religião. Nietzsche, então, seria nada mais do que continuador desse pensamento. Tanto é assim que afirma Massuh:

[...] não podemos separar o nome de Nietzsche dos outros dois grandes espíritos de seu tempo: Ludwig Feuerbach (1804-1872) e Karl Marx (1818-1883) [...]. Estes três autores representam o fenômeno espiritual mais decisivo do século XIX: a conversão do ateísmo naturalista do século XVIII em um ateísmo humanista ou humanismo radical (MASSUH, 1985, p. 77, tradução nossa).

Todavia, faz-se necessário duvidar dessas linhas interpretativas que tomam a filosofia de Nietzsche sem considerar sua especificidade. A fim de evitar essa redução de ideias, abordaremos o ateísmo alemão do século XIX, especialmente o de Ludwig Feuerbach, em vista de evidenciar a peculiaridade do ateísmo de Nietzsche. Quer dizer que, para ele, esse ateísmo nada mais é do que outro nome para Deus.

Em sua obra *A essência do cristianismo*, de 1841, Feuerbach apresenta a tese segundo a qual a teologia se reduz⁵ à antropologia. Isto é, tudo aquilo que parece ser divino nada mais é do que algo meramente humano. Em outros termos, a referida obra

⁵ Segundo Draiton Gonzaga de Souza (1994), o princípio explicativo do pensamento de Feuerbach pode ser denominado de *redução*, visto que este intuito redutor é expresso em suas obras: em *Preleções sobre a essência da religião*, fica claro por meio da expressão “nada mais é do que”. Tudo aquilo que parece ser divino nada mais é do que algo simplesmente humano”; já em **A essência do cristianismo** aquela intenção se manifesta pelos títulos das duas partes que a constituem: “primeira parte – *a essência verdadeira, isto é, antropológica da religião* e a segunda parte, cujo título é *a essência falsa, isto é, teológica da religião*” (SOUZA, 1994, p. 32-33, grifos do autor).

trata de demonstrar que a religião (o cristianismo) é a essência do homem, que a suposta unidade entre essência divina e humana é a unidade da essência humana consigo mesma, ou que a diferença entre a essência divina e a humana se dá apenas entre indivíduo e gênero. Afirma claramente Feuerbach:

A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus é o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa [...] Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor (FEUERBACH, 2009, p. 44, grifos do autor).

Todavia, essa consciência que o homem religioso possui de si, que a sua consciência de Deus é a que ele tem da sua própria essência não se manifesta diretamente. Para Feuerbach, é justamente essa falta de consciência imediata o que fundamenta a religião. Diz ele: “A religião é a essência infantil da humanidade; mas a criança vê a sua essência, o ser humano, fora de si – enquanto criança é o homem objeto para si como um outro homem” (FEUERBACH, 2009, p. 45). Quer dizer que, enquanto criança, o ser humano desloca primeiramente o seu ser para fora de si antes de encontrá-lo em si mesmo. No fundo, ele infantilmente esquece que o objeto religioso não é senão sua própria essência. Disso resulta que a crítica de Feuerbach à religião, a rigor, busca esclarecer e compreendê-la enquanto algo natural, como fato humano, totalmente humano e não na ilusão da teologia, isto é, um conjunto de proposições dogmáticas, ou história bíblica, ou especulação filosófico-teológica.

A essência do cristianismo, ao investigar sobre a religião em geral, ainda que tratando principalmente do cristianismo, apresenta a verdadeira essência da religião: que os predicados atribuídos a Deus são sempre humanos, portanto, não há diferença alguma entre o sujeito (Deus) e o predicado (o homem). Ao operar uma redução dos predicados divinos aos dos humanos, Feuerbach não os nega, mas apenas o seu sujeito ilusório. Segundo a análise de Gabriel Amengual (1980), Feuerbach não nega os predicados divinos porque estes gozam frente ao sujeito de autonomia e existência própria, ou seja, possuem valor e sentido em si mesmos e não por que são aplicados ao sujeito (AMENGUAL, 1980). Quer dizer que, no caso de Deus, os predicados não são divinos por se referirem a Deus, mas se atribuem a Deus porque *em si mesmos* são divinos. Portanto, considerar Deus como sujeito é a ilusão fundamental da religião. Essa

é a crítica estabelecida por Ludwig Feuerbach: não aplicar os predicados divinos ao verdadeiro sujeito (o gênero humano) e sim ao sujeito ilusório (Deus).

Desse modo, o que era Deus para a teologia clássica, em Feuerbach tornou-se “gênero humano”. Ele simplesmente mudou os atores, mas não o roteiro. Sendo assim, torna-se sensato problematizar o *status* de ateísmo atribuído a esse pensador, pois, em verdade, o divino ainda permanece em sua filosofia como objeto de sua fé, só que camuflado sob o aspecto de “gênero humano”⁶. O problema levantado por Nietzsche em relação a tal ateísmo é sua filiação ao que é criticado. Ele ainda representa a teologia insidiosa que marca a filosofia alemã. Uma vez que no lugar de Deus agora está o ser humano, os ateístas do século XIX não determinam uma ruptura com o pensamento metafísico; pelo contrário, representam apenas sua renovação. O fundamento em si permanece sem ser criticado, trocando-se apenas os personagens.

Ademais, para Moura (2005), situar Nietzsche em alguma tradição do ateísmo, como se ele estivesse pisando o mesmo solo que esses filósofos, configura-se uma leitura precipitada, pois acaba desconsiderando nuances do chamado “ateísmo” das luzes, bem como de elementos singulares ao pensamento nietzschiano. No entanto, devemos deixar claro que nesse contexto há, sim, uma crítica da filosofia em relação à religião. Essa crítica caracteriza-se, sobretudo, como um ataque à religião revelada que pressupunha a intervenção divina na história.

Sendo assim, qual a especificidade da morte de Deus em Nietzsche? Qual a concepção de “Deus” nessa frase?

1.4 O sentido da morte de Deus em Nietzsche

Anteriormente afirmamos que Nietzsche não compreende a morte de Deus como um discurso meramente ateu. Nesse momento apresentaremos o motivo pelo qual

⁶ Diga-se de passagem, a essência do homem, para Feuerbach, é a essência genérica. O indivíduo não tem sua essência em si, mas no gênero; o gênero é a essência do indivíduo. Sobre isso, suspeita Urbano Zilles: “não seria a essência do gênero humano também uma abstração? Não estaria o indivíduo projetando algo para fora de si?” (ZILLES, 1991, p. 114). Isso revela, para Zilles, o quanto Feuerbach não conseguiu libertar-se totalmente da metafísica teológica, pois em momento algum fundamenta a infinitude da essência humana, mas simplesmente a postula.

ele se distancia desse ponto de vista. No parágrafo 343 de *A gaia ciência*, fica explícita a recusa do filósofo quanto ao fato de ser caracterizado enquanto ateu. Assim, diz ele: “Quem somos nós, afinal? Quiséssemos simplesmente nos designar, com uma expressão mais velha, por ateu ou ímpio, ou ainda imoralista, não acreditaríamos nem de longe estar caracterizados com isso [...]” (GC, V, §346, p. 238-239).

Por que Nietzsche recusa a classificação de ateu? Estaria no sangue ser teísta, religioso? Nascido numa família cristã, Nietzsche cresceu cercado por pastores protestantes – seu pai era pastor –, respirando um ar de religiosidade devota. Nas palavras de uma estudiosa, “O Cristianismo foi o fundamento material e emocional familiar que preencheu sua infância com amor e segurança, um calor humano que ele nunca deixou de valorizar” (YOUNG, 2014, p. 6). Entretanto, na sua fase madura Nietzsche se mostra hostil ao cristianismo e sua moral de escravos.

A resposta àquela pergunta dependerá da caracterização do que se entende por Deus na expressão “morte de Deus”. Sendo assim, é plausível ter em mente que na história do pensamento ocidental Deus é considerado como um fundamento último, na medida em que simboliza um lugar (que no fundo é um não-lugar por se furtar à historicidade) capaz de descrever de modo adequado a estrutura da realidade. Ao fundar uma ordem estável e necessária, Deus, enquanto fundamento, alimenta a crença de que é possível alcançar algo que esteja “por detrás”, uma estrutura do ser que funciona como paradigma (PIRES, 2016b). Mas como essa noção de Deus aparece?

Nietzsche reconhece em seus escritos que essa concepção de Deus-fundamento ganha importância na medida em que torna a vida humana possível. Mas como isso se dá? A via pela qual será abordada essa temática passa pela relação que Nietzsche estabelece entre a noção de Deus-fundamento e a linguagem. Para início de conversa, o autor afirma, em *Crepúsculo dos ídolos*: “Receio que não nos livremos de Deus, pois ainda cremos na gramática” (CI, A “razão” na filosofia, §5, p. 28). A citação nietzschiana afirma um vínculo entre Deus e a linguagem. Sendo assim, como entender a relação entre Deus e a gramática?

No ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, escrito em 1873, Nietzsche nos oferece pistas para pensar a questão. Nesse texto em particular, ele passa a pensar a linguagem enquanto relação. Faz ver que nela se aloja a crença de que se podem apreender as coisas tal como são. Assim sendo, aborda o intelecto humano não

como um órgão voltado especificamente para o conhecimento. Para o filósofo alemão, o intelecto tem outra missão, a saber, servir a vida: “[o intelecto] foi concedido apenas como meio auxiliar aos mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres, para firmá-los um minuto na existência” (VM, §1, p. 45). O intelecto, enquanto instrumento fantástico de sobrevivência de uma espécie frágil, não tem como compromisso primeiro a verdade, nem se coloca com o pretexto de compreender melhor o mundo. O conhecimento aqui é apresentado como um mecanismo humano, cujo efeito mais geral consiste no disfarce e não nos conduz em parte alguma à verdade. Dito de outro modo, o conhecimento trabalha como instrumento de poder, isto é, o nosso aparato de conhecimento não é disposto para o “conhecimento em si”, mas é desenvolvido sob as condições de existência, na medida em que favorece a conservação e a expansão da vida. Conhecer, portanto, não significa explicar. Ele não tem por objetivo atingir uma verdade, mas assenhorar-se da realidade (esquematisar, impor ao caos regularidade e formas) a fim de tomá-la a seu serviço, suficiente à nossa necessidade prática.

Discorrendo sobre o que poderia ser o “estado de natureza”, Nietzsche começa a imaginar a existência dos homens antes da vida em comunidade; eles se achariam num mundo onde reinava a máxima “*bellum omnium contra omnes*” (“guerra de todos contra todos”). Como os animais, só se conheciam comparando-se uns aos outros; apreendiam tudo a respeito de si mesmos na relação entre sua força de ataque e defesa e a dos outros.

No entanto, a fim de superar aquela máxima da luta de todos contra todos e estabelecer uma vida em coletividade, os indivíduos mais fracos, os mais desafortunados, temendo não conseguir subsistir, perceberam ser necessário encontrar um meio para conservarem-se. O que eles fizeram? Para preservar e garantir sua existência, o indivíduo mais fraco lançou mão de um tratado de paz. Vale destacar que esse tratado, como aponta Pires (2016b), não corresponde a uma decisão meramente política (PIRES, 2016b, p. 10). Ele traz consigo implicações outras, como, por exemplo, o forjar da noção de verdade. Sobre isso, afirma Nietzsche em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*,

Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser ‘verdade’, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira (VM, §1, p. 46).

A partir desse momento é estabelecido um acordo com relação ao sentido das palavras. Dado o desejo do ser humano viver em sociedade, instaura-se a necessidade de um “tratado de paz” que nada mais é do que o acordo em torno de um parâmetro que unifique as diversas linguagens. Dito de outra maneira, para manter a vida em coletividade, impôs-se a todos os membros do grupo a obrigação de empregar as designações usuais, convencionalmente estabelecidas.

Desse modo, o mentiroso é aquele que não se submete ao que foi convencionalizado pelo grupo. Ele usa as designações válidas, as palavras, para fazer aparecer o não-efetivo como efetivo. Para usar um exemplo empregado por Nietzsche: digo que “sou rico”, quando, na verdade, para meu estado seria precisamente “pobre” a designação correta. Ao passo que ser verídico, consiste em conformar-se com a maioria, ao que foi acordado.

O problema, entretanto, é que com o passar do tempo pode o ser humano se esquecer de que aqui fora estabelecido um acordo. Ou seja, que a noção de verdade não passa de uma subordinação das diversas linguagens a uma só a fim de que se possa estabelecer certa harmonia tendo em vista a vida em sociedade. Para ser aceito pela coletividade, é mais seguro dizer a “verdade”. É porque o homem esquece essa obrigação que foi instituída socialmente que passa a acreditar inconscientemente que a linguagem é um espelho que reflete as coisas como elas realmente são “em si”, que imagina um instinto de verdade. Ou seja, acredita-se que o conhecimento é capaz de acessar uma realidade estável subjacente à mudança.

Consequentemente, já não se entende que a linguagem expressa o modo como nós nos relacionamos com as coisas. Assim, a verdade também não é mais apenas um mecanismo para a conservação da vida, mas passa a se configurar como espelho do real, ou seja, como adequação do intelecto à realidade. Nesse momento em que se estabelece uma designação uniformemente válida e obrigatória para as coisas, o mentiroso é compreendido como aquele que recusa a “realidade” petrificada nas palavras, rejeita a univocidade que lhe foi imposta. Rebelando-se contra o já estabelecido na estável ordem social, ele introduz o risco. Como Pilatos⁷, Nietzsche pergunta “O que é a verdade?”. Eis a resposta:

⁷ JO, 18, 38.

Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas (VM, §1, p. 48).

Na perspectiva nietzschiana, não existe instinto de conhecimento no sentido de uma inclinação natural para a verdade, de um amor à verdade. A verdade é, antes de tudo, um valor. Ou seja, ela não é tematizada propriamente no rol da epistemologia que teria por intenção estabelecer critérios de demarcação entre o conhecimento verdadeiro e o falso. A noção de verdade aqui, para além da teoria do conhecimento, se articula com o âmbito político-social-moral (MACHADO, 1999). Em outras palavras, o que se chama verdade é uma obrigação que a sociedade impõe como condição de sua própria existência: uma obrigação moral de mentir segundo uma convenção estabelecida.

Indissociável da linguagem, ela auxilia para a manutenção da vida gregária, da coexistência pacífica entre os homens. Isso significa dizer que o homem não ama necessariamente a verdade: deseja suas consequências favoráveis. O homem também não odeia a mentira. Não suporta os prejuízos por ela provocados. Instituída por convenção, não diz respeito às próprias coisas, mas à relação que os homens estabelecem com elas. Mas como essas observações de Nietzsche se relacionam com nossa problemática levantada anteriormente: como a noção de Deus-fundamento aparece?

Nietzsche compreende as categorias filosóficas como meros hábitos gramaticais. Foi a crença na gramática que consolidou a crença na relação de causa e efeito. Daí também sua crítica ao *cogito* cartesiano, que segundo Nietzsche é resultado de um velho hábito gramatical de atribuir um ator a toda ação. É a partir desse hábito que se chega à ideia de sujeito, de vontade, de eu, de Deus. Na medida em que Nietzsche toma a linguagem como retórica, para ele não há uma adequação da realidade, pois o mundo é um constante devir. Quando a linguagem se esquece disso, ela paralisa o devir, se compreende como expressão adequada da realidade e não como meios utilizáveis para significar o vir-a-ser (MOURA, 2005).

Se assim entendemos o nascimento da linguagem, entendemos nesse mesmo ato o nascimento da noção de Deus-fundamento, pois foi justamente o entendimento de

que na realidade subjaz certa estabilidade em meio à mudança que viabilizou a vida em sociedade. Ademais, foi também essa crença que tornou possível o desenvolvimento científico, o controle dos instintos para que se pudesse organizar uma civilização (PIRES, 2016b). Portanto, é nesse universo de discurso que há de se considerar a noção de Deus-fundamento importante para garantir a vida.

Ainda que por outros caminhos, Heidegger trilha por sendas muito próximas a Nietzsche. A respeito da noção de Deus na filosofia, vejamos como ele tematiza:

O Deus entra na filosofia pela de-cisão, que nós primeiro pensamos como o átrio em que se manifesta a diferença entre ser e ente. A diferença constitui o traçado básico no edifício da essência da metafísica. A de-cisão dá como resultado e oferece o ser enquanto fundamento a-dutor e pro-dutor, fundamento que necessita, ele próprio, a partir do que ele fundamenta, a fundamentação que lhe é adequada, quer dizer, a causação pela coisa (causa) mais originária (Ur-sache). Esta é a causa como *causa sui*. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia (HEIDEGGER, 1971, p. 99).

Dito de outra forma, Deus é uma palavra que concentra em si uma gama de conceitos metafísicos tradicionais. Na busca pela causa do ser, a concepção de Deus é vislumbrada como causa primeira, fundamento do ser, justamente para não se regredir *ad infinitum*. Nessa perspectiva, Deus é aquele que assegura ao devir uma estrutura que fornece sentido a uma pluralidade de elementos caóticos. O problema não está em conceber um sentido, mas em pensar que esse sentido se constitui como um *em si*.

Com efeito, a raiz metafísica do conhecer como necessidade de segurança leva o homem a conceber Deus como último horizonte de segurança e de verdade absoluta, e a dimensão metafísica da fé como busca de uma segurança última (PENZO; GIBELLINI, 1998). Quer dizer que além de representar o princípio estruturador do devir no plano teórico, Deus aparece também como sentido existencial para as ações humanas. O conceito de Deus, portanto, justifica o devir teórica e praticamente.

Posto isso, queremos destacar que essa caracterização de Deus não o vê como apenas uma entidade religiosa que se mantém exclusivamente no âmbito de realização de nossas crenças. Segundo Heidegger, “a este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste deus, tocar música e dançar” (HEIDEGGER, 1971, p. 99). No interior do pensamento metafísico-cristão, a noção de Deus é compreendida como um fundamento ontológico, assegurando o ente enquanto um ente criado. Ele entra na

filosofia, portanto, como uma exigência lógica do pensamento que almeja um fundamento absoluto para saciar um longo desejo que é necessário ao homem para viver com uma consciência de segurança.

Mas Deus morreu. Quer dizer que aquelas estruturas de pensamento e de linguagem entraram em colapso. Chegaram ao fim certa visão do universo e uma maneira de organizar a vida. Por isso, o acontecimento da morte de Deus é vivenciado e experimentado pelo homem ocidental como uma sensação de desespero, visto que ele marca o fim de uma estrutura sólida de caráter metafísico-existencial (CABRAL, 2014) dessa exigência de segurança para viver a vida. No aforismo 125, a gravidade da morte de Deus que provocou essa atmosfera sombria é ilustrada através das perguntas levantadas pelo homem desvairado:

Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? (GC, III, §125, p. 147-148).

No limite, a morte de Deus em Nietzsche coloca em questão esse sentido de divino enquanto uma ideia reguladora de fundamentação absoluta. É essa a compreensão de divino que quer descrever os funerais. Dito de outro modo, o anúncio da morte de Deus em Nietzsche intenciona indicar que quem morreu não foi o Deus divino, mas sim o Deus da onto-teologia, isto é, “o deus da metafísica e, também, o da teologia, na medida em que a teologia repousa sobre a metafísica da causa primeira, do ser necessário, do primeiro motor, concebido como a origem dos valores e como o bem absoluto” (RICOUER, 1978, p. 372). Ou seja, o Deus que morre é Aquele apreendido graças aos conceitos, que, segundo Nietzsche, seriam apenas teias que envolvem a face de Deus.

Por essa razão, em *O Anticristo*, Nietzsche define o Deus da metafísica como “Deus-aranha” (AC, §18, p. 23). Quer dizer que o sagrado ou o divino para o filósofo é aquilo que está essencialmente para além de todas as agarras do conhecer. De acordo com Giorgio Penzo (1998), a realidade do divino na filosofia nietzschiana é tematizada num horizonte problemático, marcado pela insegurança e pelo risco.

A morte de Deus por essa perspectiva assinala que “não há um fundamento definitivo, e nada mais” (VATTIMO, 2004, p. 9). Quer dizer que para compreender a amplitude desse anúncio não se pode interpretá-lo como declaração de ateísmo. Ao anunciar que Deus está morto, Nietzsche afirma a impossibilidade de se alcançar qualquer fundamento último e definitivo, quebrando a marteladas a ideia de que o ser possui uma estrutura acessível à razão e, com efeito, da possibilidade de fundamentações últimas. Em resumo, a morte de Deus é entendida enquanto a experiência da decadência de tudo que se quis ou queira se portar como fundamento último, isto é, de qualquer estrutura absoluta da realidade.

Neste sentido, argumenta Vattimo, a morte de Deus (bem como o fim da metafísica) é um acontecimento que consiste em promover uma mudança na vida daqueles que recebem o seu anúncio (VATTIMO, 2004). Que tipo de mudança é essa?

Com a morte de Deus, isto é, com o fim da visão do ser como uma estrutura objetiva, sobra-nos a contingência e historicidade do nosso existir. Em termos filosóficos e hermenêuticos, Vattimo sustenta que a partir de agora o ser só pode ser pensado como um evento, assim como a verdade não mais pode ser o reflexo de uma estrutura eterna do real e sim como uma mensagem histórica que devemos ouvir e à qual somos chamados a dar uma resposta. Com outras palavras, mediante o anúncio da morte de Deus, Nietzsche contribui de maneira decisiva para o surgimento e o desenvolvimento daquilo que Vattimo denominou de “ontologia hermenêutica contemporânea” (VATTIMO, 2010, p. 134), isto é, a tendência filosófica que assume como tema central o fenômeno da interpretação. Esta torna o traço essencial da existência humana a base para realizar a crítica da metafísica tradicional.

Uma vez entendendo a morte de Deus como o fim de um fundamento último e não enquanto uma metafísica ateísta, Vattimo mostra como as metanarrativas que pautavam a mera exclusão da religião também perdem seu poder de legitimação. Reconhecendo-se que não há fundamentos últimos, também não há mais razões suficientemente legítimas para ser ateu. Logo, uma das principais consequências, segundo Vattimo, da morte de Deus foi justamente tornar possível um terreno propício para uma possibilidade renovada da experiência religiosa.

Todavia, a questão para Nietzsche no que diz respeito à noção de Deus não gira simplesmente em torno dos argumentos lógicos favoráveis ou contrários a essa hipótese.

Embora essa temática, principalmente na vertente do empirismo, tenha se tornado e ainda hoje seja objeto de debate, nesse caso, ao que parece, Nietzsche não está muito interessado. Antes, Nietzsche busca compreender a noção de Deus não em termos meramente psicológicos, mas no seu impacto na crítica da civilização (RICOUER, 1978).

Em outros termos, ele (e outros autores do século XIX, tais como Freud) percebe que a noção de Deus não é apenas um problema abstruso, objeto de consideração de filósofos e teólogos. Ele a vê como uma crítica da cultura, uma vez que da ideia de Deus reverberam noções morais, visões de mundo, interpretações sobre a vida e a história. Em suma, o conceito de Deus se mostra como fundamento de uma visão de civilização e cultura.

Nesse sentido, quando Nietzsche desfere suas críticas a Deus, ele tem clareza de que não se trata apenas de um conceito lógico restrito. Antes, ele abala o fundamento mesmo de toda uma tradição que se construiu com base nessa noção, mesmo que nem sempre ela tenha atendido pelo nome de Deus (no sentido de que outras noções assumem características de Deus, ainda que seja sujeito, consciência, etc). Quer dizer que,

Enquanto as sandálias de Deus forem calçadas pela Razão, arte, cultura, *Geist*, imaginação, nação, humanidade, Estado, povo, sociedade, moral ou algum outro enganoso substituto, o Ser Supremo não está exatamente morto. Pode estar mortalmente doente, mas delegou suas questões a este ou àquele emissário, tendo cada um deles como parte de sua missão convencer homens e mulheres de que não há motivo de alarme, de que os negócios continuarão sendo conduzidos como sempre, apesar da ausência do proprietário, e de que o diretor em função é perfeitamente capaz de atender a todas as necessidades (EAGLETON, 2016, p. 141).

Segundo Nietzsche, Deus é o termo que concentra em si uma diversidade de conceitos metafísicos tradicionais: “todos os valores mais altos são de primeira ordem, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito” são tomados pelo “estupendo conceito de ‘Deus’” (CI, A “razão” na filosofia, §4, p. 27). Vale dizer que ele mesmo era o signo conceitual para se pensar o absoluto como aquela instância “em si” estruturadora e normatizadora de ações e pensamentos.

Mais ainda. Segundo Rubem Alves (1988), Nietzsche, com sua visão de profeta, compreendeu que a história da civilização ocidental estava marcada por uma estrutura de repressão legitimada pela religião. Em suas palavras, afirma o teólogo:

Em nome de Deus nega-se um corpo; o ideal cristão é o ascetismo. Em nome de Deus nega-se a vontade, a espontaneidade; o ideal cristão é a obediência, o camelo que aceita todas as cargas sem reclamar. Em nome de Deus nega-se o tempo, porque o seu mundo é o mundo da eternidade. Em nome de Deus nega-se a liberdade ao homem para criar um futuro novo, porque todos os valores já haviam sido codificados no passado (ALVES, 1988, p. 78).

Assim, o nome Deus deixa entrever uma estrutura de repressão. Consequentemente, a sua morte marca o fim dessa atmosfera violenta. Por essa razão, de acordo com Rubem Alves (1998), a proclamação da morte de Deus para Nietzsche soa como uma “boa nova”, pois ela significa permissão para a vida, para o mundo. Diante dessa notícia, afirma Nietzsche, “nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre” (GC, V, §343, p. 234).

Desse modo, associar o nome de Nietzsche ao ateísmo no sentido estrito da palavra é uma consideração inapropriada, revelando-se ainda uma leitura apressada de sua obra. Ademais, a qualificação de ateísmo não cabe a Nietzsche porque o sentido tradicional do termo “ateísmo” faz com que o a-teu esteja ainda em relação a Deus, embora pretenda negá-lo. Negar esse Deus pode ser apenas mais um modo de mantê-Lo vivo. Noutras palavras, “Deus encontra em verdade um refúgio em meio à descrença dos homens porque a descrença não pode de maneira alguma prescindir dele em sua estruturação” (CASANOVA, 2003, p. 340).

Assim, a rejeição nietzschiana à qualificação de ateu possibilita esclarecer o que está também sendo entendido por tal conceito. Ele nega a alcunha de ateísmo no sentido estrito do termo. Sua filosofia não se restringe apenas em negar a Deus, como se esse devesse ser *erradicado* do nosso meio. Como o próprio Nietzsche atesta:

sim, não devemos inclusive rejeitar a perspectiva de que a vitória total e definitiva do ateísmo possa livrar a humanidade desse sentimento de estar em dívida com seu começo, sua *causa prima* [causa primeira]. O ateísmo e uma espécie de *segunda inocência* são indispensáveis (VM, II, §20, p. 79, grifos do autor).

Ora, o que realmente importa ressaltar nessa citação é que o ateísmo nietzschiano está para além do ateísmo teórico, tradicional. Ao registrar que Deus está morto, Nietzsche “limita-se a constatar a ausência do divino na cultura do seu tempo, acusando, pelo contrário, por essa ausência e morte o pensamento metafísico”⁸ (PENZO; GIBELLINI, 1998, p. 32).

Para demarcar ainda mais o sentido do ateísmo nietzschiano e ressaltar sua distância em face dos seus congêneres tradicionais, faz-se necessário voltar ao fragmento 125 e ressaltar qual o público que precisa ser informado de que Deus está morto.

1.5 Os ouvintes da morte de Deus

No aforismo já citado, o homem louco não anuncia a morte de Deus a uma plateia de fiéis ou de deístas. Ao contrário, esse anúncio é feito àqueles que não acreditam em Deus:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: "Procuro Deus! Procuro Deus!""? - *E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus*, ele despertou com isso uma grande gargalhada (GC, III, §125, p. 147, grifos nossos).

Num primeiro instante parece insensatez anunciar a morte de Deus justamente àqueles que já se assumiram não acreditar em Deus. Por que, segundo a filosofia nietzschiana, os ateus ainda careceriam de escutar que Deus morreu? Enfim, qual o significado de anunciar que Deus está morto justamente àqueles que se mostram enquanto descrentes do divino?

Parece não ter sentido nenhum a proclamação dessa mensagem. Tanto é verdade que quando os que não acreditam em Deus escutam a notícia do insano, eles se comportam de maneira a ridicularizar e a banalizar o que este lhes fala. Na medida em que não levam a sério aquela proclamação, os homens da praça simplificam

⁸ Esta ideia será desenvolvida mais adiante, ao considerarmos o estudioso de Nietzsche Gianni Vattimo.

demasiadamente as consequências da morte de Deus, já que para eles tal acontecimento não passa de um “problema” meramente lógico e que deve ser resolvido mediante o processo de iluminação da razão (ONATE, 2003). Encarado dessa forma, a morte de Deus não expressa nenhum problema real, visto que no lugar de um referencial que se mostrou ineficiente – no caso Deus, depositar-se-á outro (Razão) mais eficaz e tudo voltará ao normal. Por esse motivo, não há por que os ateus temerem, nem se assustarem mediante a mensagem do óbito de Deus. Pelo contrário, após a proclamação do deicídio, caem em gargalhadas, ironizando justamente os efeitos que esse acontecimento provocaria. O riso irônico, desse modo, sinaliza ainda a manutenção da fé de que novos paradigmas serão instalados e lhes darão maiores estabilidade e conforto que o anterior.

Considerando, então, o público a quem o homem louco se dirigiu para fazer o seu anúncio de que “Deus está morto”, pode-se dizer que essa situação é útil também para definir quem é o interlocutor de Nietzsche. Sabendo-se que para ele o filósofo é por necessidade um homem inatual, ou seja, que se encontra em contradição com o seu hoje, que tem como sua tarefa ser a má consciência do seu tempo (NIETZSCHE, 2005, Nós eruditos, §212, p. 106), então, o seu interlocutor deve ser procurado, nesse caso, no próprio ateísmo filosófico do século XIX alemão.

Quer dizer que assim como os homens da praça, aqueles que já não acreditam no divino, também Feuerbach, crítico da religião, ainda precisa escutar a notícia de que Deus está morto. Essa necessidade corrobora a descrição de Nietzsche sobre o acontecimento da morte de Deus como demasiadamente grande e, por conseguinte, se encontra à margem da compreensão da maioria, revelando-se não ter chegado ainda aos ouvidos dos homens.

A grandiosidade dessa notícia que está a caminho implica em afirmar o quanto o ateísmo nietzschiano é novo e, por isso mesmo, encontra-se distante em relação àquele do século XIX. Este ainda não nutriu um olhar forte e refinado o bastante para perceber tal espetáculo. Abrir mão da promessa do infinito reparador em troca da autonomia do finito constitui uma atitude arriscada e ainda não se está apto para assumi-la. Também não será qualquer um que alcançará esse feito.

O parágrafo 343 da *A gaia ciência* deixa claro que os efeitos da morte de Deus não se configuram de modo algum tristeza, nem implicam num horizonte sombrio para

os filósofos e “espíritos livres”. Ao contrário do povo, da grande maioria que se encontrava na praça, acostumados a se deixarem guiar por uma metafísica de bem e mal, o pequeno grupo, constituído por filósofos e “espíritos livres”, se sente como iluminado por um novo tempo, repleto de expectativas ante a notícia de que “o velho Deus morreu” (GC, III, §125, p. 234).

Para se tornar sensível realmente ao dito “Deus morreu” é preciso se desfazer dos hábitos antigos e não tomar esse episódio como um problema lógico e, por isso, fácil de ser resolvido. Fácil porque, como vimos, diante de um fundamento que se mostrou ineficiente no atendimento das demandas que lhe eram feitas, outro modelo mais eficaz deveria ser colocado em seu lugar para que tudo voltasse aos trilhos da tranquilidade. Mais do que substituir uma peça por outra, o anúncio da morte de Deus se coloca como um acontecimento radical, isto é, que vem denunciar todo mecanismo utilizado pelos homens da praça, capaz de ocupar o lugar em que Deus estava.

O discurso do homem louco que afirma precisamente “Deus morreu” nada tem de comum com a perspectiva daqueles que se encontravam ao seu redor, os que “não creem em Deus”, pois como vimos, a descrença não pode de maneira alguma prescindir de Deus em sua estruturação. Pelo contrário, ela serve de refúgio para Deus. Mais do que promover uma mera substituição entre o homem e Deus, o anúncio da morte de Deus se torna crítico da estrutura de pensamento metafísico. Ele se porta como uma dinamite que quer implodir essa estrutura de pensamento que, na perspectiva de Nietzsche, é niilista. Não se trata de fazer o ser humano ocupar o lugar vazio de Deus, mas de colocar esse lugar mesmo em questão.

Nesse momento, trata-se, sobretudo, de pôr mais em relevo a questão implícita na exposição da morte de Deus em Nietzsche. Seria ela a expressão final da história da metafísica e se inscreveria, portanto, no interior dessa história? Nesse caso, a filosofia de Nietzsche não representaria nenhuma ruptura com um passado que ela apenas levaria ao seu limite e terminaria. Ou será o filósofo da morte de Deus um iniciador, um precursor de uma nova época do mundo, de um pensamento novo?

Ora, considerar Nietzsche de mãos dadas com a filosofia precedente significa ignorar o seu projeto de tresvaloração⁹ que coloca em questão a pretensão da

⁹ “Tresvaloração dos valores”, termo ora adotado, está em conformidade com a tradução realizada por Paulo César de Souza para *Umwertung der Werte*. O substantivo *Umwertung* corresponde ao verbo

consciência de determinar a vontade e os instintos. Assim, a crítica de Nietzsche à tradição filosófica insere-se no âmbito de sua crítica à razão ocidental, remontando à Grécia Antiga, mais precisamente na figura de Sócrates. Foi com este que a razão se tornou hegemônica, tirana; foi percebida como salvadora (CI, O problema de Sócrates, §10, p. 21).

Todavia, para Nietzsche, a crença na racionalidade a todo custo, enquanto domínio da realidade, implica numa falsificação do mundo da vida imediata, das pulsões, no ódio do vir-a-ser, na alternância entre dor e prazer, nascimento e morte, sofrimento e alegria. A fé na razão é, para Nietzsche, a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos que foram alvo de rejeição, pois mostram a multiplicidade e a mudança. Esta não é considerada, ou melhor, é aparência, engano, impedimento para perceber o *verdadeiro* mundo.

A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à “virtude”, à “saúde”, à felicidade... *Ter* de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, a felicidade é igual a instinto (CI, O problema de Sócrates, §10, p. 22, grifos do autor).

Dessa forma, não podemos esquecer que Nietzsche apresenta sua crítica a uma confiança cega na razão em sua capacidade de nos conduzir e de nos permitir acessar territórios como “justo”, “bem”, “belo”.

Por conseguinte, a noção clássica de razão, mas também de sujeito, consciência e as demais construções intelectuais não são compreendidas, no contexto da filosofia nietzschiana, enquanto expressão de uma realidade, de uma verdade, mas legitimam-se como construções históricas, isto é, como facilitação para a conservação do homem, como vontade de poder. Conhecer é dominar alguma coisa e não constatar que algo seja verdadeiro. São conhecidas as expressões dessa necessidade fisiológica: “o ser é, o não

umwerten. *Wertem* significa avaliar, valorar enquanto que o prefixo *um* indica movimento circular, retorno, queda ou mudança. A justificativa dessa tradução encontra-se na obra *Ecce Homo*, também traduzida pelo autor. Já na coleção “Os Pensadores”, encontra-se o termo “transvaloração”. Neste caso, Rubens Rodrigues Torres Filho traduz *Umwertung* como um “movimento para além ou através de”. Segundo Paulo César, há outras traduções: “*transmutation des valeurs*” (Deleuze), “*inversion des valeurs*” (Jean-Claude Hémerly), “*transvaloración de los valores*” (Andrés Sánchez Pascual) e “*revaluation of values*” (Walter Kaufmann). De acordo com Paulo César de Souza, todas essas traduções são justificáveis, em maior ou menor grau.

ser não é”, “o ser é uno, eterno e imutável”, há “mundo inteligível”, o fundamento é “motor imóvel”, a “causa primeira”, uma “causa sui”. Nesses casos, escolhidos pelo impacto que produziram na tradição, o que permanece uno, eterno e imutável é o que nos impede de sucumbir ao movimento constante.

No fundo do problema reside a questão da negação do caráter frutivo, factual e efêmero do mundo. Pode-se compreender que o homem, incapaz de lidar com sua condição mortal e com a diversidade do mundo, entrega-se ao ignoto, ao medo e procura nas categorias fortes dos pensamentos metafísico e religioso um mecanismo capaz de oferecer um sentido ao sofrimento e de neutralizar a sua finitude.

É justamente essa necessidade de criar estruturas asseguradoras da existência, capazes de transcender a provisoriedade inerente à condição humana, que faz Nietzsche decididamente colocar em discussão a totalidade da religião dominante no Ocidente. Essa religião em que a ideia de felicidade para todos, em uma dimensão ultraterrena, tem um papel demasiadamente importante reafirma uma experiência religiosa ainda marcada pelo signo do niilismo (RIBEIRO; DINIZ, 2011).

Assim, antes de acusarmos a filosofia de Nietzsche como continuadora daquela que a precedeu, colocando-a de mãos dadas com o *cogito* cartesiano (como o faz Heidegger, por exemplo), é necessário primeiro tomar conta de como ele, em seus escritos, coloca em questão a noção clássica de razão, considerando-a como uma ficção que se desconhece como tal. O desafio que a filosofia nietzschiana nos impõe é o de imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma liberdade da vontade em que o espírito se desprende de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência.

E, para que não reste dúvida quanto ao *que* desprezo, a *quem* desprezo: é o homem de hoje, o homem do qual sou fatalmente contemporâneo. O homem de hoje – eu sufoco com a sua respiração impura... Em relação ao passado eu sou, como todo homem do conhecimento, de uma grande tolerância, isto é, *magnânimo* [...] Mas meu sentimento se altera, rompe-se, tão logo entro na época moderna, na *nossa* época (AC, §38, p. 44, grifos do autor).

Por que Nietzsche se volta contra seus contemporâneos? No fundo, segundo ele, o pensamento filosófico de seu tempo possui “sangue de teólogos nas veias” (AC, §8, p. 14). O que isso quer dizer? Significa assegurar que a filosofia, mesmo aquela

dirigida contra a religião até então, se encontra num contínuo êxito de reprodução metafísica. Ou seja, a crítica ainda permanece a serviço da fé, de um ideal, cujo valor não é problematizado. A filosofia, enquanto corrompida por sangue de teólogos, sinaliza a presença do próprio cristianismo mesmo onde este não se reveste mais de sua forma dogmática (MOURA, 2005). E, segundo Nietzsche,

Esse envenenamento vai muito mais longe do que se pensa: reencontrei o instinto de arrogância dos teólogos onde quer que hoje alguém se ache “idealista” – onde, em virtude de uma origem mais elevada, arrogue-se o direito de olhar para a realidade de modo alheio e superior... (AC, §8, p. 15).

É com esse espírito que Nietzsche acusa ser a própria idade moderna bombeada por esse tipo sanguíneo, pois apesar das críticas que compõem o cenário moderno, estas só se preocupam com a fundamentação dos valores morais, ao invés de colocar sob suspeita o próprio valor desses valores que, nesse contexto, ainda servem de meta para a existência. Ora, não basta deslocar o fundamento dos valores de Deus para o homem para efetivar uma crítica dos valores, como pensaram os filósofos modernos. Um exemplo disso é a crença na ideia de progresso.

O horizonte do século XIX também ficou marcado pelo avanço das ciências naturais como a física, a química e a biologia. Tal crença trouxe consigo a fé no ideal do progresso, isto é, acreditava-se que a humanidade caminhava rumo a um desenvolvimento para o melhor ou mais forte. Com a noção de progresso, é explicitada a ideia de que aquilo que vem depois é necessariamente melhor do que aquilo que passou. Em outras palavras, acredita-se que “o futuro conferirá aos fatos do presente um direito histórico, uma justificação histórica” (MOURA, 2005, p. 161-162). O progresso, enquanto uma ideia plantada no futuro acaba sendo o ponto final de conformação da multiplicidade da vida, uma espécie de tentativa de explicação para todas as coisas. Ora, exatamente esse discurso final acerca do todo é que torna a ideia de progresso vazio, pois seu valor consiste em realizar condições em que seja sempre possível um novo progresso.

Para Nietzsche, a crença de que o presente só pode ser legitimado pelo futuro é uma “evidência”, cujo valor não foi colocado em questão, sendo considerado simplesmente como *a priori*, um valor dado, digno de ser obedecido, sem sequer uma avaliação. Não obstante esse otimismo, Nietzsche se coloca: “A última coisa que *eu* prometeria seria ‘melhorar’ a humanidade. Eu não construo novos ídolos; os velhos que

aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minhas palavras para ‘ideais’) – isto sim é meu ofício” (EH, Prólogo, §2, p. 15, grifos do autor).

Para o filósofo, a ideia de “progresso” enquanto um novo ideal a ser alcançado, uma nova meta para a existência, explicita uma determinada concepção de verdade que no seu íntimo é castradora da multiplicidade do real e, por conseguinte, acabou produzindo uma nova fé que do além justificaria a realidade imanente. Por isso que enquanto o século XIX vê com otimismo a ideia de progresso, a filosofia nietzschiana, entretanto, considera-a um valor do qual a filosofia deve se libertar fundamentalmente dessa vontade de crer que preside certas concepções do que venha a ser a verdade.

Por estar presa à exigência de um ideal para a vida, a modernidade é descrita por Nietzsche como enferma (AC, §1, p. 10); além disso, sinaliza também a vitória dos sacerdotes até mesmo na filosofia: “E o sacerdote *dominou* até agora! Ele *determinou* os conceitos de “verdadeiro” e “não verdadeiro”!...” (AC, §12, p. 18, grifos do autor). Intimamente ligado à sua época, o filósofo lança sua crítica de forma radical ao mundo em que vive, não deixando escapar nem mesmo seus conterrâneos, ao afirmar que entre os alemães encontra-se também a filosofia corrompida pelo sangue dos teólogos (AC, §10, p. 16).

Nesse sentido, Nietzsche declara guerra contra os teólogos do positivismo e do socialismo que com seus ideais ensinam aos homens um mundo além, que falam de vida verdadeira e plena como se esta na qual se vive fosse falsa e vazia. Noutras palavras, a despeito da interpretação orgulhosa dos homens modernos que consideraram a modernidade uma ruptura com o mundo dos antigos, ela é vista por Nietzsche mais como continuação de uma história que perdura e até declina. Nessa perspectiva, escreve Di Matteo, a modernidade é

percebida como uma história de um niilismo que se radicaliza ao nos descrever o processo evolutivo pelo qual o animal humano se torna gradativamente um animal que pode fazer promessas, um ser de consciência moral, um animal doente pelo surgimento da consciência de culpa, um animal culpado e ressentido por um ideal ascético culpabilizador e negador da vida (DI MATTEO, 2010, p. 121-122).

Do que foi exposto até o momento é possível destacar duas perspectivas. De um lado, há autores que enfatizam o ateísmo de Nietzsche como extensão da filosofia precedente, a filosofia do sujeito. Nesse sentido, ele seria mera extensão da tradição filosófica. O pensamento de Nietzsche não implicaria, segundo essa ótica, em nenhuma

novidade; ele apenas acentua o que já vinha sendo colocado. Heidegger se destaca nessa vertente que busca mostrar como Nietzsche é uma extensão da filosofia do *cogito* de Descartes levada às últimas consequências.

Por outro lado, há autores que enfatizam a ruptura de Nietzsche em relação ao ateísmo anterior a ele. Sendo assim, ele não é o cume da tradição filosófica anterior, mas justamente o ponto de inflexão. Nesse caso, percebe-se que a afirmação da morte de Deus não é sinônimo de negação pura e simples da religião. Antes, o anúncio traz novidades a serem consideradas. Não pode ser assumido como puro e simples rechaço da religião. Tampouco trata de uma postura que visa demonstrar ou não a existência de Deus. Sua abordagem acerca dessa temática não se realiza seguindo a tradição do empirismo britânico ou do positivismo francês.

Assim, o anúncio da morte de Deus se coloca como se nos liberasse novamente o horizonte para pensar as coisas, os conceitos, as noções desde sua base. Vale dizer que a crítica da religião empreendida por Nietzsche opera segundo uma espécie de interpretação filológica e genealógica. Para Ricoeur, onde essa ideia se inspira, o procedimento de Nietzsche é “uma filologia na medida em que o texto de nossa consciência pode ser comparado a um palimpsesto sob a superfície do qual está escrito outro texto. Decifrar esse texto é a tarefa dessa exegese especial” (RICOEUR, 1978, p. 370). Ao mesmo tempo, diz ele, essa interpretação também é uma genealogia “porque a distorção do texto procede de um conflito de forças, de pulsões e de contrapulsões, cuja origem deve ser desocultada” (RICOEUR, 1978, p. 370). O método genealógico aqui não aponta para etapas históricas, não trata de uma origem temporal, mas, antes, conduz a um lugar virtual, a um lugar vazio de onde brotam os valores éticos e religiosos.

Esse “lugar” contra o qual Nietzsche dispara seus golpes de martelo é conhecido como ideal, sendo superior à vontade mundana. Mas tal “lugar” é “nada”. Revelar essa origem ideal como nada é a tarefa do método filológico e genealógico. Posto isso, fica claro que o Deus morto que foi anunciado é esse ideal que a metafísica tradicional qualificou como o inteligível, como o bem absoluto, como a origem transcendente e invisível dos valores.

A consequência da morte de Deus é, portanto, a desvalorização de todos os valores, avaliações e ideais supremos que legitimavam a vida do homem ocidental. Noutras palavras, a morte de Deus manifesta o advento do “nihilismo europeu”. Se a “morte de Deus” expressa a ruína dos valores absolutos, significa dizer que “Deus” está

associado aos valores em sua essência, o seu ser “em si”, na sua objetividade. Isto quer dizer que no horizonte niilista os valores não são concebidos mais como dados transcendententes; enfim, não existe nenhuma qualidade absoluta nas coisas, não existe a “coisa em si”, um “sentido em si”.

Uma vez que a morte de Deus evidencia o fundo abissal desses valores, quais as consequências dessa descoberta?

1.6 A consequência da morte de Deus

Na medida em que a história da metafísica concebeu e defendeu os valores como supremos, cujo fundamento é nada, ela se deixou guiar pelo niilismo, o mais inquietante de todos os hóspedes. “Que significa niilismo? – Que *os valores supremos desvalorizem-se*. Falta o fim; falta a resposta ao ‘Por quê?’ (FP, VI, §5 [71], p. 178, grifos do autor).

Nesse fragmento o sentido de niilismo é colocado em questão: “Que significa niilismo?”. A resposta também se dá de forma imediata: “Que os valores supremos desvalorizem-se”. Tal resposta expressa de forma nítida o processo que constitui o niilismo nietzschiano, a saber, o da desvalorização, do tornar-se sem valor dos valores supremos (HEIDEGGER, 2007). Estes são destituídos de valor, se tornam nulos, perdem suas forças legitimadoras de sentido. Quer dizer que no horizonte do pensamento nietzschiano, o niilismo significa a experiência da decadência¹⁰ dos valores supremos da tradição cultural ocidental, como a Verdade, o Bem, o Ser e o princípio primeiro que é Deus, que na era antiga e medieval, e até mesmo nos primeiros séculos da era moderna, constituíam pontos de referência essenciais e de sentido para a vida humana.

¹⁰ Estudar o niilismo numa perspectiva de desencantamento dos valores supremos, tal como Nietzsche o pensou, nos faz refletir imediatamente sobre a relevância de se ler hoje esse filósofo, como brilhantemente já perguntara Gérard Lebrun (1963) em seu texto: Por que ler Nietzsche, hoje? (LEBRUN, 1963, p. 32-40). O que nos parece, não se trata de promover o ceticismo, tampouco semear um desespero por conta da desconfiança acerca da Verdade, do Belo, do Bem. Mas ler Nietzsche atualmente significa justamente se encharcar de uma sutileza, cujo exercício do questionar logo considera irrisória as convicções que satisfazem as ideologias correntes. Que seja profícua essa leitura!

Dito de outra maneira, quando Nietzsche anuncia, de modo inesperado, a morte de Deus, ele não faz mais do que trazer à plena luz o nada latente e dissimulado na avaliação metafísico-cristã.

O niilismo é a alma da metafísica, na medida em que a metafísica afirma um ideal e uma origem sobrenatural que outra coisa não exprime senão o desprezo pela vida, a calúnia da terra, o ódio ao vigor dos instintos, o ressentimento dos fracos relativamente aos fortes (RICOEUR, 1978, p. 370).

Portanto, se com a morte de Deus o chamado mundo verdadeiro foi abolido, então só restou o mundo das interpretações, o que só é cabível em regime de niilismo, cujo fenômeno implica na derrocada dos valores absolutos, como a noção clássica de verdade. Cabe ressaltar que resta apenas o mundo das interpretações e não o da aparência porque essa alcunha já é uma maneira pela qual o mundo dos “fenômenos” é sentido como real. Porém, tal “realidade” não se encontra aí, como se esta já se fizesse presente, quando na verdade há uma “criação”, isto é, imposição do nosso ponto de vista à realidade.

A desvalorização dos valores – o niilismo como irrupção da morte de Deus se explica pelo motivo de não haver mais uma instância legisladora que opera do exterior, de não se conceber mais um postulado, um ideal, um mundo verdadeiro capaz de determinar valores absolutos. Assim, há uma conexão entre a morte de Deus e a desvalorização dos valores. Sobre isso, afirma Moura: “A morte de Deus e a desvalorização dos valores são eventos simultâneos, enquanto ambos habitam o ‘verdadeiro mundo’. Se não existe ‘verdadeiro mundo’, não há nem Deus nem valores absolutos” (MOURA, 2005, p. 51). Consequentemente, a experiência da morte de Deus leva o homem a vivenciar radicalmente o niilismo, o vazio de sentido provocado pelo aniquilamento dos valores transcendentais. Leva o homem a renunciar a uma vontade fraca, próprio do “tu deves” da teologia, para ativar o “eu quero”, princípio da vontade.

Em vista disso, Nietzsche se volta filosoficamente contra o homem de seu tempo, uma vez que a substância dessa modernidade é configurada no conteúdo espiritual do cristianismo, que possui uma significação oculta do crente, em vista de uma dissimulação específica que subtrai sua origem real à investigação da consciência. Sendo assim, deve-se destacar que a crítica nietzschiana lançada ao cristianismo não consiste em ressaltar a razoabilidade dessa religião, como se esta devesse ser depurada de tudo aquilo que se apresenta irracional e obscuro à razão. Noutros termos, Nietzsche,

no contexto de sua filosofia da religião, não anuncia outra crença, a saber, a fé na religião natural, como ocorrera no horizonte do pensamento do século XVIII que via nos ensinamentos da religião revelada algo contrário à razão e, por isso, deviam ser refutados ou, então, purificados de seus aspectos irracionais.

Ademais, o autor de *O Anticristo* não intenta oferecer com e nesta obra um estudo que questione diretamente os dogmas que constituem a religião cristã. Ele não faz teologia, muito menos cristologia. A crítica de Nietzsche dirigida ao cristianismo é justamente por ele manter a crença em valores suprassensíveis, os quais eram considerados por toda tradição como um dado inquestionável, e que agora o próprio valor desses ideais será problematizado. Noutras palavras, o cristianismo criticado por Nietzsche é interpretado como um “platonismo para o povo” (BM, Prólogo, p. 8).

Nessa perspectiva, proclamar que “Deus está morto” embora soe como um ataque à religião e à moral cristãs não faz de Nietzsche só um pensador demolidor do cristianismo, uma vez que a noção de Deus assume contornos mais amplos. É importante perceber que o filósofo se mostra ciente de que a sua crítica à religião, particularmente ao cristianismo, não deve ser confundida com as já existentes em sua época. Logo no prólogo de sua obra crítica ao cristianismo, *O Anticristo*, ele expressa: “como *poderia eu* me confundir com aqueles para os quais há ouvidos agora? – Apenas o depois de amanhã é meu. Alguns nascem póstumos” (AC, Prólogo, p. 9, grifo do autor).

Tal fragmento demonstra que a reflexão adotada por Nietzsche em sua leitura do cristianismo apresenta uma novidade em relação às críticas já existentes em seu tempo, tanto que ele se vê póstumo ao seu contexto histórico. A novidade da acusação filosófica nietzschiana gira em torno de sua perspectiva que, ao longo de sua filosofia, se configura como uma crítica radical tanto da religião quanto do conjunto de convicções que constituem a consciência do homem culto de seu tempo. De maneira mais específica, o que merece destaque na leitura de Nietzsche é que ele percebe o cristianismo intimamente conectado com o niilismo, contribuindo assim para o desenvolvimento de determinado tipo de humanidade.

Com outras palavras, o cristianismo é evidenciado enquanto religião que historicamente degradou a verdadeira natureza do homem, contaminada pela falsa moral da superação dos instintos. Cristão é o dizer-não ao natural, o sentimento de indignidade no que é natural, a antinaturalidade. Donde resulta a avaliação nietzschiana de que o

cristianismo, ou melhor, que os valores aos quais a humanidade aspira são “*valores de decadence*” (AC, §6, p. 13, grifos do autor). Ao sobrepujar a aristocracia guerreira, os sacerdotes convertem a preeminência política e espiritual.

Assim, enquanto o valor aristocrático “bom” se referia a nobre, belo, feliz; tornando-se valor religioso, passa a equivaler a pobre, miserável, impotente, sofredor, piedoso, enfermo. Essa permuta dos valores foi o artifício pelo qual os homens fracos e ressentidos encontraram para vingarem-se dos mais fortes. Produto do ódio e do desejo de vingança daqueles a quem não é dado reagir, mas apenas ressentir, o cristianismo é considerado o sintoma da decadência dos impulsos vitais.

O cristianismo encontra-se relacionado com a moral, o que o torna formador cultural do Ocidente. Com isso, entretanto, Nietzsche não se propõe questioná-lo enquanto doutrina religiosa que julga falsa. Bem ao contrário, busca advertir para um problema que se faz premente: para tipo de valores que há dois mil anos modelaram e conduziram o projeto civilizatório ocidental. De que tipo são esses valores? Do tipo que desprezam o corpo, a terra e enfraquecem a vida.

2 O cristianismo: a religião que nega a vida

Esse capítulo não tem por objetivo apenas evidenciar as diversas críticas de Nietzsche ao cristianismo, tema, aliás, recorrente e bastante estudado pelos comentadores de sua obra. Mais do que isso; nossa intenção é mostrar como Nietzsche critica a desvalorização da vida. E o cristianismo, enquanto visão de mundo derivada do judaísmo e do platonismo que ensejam uma forma de vida fraca torna-se alvo das missivas nietzschianas. É importante que isso fique bem compreendido. É certo que Nietzsche é um crítico voraz do cristianismo. Ele não poupa palavras para mostrar isso. No entanto, ele o faz de modo peculiar e a partir de um critério: em que medida um sistema favorece ou enfraquece a vida? Como esperamos demonstrar, esse critério perpassa todas as críticas dele ao cristianismo, desde a sua noção de Deus, passando pela sua constituição histórica com Paulo e a construção de sua moral, cujo princípio valorativo despreza o corpo, a terra e, com efeito, enfraquece a vida. Esse argumento é importante para nossa tese. Afinal, se a crítica ao cristianismo encontra na negação da vida sua base, Nietzsche não é pura e simplesmente um crítico da religião em si. Inclusive, isso permitiria entender como o instinto religioso ainda se move em seu pensar mesmo após a proclamação da morte de Deus, num Deus dançarino e afirmador da vida¹¹.

2.1 O cristianismo de Nietzsche

Considerando a crítica à desvalorização da vida como guia que nos auxilia a compreender o discurso hostil de Nietzsche em relação à religião cristã, então, faz-se necessário apresentar primeiro como esse critério contribui para entender a própria

¹¹ Trataremos essa temática no terceiro e último capítulo desta tese, cuja proposta é evidenciar elementos capazes de discutir e indicar a presença do instinto religioso em Nietzsche, particularmente em sua filosofia tardia.

noção de cristianismo. Para tanto, partiremos do escrito de 1888, *O Anticristo*, cuja publicação é datada de 1895. Nesse texto, Nietzsche deixa evidente o que propriamente está em jogo em sua compreensão do cristianismo e como essa tradição se mostra como negadora da vida. Isso mostra a importância dessa obra para os propósitos da presente investigação.

Em *O Anticristo*, percebe-se por parte do seu autor um argumento contundente dirigido ao cristianismo, traduzido no subtítulo como “maldição ao cristianismo”. Para entender essa maldição dirigida ao cristianismo é importante destacar que Nietzsche a faz não simplesmente porque ele é um demolidor de toda forma de religião. Aqui o filósofo não está meramente a bradar o seu grito de vitória sobre uma doutrina ou até mesmo sobre uma instituição que julga falsa. Bem ao contrário, procura alertar para um problema ainda mais latente.

A novidade da acusação filosófica nietzschiana gira em torno de sua perspectiva que, ao longo de sua filosofia, se configura como uma crítica radical tanto da religião quanto do conjunto de convicções que constituem a consciência do homem culto de seu tempo. De maneira mais específica, o que merece destaque na leitura de Nietzsche é que ele percebe o cristianismo intimamente conectado com uma moral, contribuindo assim para o desenvolvimento de determinado tipo de humanidade. Ele é compreendido como formador de uma cultura. Compreendido nessa ótica, Nietzsche não se propõe questioná-lo enquanto doutrina religiosa, mas compreendê-lo como fenômeno moral, cujos valores modelaram e conduziram o projeto civilizatório ocidental.

O cristianismo é evidenciado enquanto religião que historicamente degradou um tipo de homem forte, contaminada por uma moral de superação dos instintos. Segundo essa moral, o homem cristão se mostra como contrário ao natural. Ele é possuído por um sentimento de indignidade ao que é natural, à realidade. Donde resulta a avaliação nietzschiana de que o cristianismo, ou melhor, que os valores aos quais a humanidade aspira são “*valores de décadence*” (AC, §6, p. 13, grifos do autor).

Décadence é um termo apropriado por Nietzsche da obra de Paul Bourget, sobretudo em *Essais de psychologie contemporaine*. Com a filosofia nietzschiana, *décadence* se caracteriza à luz da vontade de poder e, conseqüentemente, se amplia à dinâmica de realização da própria vida: “Onde, de alguma forma, declina a vontade de

poder, há sempre um retrocesso fisiológico também, uma *décadence*” (AC, §17, p. 22). Quer dizer que o enfraquecimento da vontade de poder viabiliza um processo fisiológico chamado *décadence*. Com efeito, por ser um processo fisiológico, se refere à dissolução de um corpo, de uma unidade vital determinada. No entanto, ao falar de declínio da vontade de poder, Nietzsche não está se referindo a nenhum princípio substancial, mas somente ao princípio hierarquizador da totalidade que forma o singular. A vontade é, nesse sentido, entendida como o resultado do embate entre forças que se distinguem entre si. Nietzsche retira da vontade o sentido de uma faculdade, ou seja, ela não é um princípio metafísico atuante ou movente. Enfraquecimento da vontade de poder consiste, portanto, na diminuição de poder daquelas forças que estruturam uma “unidade” determinada. Mas quando isso acontece, abre-se espaço para que outras forças possam configurar “um novo corpo”, “uma nova unidade”. Essa é a dinâmica, o ritmo da vida:

O tempo certo de cada singular não pode ser outro senão aquele referente à capacidade de perpetuação de seu afeto do comando. Enquanto a perspectiva estruturadora do corpo que o singular é conseguir perpetuar seu poder de hierarquização das demais perspectivas congêneres, ela garante seu tempo de vigência. Seu tempo de duração refere-se, então, à capacidade de o afeto do comando do singular prosseguir em seu movimento autossuperador (CABRAL, 2014, p. 387).

Negar esse processo típico da vontade de poder implica numa decadência que busca perpetuar um corpo sem confronto, mas onde falta a vontade de poder, há declínio. É nessa perspectiva que Nietzsche compreende o cristianismo como uma fórmula da *décadence*. Em sua forma de valorar, de autoconservação, ele inverte a “lógica” da vontade de poder. Nessa inversão, acaba estimando o que é desvantajoso. Ora, tal forma de valorar se mostra para Nietzsche como uma corrupção da vontade de poder. Isso equivaleria a exigir de uma força que ela seja fraca. Porém, a força é vontade de poder e onde “falta a vontade de poder, há declínio” (AC, §6, p. 13). Para compreendermos bem a ideia do filósofo, segundo a qual os valores cristãos são mais corruptores e fraqueza do que crescimento e força, vale a pena trazer à superfície a sua compreensão propriamente dita de valor.

Segundo Vânia Dutra de Azeredo (2003), a tradição do pensamento filosófico apresenta as construções éticas como reflexões sobre o agir em busca de um elemento último como seu definidor. Nesse sentido, a ideia e a necessidade de um fundamento

absoluto torna-se um fator condicionante para compreender e sustentar o conhecer, o ser e o agir. A filosofia de Nietzsche, no entanto, não se coaduna com essa estrutura de pensamento típica da modernidade¹².

De maneira crítica, a análise nietzschiana procede a uma desmistificação de uma filosofia moral universal. Quer dizer que o autor da *Genealogia da moral* não concebe o valor em sua natureza metafísica, ou seja, este não é visto enquanto ser-um-valor, portanto, não podendo ser desejado de modo objetivo como um “ser algo” possuidor de valor e em direção ao qual todo comportamento deve ser dirigido. Em sua reflexão, os valores não são determinados metafisicamente, não são considerados como algo dado, caído do céu, como uma realidade em si. Configuram-se dessa maneira porque foram falsamente projetados na essência das coisas como ideais, como se fossem mandamentos de Deus, como realidade, como mundo verdadeiro, como esperança e mundo futuro.

Colocando-se criticamente em relação a esse ponto de vista, para Nietzsche os valores excluem terminantemente uma universalidade e se remetem a uma singularidade como dimensão imperante. Noutros termos, eles dizem respeito à postulação de um *pathos*, ao *pathos* da distância, da diferença que a partir de si cria valores, impõe sentidos. Na perspectiva nietzschiana, a vontade de poder enquanto impulso básico, afeto de comando, é a base do agir, do interpretar e do avaliar. Na medida em que a noção de valor se dirige para a vontade de poder e não mais advém de um elemento último, o mérito do estudo da sua crítica à moral reside no fato de o autor se colocar como aquele que se pergunta pelo valor dos valores morais, deslocando a questão da transcendência para a vida.

Ao perquirir a genealogia dos valores o filósofo constata que o valor não se encontra em uma realidade dada, mas é estimado, sendo, portanto, instituído. São instituídos, porém, por motivos práticos e úteis, como a conservação e afirmação da vida: “o que valem os nossos juízos de valor e as nossas tabelas de valores como tais? [...] – Resposta: para a vida” (FP, VI, §2 [190], p. 134). Enfim, todos esses valores são vistos não enquanto correspondendo a uma realidade, mas como resultados de determinadas perspectivas da utilidade para a sustentação e o incremento de

¹² Usa-se o termo modernidade para expor o pensamento que se inicia em Descartes e vai até Nietzsche. Assim, não há qualquer menção com a discussão da modernidade conforme Habermas.

configurações humanas de domínio, e só falsamente foram projetadas na essência das coisas. Aliás, não só os valores, mas a vida mesma é entendida por Nietzsche como “instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de poder: onde falta a vontade de poder, há declínio” (AC, §6, p. 13).

Uma vez que para este pensador a noção de valor é entendida como o incremento de configurações humanas de domínio, isso torna ainda mais claro e evidente a sua crítica em relação aos valores cristãos vistos como decadentes, sem uma força criadora. Mais ainda. Eles possuem um efeito depressivo. Conhecido como a religião da compaixão, o cristianismo se opõe aos afetos tônicos que elevam o sentimento de vida. A ousadia cristã em considerar a compaixão como virtude, o lugar a partir do qual se alcança a “verdadeira vida”, a bem-aventurança, a salvação, tal ousadia, com efeito, lançou sobre a vida mesma um aspecto sombrio e questionável. Quer dizer, a vida foi persuadida ao nada... Isto é, ela foi negada! É nessa perspectiva, segundo Nietzsche, que o cristianismo se tornou “um instrumento capital na intensificação da *décadence*, como *multiplicador* da miséria e como *conservador* de tudo que é miserável – a compaixão persuade ao *nada!*...” (AC, §7, p. 14, grifos do autor).

Desse modo, ao se dirigir à religião cristã de maneira contundente, o autor de *Anticristo* o faz, antes de mais nada, porque a vê como um sintoma da decadência dos impulsos vitais (MARTON, 2010), como uma desvalorização da vida. A maldição ao cristianismo, assim, se justifica na medida em que ele é compreendido de modo contrário aos instintos de uma vida forte. Por essa razão, tal forma religiosa passa a ser acusada como aquela que ao se fechar para o caráter autossuperador da vontade de poder dissemina a desnaturação dos valores afirmativos na dinâmica da vontade de poder, considerando como um tipo mais digno de vida tudo o que é fraco, baixo, malogrado e promovendo um tipo de homem despotencializado. Assim, o cristianismo

transformou em ideal aquilo que *contraria* os instintos de conservação da vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como *tentações* os valores supremos do espírito (AC, §5, p. 12, grifos do autor).

Na medida em que os valores e ideais cristãos, disseminados por todos os lugares hoje em dia e que expressam os mais altos desejos da humanidade atual, são considerados como contrários aos instintos de uma vida forte, eles, segundo Nietzsche,

não passam de valores decadentes, que se tornaram hegemônicos no Ocidente. Ao travar guerra contra um tipo de vida forte, representado na figura do além-do-homem, tomando-o como uma espécie de homem a ser evitado, reprovável, o cristianismo quando assim combateu, realizou uma tresvaloração de todos os valores e ideais nobres, os quais constituem o eixo do projeto nietzschiano sobre a vontade de poder e o além-do-homem (*Übermensch*).

Em sua forma de valorar, marcado por uma reação contra os valores nobres e instintos fortes, o cristianismo cometeu um espetáculo pavoroso: ele deteriorou o homem, corrompeu a vida. “Para autopreservar-se, o vivente decadente ‘calcifica’ o seu arranjo vital já em decomposição e não permite que esse arranjo sucumba para abrir espaço para uma nova determinação de si mesmo” (CABRAL, 2014, p. 391).

É interessante notar que essa corrupção continua precisamente até hoje, pois ainda se acredita e se aspira às “virtudes” cristãs, mesmo lá onde a forma religiosa não aparece em seus contornos mais evidentes. Vale observar que o emprego das aspas para a expressão virtude não acontece de maneira ingênua e fortuita. Trata-se de demarcar o sentido que esse termo assume para a filosofia nietzschiana. Ou seja, muito mais do que uma virtude no sentido estrito da palavra (que significa força), para Nietzsche, a conotação do termo evidencia justamente o seu contrário, a saber, um *status* de decadência, uma fraqueza e, portanto, uma falsa virtude. Desse modo, todos os valores e “virtudes” cristãs assumidas enquanto tais pela humanidade se estabilizam em detrimento da vida. O cristianismo se tornou o dispositivo de maior disseminação dos valores decadentes que resistem a dizer sim à existência.

Mediante esse diagnóstico, Nietzsche não busca criticar simplesmente o cristianismo, ou por ter instinto demolidor da religião enquanto tal. A sua polêmica contra a religião cristã é mais radical do que esse propósito destruidor de todas as religiões. Por meio de sua análise filosófica, ele quer assumir uma postura de médico de uma cultura que se encontra doentia, fragilizada, porque está infectada por todos os lados pelo sangue do teólogo, isto é, pelos valores e ideais cristãos que em suas avaliações negam a vida. Esse vírus se espalha, como uma metástase, por todas as dimensões da cultura como a religião, a filosofia, a arte, a política.

Nesse sentido, Nietzsche quer denunciar a enfermidade ocidental comum ao filósofo e ao cristianismo. Sua reação ácida contra este último está no fato de ser essa

tradição a genitora da consciência ocidental. Enquanto religião que desvaloriza a vida, torna-se a responsável pela enfermidade mascarada de uma aparente saúde. Para Nietzsche, o cristianismo não se restringe a uma religião no sentido próprio do termo. Está para além dessa noção. Seu ataque, então, se direciona para esse cristianismo entendido como uma avaliação que desvaloriza a vida. De acordo com Eugen Fink,

O cristianismo representa algo de mais geral: não representa uma dada metafísica, não tão-pouco uma dada avaliação, mas sim a *avaliação da metafísica*, a avaliação de toda interpretação ocidental do ser, a interpretação que, *à luz das ideias*, à luz de um mundo supraterestral, autêntico e “verdadeiro”, concebe o sensível, o terrestre, o corpo como algo de provisório, inautêntico e aparente (FINK, 1988, p. 149, grifos do autor).

Sendo assim, promover guerra contra o instinto de teólogo é mais do que se colocar contra uma teologia no sentido de uma doutrina específica. Visto que esse tipo sanguíneo corre por todas as veias da cultura, inclusive na filosofia, para Nietzsche, “o sangue do teólogo” não é exclusivo da religião cristã. Logo, a cultura em todas as suas dimensões, na qual o filósofo está inserido, torna-se um prolongamento daqueles valores que desvalorizam a vida. Em suas palavras: “Esse envenenamento vai muito mais longe do que se pensa: reencontrei o instinto de arrogância dos teólogos onde quer que hoje alguém se ache ‘idealista’ – onde, em virtude de uma origem mais elevada, arrouge-se o direito de olhar para a realidade de modo alheio e superior...” (AC, §8, p. 15). Nessa perspectiva, até onde o cristianismo não se reveste mais de sua forma dogmática deve-se procurá-lo. Assim, deve-se entender que seu discurso hostil ao cristianismo não se restringe a ele, mas também se estende por toda a civilização ocidental, em todos os seus segmentos e correntes de pensamento que ainda inspiram e aspiram ao valorar típico do cristão.

Para Nietzsche, a religião, a moral e a metafísica estão intimamente ligadas. Não são dimensões autônomas, separadas. É com esse espírito que ele acusa ser a própria idade moderna bombeada por esse tipo sanguíneo, pois, “*dessa modernidade estávamos doentes*” (AC, §1, p. 10, grifo do autor). Intimamente ligado à sua época, o filósofo lança sua crítica de forma radical ao mundo em que vive, não deixando escapar nem mesmo seus conterrâneos, ao afirmar que entre os alemães encontra-se também a filosofia corrompida pelo sangue dos teólogos.

Assim, a filosofia alemã ainda trilha o caminho que conduz ao velho ideal, ao “mundo verdadeiro”. Em outras palavras, ela manteve a fé cristã no sentido de ter

elevado a dicotomia sensível/suprassensível (o bem em si) a *status* de princípio determinante da vida, do comportamento, dos conceitos morais, das expressões religiosas. Nesse sentido, em *O Anticristo* a sua acusação se dirige particularmente a Kant, quem não obstante defendeu a impossibilidade de se chegar a Deus pelo viés da razão teórica, postulando sua existência na razão pura prática. Por isso, para Nietzsche, o sucesso de Kant é apenas um sucesso de teólogo, ele não problematizou “Deus”, mas manteve aberta a trilha para o velho ideal. “A ‘virtude’, o ‘dever’, o ‘bem em si’, o bom com o caráter da impessoalidade e validade geral – fantasias nas quais se exprime o declínio, o esgotamento final da vida, o chinesismo königsberguiano” (AC, §11, p. 17).

Em suma, a palavra de Nietzsche contra Kant como uma filosofia perigosa para a vida se dá em vista de que para este é o imperativo categórico, o dever que guia a ação moral e não o prazer, os interesses pessoais como pensava aquele, para quem uma virtude tem que ser nossa invenção, nossa defesa e necessidade personalíssima. Assim, segundo Nietzsche, o respeito simplesmente pelo dever é prejudicial, é esgotamento da vida.

Se a filosofia é dependente do sangue de teólogos, o tipo de filósofo que, para Nietzsche, ganhou visibilidade e se destacou na história da filosofia foi o tipo sacerdotal. Ou seja, uma espécie de filósofo que não só manteve a crença, mas também se tornou porta-voz da verdade, sem mesmo colocar em questão o seu valor para a vida. Assim, a questão da verdade não é um problema epistemológico, mas diz respeito à vida e que funciona como critério de avaliação do conhecimento.

Tivemos contra nós todo o *páthos* da humanidade – sua noção daquilo que *deve* ser verdade, do que *deve* ser o serviço da verdade: todo ‘tu deves’ foi até agora dirigido *contra nós*... Nossos objetivos, nossas práticas, nosso jeito quieto, cauteloso, desconfiado – tudo lhe pareceu completamente indigno e desprezível (AC, §13, p. 19, grifos do autor).

Na medida em que a filosofia fez da verdade o seu carro chefe, tornando o filósofo um peregrino da verdade, ela desconsiderou o seu valor, o que para Nietzsche é mais fundamental. Muito mais que buscar e fundar a verdade ou a certeza, o projeto filosófico nietzscheano consiste em revelar que uma filosofia não é apenas expressão de um pensador, mas confissões de interesses morais. Moral é entendida aqui não como um conjunto de normas, mas enquanto uma confissão de interesses vitais, de formas de vida. Nesse sentido, a vida funciona como critério de avaliação tanto da filosofia quanto da própria moral (MACHADO, 1999).

Também a ciência se mostra como uma pele sob a qual se escondem os valores e ideais cristãos. Através desse diagnóstico, Nietzsche não se intimida e lança seu martelo em direção à ciência. Para ele, quando esta se arroga porta-voz de uma verdade última sobre a realidade, revela-se como um discurso final acerca das coisas e não enquanto uma abertura permanente à investigação da realidade. Ora, tendo em vista uma vontade de verdade absoluta, a ciência moderna não representaria a negação do cristianismo, senão sua realização. Ainda que os tempos modernos signifiquem certa supremacia do saber em relação à fé, dando a entender que haja uma desconfiança nutrida por parte da cientificidade contra a interpretação cristã do sentido geral da existência, no fundo, adverte Giacóia Júnior:

Não há, pois, ruptura irreconciliável entre Ciência e Fé; a cientificidade moderna não é a negação, mas a realização do Cristianismo: a exacerbação da vontade incondicional de verdade, que acaba por levar à desconfiança na interpretação cristã da existência, é, em verdade, a consumação da moral cristã, consumação que se apresenta, historicamente, como sua negação e superação necessária (GIACÓIA JÚNIOR, 1997, p. 40).

Portanto, a desconfiança lançada sobre a interpretação cristã do mundo e da história é também uma suspeita em direção à própria ciência enquanto crença absoluta numa verdade alcançável por meio das categorias da razão. Segundo Nietzsche, a fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica*, a saber, de que a verdade é divina. Essa confiança é uma herança oriunda da crença cristã, cuja raiz encontra-se também no platonismo, tal como entendido por Nietzsche. Noutras palavras, também a modernidade continuaria a construção do “mundo verdadeiro”. Esse é manifestado agora no âmbito do conhecimento científico, cuja visão positivista e explicação naturalista, causal e mecanicista do universo revelam a razão como guia da humanidade para o progresso, e este se torna a lei inelutável da história.

A confiança na razão e na técnica vai se tornando soberana, de tal modo que ela passa a ser a porta-voz de uma verdade, de uma explicação acerca de todas as coisas, propondo um mundo, uma existência melhor que a de outras épocas. Tal crença na razão em si procura disfarçar o caráter trágico da condição humana através da construção de uma verdade absoluta.

Além dessa fé, Nietzsche também critica a crença na noção de vontade entendida enquanto faculdade, como algo que atua. Para ele: “O velho termo ‘vontade’

serve apenas para designar uma resultante, uma espécie de reação individual que necessariamente sucede a uma quantidade de estímulos, em parte contraditórios, em parte harmoniosos: - a vontade não ‘atua’ mais, não ‘move’ mais...” (AC, §20, p. 14).

Em outras palavras, na filosofia nietzschiana a razão não exerce mais aquele domínio adquirido na modernidade, sobretudo com e a partir da filosofia cartesiana, que na leitura de Heidegger tornou-se decisiva para a fundamentação da metafísica moderna. Afinal, “sua tarefa foi *fundar o fundamento metafísico da liberação do homem para o cerne da nova liberdade como autolegislação segura de si mesma*” (HEIDEGGER, 2007, p. 108, grifos do autor). Nietzsche não entende mais por vontade um fundamento, um agente a partir do qual é empreendido o exercício epistemológico e valorativo, mas como um jogo de forças harmoniosas e contraditórias.

Sendo assim, interpretar, especificamente interpretar valores, como qualquer outra produção humana, é resultado de “um sintoma de determinadas constelações fisiológicas, bem como de um determinado nível de juízos dominantes”. Ou seja, quem interpreta não é um existente movido pela cognição¹³, mas as lutas entre os diversos impulsos existentes no interior de todo acontecimento, como em uma interpretação. Isso porque, para Nietzsche, nenhuma outra coisa é considerada como real a não ser o nosso mundo de apetites e paixões. Segundo ele, “não se pode descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’ a não ser justamente à realidade de nossos impulsos, uns em relação aos outros” (BM, O espírito livre, §36, p. 39-40). Estamos inseridos e somos constituídos por esse jogo de forças.

Dito ainda de outra maneira, em Nietzsche o sentido de razão, de intelecto e de vontade são reinterpretados à luz da fisiologia e não mais assumidos em uma perspectiva filosófica tradicional, isto é, metafísica. Ou seja, considerados no âmbito fisiológico, tais noções surgem e se desenvolvem enquanto meio para a sobrevivência. No limite, a razão não é um órgão vocacionado ou dotado de uma faculdade do conhecimento ou da verdade.

¹³ Segundo Vânia Dutra de Azeredo em seu texto *Nietzsche e a modernidade*: ponto de virada, a recusa de Nietzsche em conceder ao estado consciente [o pensamento] a medida da significação sinaliza um elemento importante a fim de evidenciar que tal filósofo “ultrapassa os pressupostos da modernidade e inaugura uma nova dimensão da filosofia ao considerar toda produção humana como interpretação e ao remeter ao corpo o primado da significação” (AZEREDO, 2011, p. 205). Porém, adverte que Nietzsche, ao tomar o corpo como guia não parte de uma unidade como parâmetro, mas adota como medida de sua apreciação a multiplicidade instintual que compõe um organismo. A relevância, para ela, dessa nova postura não é assegurar à filosofia nietzschiana uma posição privilegiada de descrição da realidade, mas rejeitar tanto uma posição de neutralidade que captaria o mundo como um dado prévio quanto à afirmação de uma relação impositiva do homem com o mundo (AZEREDO, 2011).

A maneira pela qual Nietzsche aborda a questão inscreve-se numa perspectiva naturalista. Portanto, é a vida enquanto vontade de poder que fornece o paradigma da antropologia nietzschiana, de maneira que nesse sentido a noção de vontade, que antes era entendida como o elemento conceitual que definia o homem, agora é considerada apenas para “designar uma resultante, uma espécie de reação individual que necessariamente sucede a uma quantidade de estímulos, em parte contraditórios, em parte harmoniosos: - a vontade não ‘atua’ mais, não ‘move’ mais...” (AC, §14, p. 20). Com a objeção em relação a essas categorias assumidas tradicionalmente numa perspectiva metafísica, Nietzsche apresenta seu projeto filosófico de tresvalorar todos os valores, inclusive sua compreensão de religião.

Visto que a maldição nietzschiana não é lançada exclusivamente à religião cristã enquanto uma instituição específica, mas compreende como parte dessa crítica toda a cultura em geral, o filósofo, por meio de sua reflexão filosófica, pretende curar o mau que contamina o mundo Ocidental. Mas para isso ele precisa manejar seu bisturi contra essa doença que lhe tira a saúde, que lhe enfraquece dia-a-dia, a saber, a moral e a religião cristãs.

O cristianismo ao mesmo tempo em que multiplica, também conserva a miséria quando, através dos filósofos sacerdotais e de todos que possuem sangue de teólogos nas veias, desvaloriza a realidade enquanto tal em detrimento de um *mundo além* tido como superior, ideal, verdadeiro. Nessa perspectiva, o cristianismo que se faz presente por todos os lados é merecedor de uma condenação, já que se mostrou uma tendência hostil à vida, isto é, oposto àquilo que, na leitura nietzschiana, mais caracteriza a vida em seu interior, a vontade de poder. Numa vontade de crescimento, de desenvolvimento e de potência é que se encontra, precisamente, a vontade de viver.

Contrapondo-se às concepções metafísico-religiosas, Nietzsche suspeita que nem a filosofia, nem a moral, nem a ciência, nem a religião cristã possuem um ponto de contato com a realidade. Essas outras formas culturais, mesmo não sendo dogmaticamente cristãs, perpetuaram o eixo axiológico inerente ao cristianismo, de maneira que através de seus conteúdos asseguram ainda a crença nos valores supremos que negam a realidade para afirmar o além. Este é entendido como um ideal, um “mundo verdadeiro” a ser alcançado. Tais valores que se disseminaram e se estabilizaram com a religião cristã se mostram nocivos à dinâmica ascendente e

afirmadora da vontade de poder. Consequentemente, não passam de estimativas avaliadoras que falseiam, desvalorizam e negam a realidade da vida.

Uma evidência que aponta na direção de que a crítica à religião se estrutura na medida em que ela enfraquece a vida pode ser percebida na quantidade de vezes em que isso é mencionado. Praticamente, em todos os momentos que Nietzsche critica o cristianismo em *O Anticristo* aparece alguma afirmação para apontá-lo como enfraquecedor da vida (vide, AC, §5, §6, §7, §18, §24, §25, §27, §43, §51, §58, §62, pp. 11, 12, 14, 23, 30, 31, 34, 50, 62, 75, 79, respectivamente). Se o cristianismo se mostra com esse perfil, Nietzsche não hesita em lançar sua condenação:

Quero inscrever essa perene acusação ao cristianismo em todos os muros, onde quer que existam muros – eu tenho letras que até os cegos enxergarão... Eu declaro o cristianismo a grande maldição, o grande corrompimento interior, o grande instinto de vingança, para o qual meio nenhum é suficientemente venenoso, furtivo, subterrâneo, *pequeno* – eu o declaro a perene mácula da humanidade... (AC, §62, p. 79-80).

Essa compreensão do cristianismo como negador da vida também é articulada na obra fundamental de Nietzsche, a saber, *Assim falou Zaratustra*. Aqui a religião cristã é compreendida como religião dos trasmundos. Vejamos o que isso significa.

2.2 O cristianismo no Zaratustra

Na obra *Assim falou Zaratustra*, cuja personagem principal sabe da morte de Deus, Nietzsche/Zaratustra identifica e acusa a religião cristã como aquela que se define em uma estrutura de pensamento religioso que busca afirmar uma vida débil.

Nesse escrito, que marca a fase madura do pensamento nietzschiano, voltaremos nosso olhar para analisar a seção “Dos trasmundanos”, na qual se entrevê o cristianismo como aquele que aponta para os trasmundos. Isto é, ao estabelecer o além, o absoluto, o transcendente, tomados em um sentido espiritualista, descorporificado e deshistoricizado, portanto, como ideal, como sentido que salva o humano do sofrimento, das incertezas e contradições da vida, institui-se uma doutrina dualista que permite por um momento promover a vida, mas que a longo termo se revela hostil a ela. Desse modo, a morte de Deus já sabida por Zaratustra é um aspecto importante que possibilita

compreender a crítica nietzschiana ao cristianismo enquanto religião que promove uma vida fraca.

O embate nietzschiano com a tradição metafísica explicitado no anúncio da morte de Deus não implica, como evidenciado anteriormente, na supressão da religião. Isso, contudo, não vela sua postura crítica em relação a essa temática. Sendo assim, de que maneira aquele anúncio possibilita interpretar a crítica ao cristianismo? Diante da morte de Deus que manifesta de maneira radical a perda de toda e qualquer possibilidade de alcançar um sentido transcendente para a vida, o cristianismo é identificado como uma estrutura de pensamento religioso que opera enquanto forma nihilista, isto é, como tentativa de afirmação de uma vida fraca. Como isso se mostra?

Em *Assim falou Zaratustra*, na seção “Dos Trasmundanos”, Nietzsche, através de seu personagem Zaratustra, propicia tomar sintomaticamente o cristianismo a partir dos trasmundos (ZA, Dos Trasmundanos, p. 31-34). O que isso quer dizer?

Compreender o cristianismo em vista dos trasmundos denota que ele, na visão de Nietzsche/Zaratustra, caracteriza-se por sobrepor o transcendente ao imanente, o imutável sobre o mutável e o devir, a verdade absoluta sobre as perspectivas relativas. Noutras palavras, a religião cristã é uma espécie de “platonismo para o povo” (BM, Prefácio, p. 8). Ou seja, assim como o platonismo é compreendido como um pensamento estritamente em função da doutrina dos dois mundos - dualismo -por considerar como verdadeiro o que se identifica ao estável e como falso o vir-a-ser, que é associado à aparência, também o cristianismo é designado em vista desse dualismo. Para recorrer a uma expressão do *Assim falou Zaratustra*, o cristianismo é, nesse sentido, compreendido em direção aos trasmundos. Mas qual o significado filosófico nietzschiano dessa imagem?

Ao manter e reproduzir a confiança nos ideais, típicos do platonismo, que concebe o mundo de maneira petrificada, isto é, compreende-o sem o movimento ou, então, lendo o movimento como algo falso no mundo, Nietzsche vai se dando conta de que o cristianismo, de mãos dadas com o pensamento platônico, gera uma determinada visão de mundo. Nessa cosmovisão, sacraliza-se o mundo, compreendendo o ser como uno, eterno e imutável. Do ponto de vista da filosofia nietzschiana, tal sacralização contribui para uma visão de mundo um tanto enfraquecida, pois se mostra como castradora da multiplicidade, ou seja, do mundo como devir. Dito de outra maneira, o

cristianismo enquanto platonismo inverte o valorar humano, substituindo os determinantes da natureza por construções fictícias em vista de proteger os esgotados da vida.

Significa dizer ainda que para dar sentido à finitude, sobremaneira pelo sofrimento imposto pela morte, o cristianismo propôs o além, o absoluto, o transcendente tomados em um sentido espiritualista, descorporificado e deshistoricizado, portanto, como ideal, como sentido que salva o humano da dor das incertezas, contradições e efemeridades da vida. Essa é a marca fundamental da política de sentido promovido pelo ideal ascético, ou seja, em vista de oferecer um sentido para o sofrimento do homem, considerou esta vida em relação à outra existência, mais feliz e eterna (RIBEIRO, 2013a).

Traço essencial de nossa cultura, a metafísica dualista se apresentou como salvadora da enfermidade de uma vida que prefere o nada, marca da doença que se apresentou, contraditoriamente, como saúde e verdade absoluta. Na medida em que o cristianismo se limita a ser “um platonismo para o povo”, assume, em nossa época, a forma do niilismo. Ou seja, o nada é o “lugar” para onde nos conduz o cristianismo. A religião cristã rima com o niilismo¹⁴.

Sobre o pensar metafísico-cristão que tentou impor a existência de outro mundo, de um mundo verdadeiro, essencial, imutável, complementa Nietzsche: “Mas ‘aquele mundo’ está bem escondido dos homens, aquele desumanado mundo inumano, que é um celestial Nada” (ZA, Dos Trasmundanos, p. 33). Mas por que a religião cristã concebida em direção aos trasmundos é merecedora de críticas?

O combate nietzschiano em relação à religião dos trasmundos se justifica na medida em que esta faz uma leitura parcial da vida e, nessa parcialidade nega-a em sua totalidade, evocando outro mundo, isento de sofrimentos, como razão para vivê-la. Zaratustra apresenta esse conhecimento quando, em “Dos pregadores da morte” discursa:

Existem pregadores da morte; e a terra está cheia daqueles a quem se deve pregar o afastamento da vida. A terra está cheia de supérfluos, a vida é estragada pelos demasiados. Que sejam atraídos para fora dessa

¹⁴ Trato com mais detalhes sobre a relação entre niilismo e cristianismo na minha dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF (LANDIM, 2013).

vida com a ‘vida eterna’! [...] Mas somente eles estão refutados, e seu olhar, que enxerga somente *uma* face da existência (ZA, Dos pregadores da morte, p. 44-45, grifo do autor).

Ao contrário do pensar metafísico e da compreensão cristã que consideram a vida como uma mera passagem, um estágio necessário destinado a realizar-se em outra existência, a vida em Nietzsche é considerada em sua totalidade, isto é, em sua complexidade existencial. Antes de tudo, é preciso aceitar a vida no que ela tem de mais alegre e exuberante, mas também de mais terrível e doloroso. Compreendida em sua completude, a vida torna-se o critério de avaliação da filosofia nietzschiana. Ela é o sentido de si mesma. Apreciar a religião pelo crivo da vida equivale a perguntar se ela é sinal de plenitude ou de sua degeneração. Mas o que vai determinar a religião como plenitude ou desvalorização da vida?

De acordo com Nietzsche em *Para além do bem e do mal*, “A influência cultivadora, seletiva, isto é, tanto destrutiva quanto criadora e modeladora, que se pode exercer com a ajuda das religiões, é sempre múltipla e diversa, conforme o tipo de homens colocados sob seu domínio e proteção” (BM, A natureza religiosa, §61, p. 58). Quer dizer que, mais do que a religião, força ou fraqueza dependem dos homens que se valem dela. Na seção 61, basicamente, o filósofo quer ressaltar o caráter criador da religião. Para ele, os valores religiosos podem ser utilizados como “meios de cultivo e educação”. Nesse sentido, a religião é vista como positiva, funcionando como meio de se condicionar à realidade. Para os homens fortes, diz Nietzsche, “a religião é mais um meio de vencer resistências para dominar” (BM, A natureza religiosa, §61, p. 58). No entanto, ela também serve de mecanismo para que os mais fracos dominem.

A religião e a significação religiosa da vida lançam um raio de sol a essas criaturas atormentadas e lhes tornam suportável inclusive a própria visão, têm o efeito que uma filosofia epicurista costuma ter em sofredores de uma categoria mais elevada, aliviando, refinando, como que se *aproveitando* do sofrimento, chegando inclusive a santificá-lo e justificá-lo (BM, A natureza religiosa, §61, p. 59, grifo do autor).

Quer dizer que a religião, na medida em que é usada como um meio de cultivo e educação, proporciona aos mais fracos o contentamento com a ordem real, no interior da qual vivem tão duramente. Ela faz com que os mais fracos não questionem determinada realidade, porque gera neles certa satisfação.

O problema que Nietzsche vê nas religiões é quando elas “não se acham em mãos de filósofo como meios de cultivo e educação, mas atuam de maneira soberana

por si, querendo elas mesmas ser os fins e não meios entre outros meios” (BM, A natureza religiosa, §62, p. 59). Aí reside a sua crítica às religiões como budismo e cristianismo.

Segundo Nietzsche, essas duas religiões se tornam estratégias de conservação dos fracassados. Por mais que se estime esse cuidado atencioso e conservador, na medida em que ele se aplica e se aplicou além dos outros tipos de homem, àquele mais elevado, “no balanço total as religiões *soberanas*, as que até agora tivemos, estão entre as maiores causas que mantiveram o tipo ‘homem’ num degrau inferior – conservaram muito do que *deveria perecer*” (BM, A natureza religiosa, §62, p. 60, grifos do autor). Elas tomaram partido a favor dos fracassados, são religiões de sofredores e dão razão a todos aqueles que sofrem com a vida. No entanto, enquanto davam consolo aos sofredores, ânimo aos oprimidos e desesperados, trabalhavam de maneira a inverter todas as valorações do mais bem logrado tipo “homem”. Assim, conservaram tudo o que era doente e sofredor e transformaram “todo amor às coisas terrenas e ao domínio sobre a Terra em ódio a tudo terreno” (BM, A natureza religiosa, §62, p. 61). Essa transformação fez e faz o cristianismo vivo ainda hoje, pois enquanto favorece aos fracos, ele lhes é necessário como exigência de seu instinto de fraqueza.

Como tentaremos demonstrar no tópico seguinte, essa também é a chave de leitura pela qual Nietzsche desconfia e recusa o Deus cristão, pois este, ao ser apartado da vontade de poder, ou seja, ao ser mutilado de seus impulsos mais viris, assumindo uma fisiologia enfraquecida, conseqüentemente se tornou um Deus transcendente, o Deus que condena como “pecados” os instintos e pulsões naturais. Enfim, ele representa a transcendência dos valores que negam a vida.

2.3 A concepção nietzschiana do Deus cristão

Considerando a crítica à desvalorização da vida como guia que nos auxilia a compreender o discurso hostil de Nietzsche em relação à religião cristã, então, faz-se necessário mostrar como esse critério também perpassa como um fio de Ariadne pela noção nietzschiana do Deus cristão. A abordagem desse e de outros temas nos fornecem evidências da interpretação que aqui propomos. Portanto, não se trata de retomar toda a

crítica de Nietzsche ao Deus cristão, mas apenas de indicar como está na base dessa crítica a valorização ou desvalorização da vida. Posto isso, partiremos da seguinte questão: em que medida Nietzsche interpreta o Deus cristão como uma fórmula declarada contra a vida?

Para compreendermos bem isso é preciso ressaltar a maneira pela qual Nietzsche irá fazer tal abordagem. Ou seja, para o filósofo alemão, a crítica dessa noção de divino não se baseia em sua carência de lógica. Dito de outro modo, não é intenção de Nietzsche demonstrar meramente que Deus seja impossível de ser conhecido pela razão teórica (KANT, 2013), discussão essa que se encontrava no centro do pensamento filosófico do século XIX. Dessa maneira, o seu discurso crítico para tratar tal temática não se situa no âmbito epistemológico. Em que horizonte, então, encontra-se a compreensão de Nietzsche acerca da divindade cristã?

Mais do que um problema teórico-epistemológico, a questão do Deus cristão consiste no fato de que ele contribui para uma determinada forma de vida. De que tipo de vida essa representação divina está prenhe? Como ficará evidenciada, a forma de vida engendrada pela divindade cristã sugere, segundo Nietzsche, uma vida fraca, decadente. Mais do que procurar um sentido lógico para essa expressão, ele pretende investigar o valor dela para a vida. Este é o critério que também perpassa a análise crítica que o autor realiza sobre esse conceito divino, de modo que o que se interroga é justamente em que medida tal concepção de Deus afirma ou nega a vida. Nesse caso, a divindade em questão se mostra, ao contrário do que comumente se acredita, como desfavorável à vida.

Como se pode observar na leitura d' *O Anticristo*, não só o conceito de "Deus", mas também os de "alma", "Eu", "livre arbítrio", "pecado", "reino de Deus", próprios do cristianismo, nada são senão pura ficção que carregam consigo um sentimento de ódio àquilo que é natural, à realidade. São fórmulas da decadência porque expressam um profundo mal-estar com o real. "Deus como fórmula para toda difamação do 'aquém', para toda mentira sobre o 'além'! Em Deus o nada divinizado, a vontade de nada canonizada!..." (AC, §18, p. 23).

Contudo, nem sempre essa foi a compreensão sobre Deus na face da terra. Daí a acusação de Nietzsche de que o conceito cristão de Deus foi corrupto. A corrupção do conceito cristão de Deus consiste justamente em torná-lo apenas do bem, enquanto que

antes Deus representava a força de um povo, tudo de agressivo e sedento de poder da alma de um povo. “Um tal deus precisa ser capaz de ajudar e prejudicar, de ser amigo e inimigo – é admirado nas coisas boas e nas más” (AC, §16, p. 21). Porém, com o cristianismo a divindade sofre uma castração de seus aspectos naturais. Ela é mutilada em seus impulsos e virtudes mais viris. Tonou-se antinatural!

Atento à transformação ocorrida, o filósofo, então, indaga: “Que significaria um deus que não soubesse o que é ira, vingança, inveja, escárnio, astúcia, violência? Que talvez não conhecesse nem os arrebatadores *ardeurs* [ardores] da vitória e da destruição?” (AC, §16, p. 21). Para o filósofo, as pessoas não entenderiam um deus assim, pois o seu significado mais caro, ser vontade de poder, fora alterado. Isso mesmo, o conceito de Deus sofreu uma mudança. Ora, como pode o sentido de Deus ser transformado? Não se trata de um ser eterno, *imutável*?

Embora seja tematizado pela tradição filosófica e religiosa em uma perspectiva metafísica, isto é, como um ser de natureza eterna e imutável, já que não teve início no tempo, logo, não pode sofrer nenhuma alteração. Para a filosofia nietzschiana, no entanto, Deus tem uma história. Ao contrário da compreensão metafísica, a concepção de Nietzsche afirma que Deus tem um começo, um desenvolvimento e um fim. Na sua visão, também os deuses nascem, se desenvolvem e morrem. Aliás, os deuses precisam morrer! Afinal, “são mais de dois mil anos e nem um único deus novo! Mas sempre, como que existindo por direito, como um *ultimatum* e *maximum* da força plasmadora de deuses, do *creator spiritus* do homem, esse lastimável Deus do monótono-teísmo cristão!” (AC, §19, p. 24).

Sendo assim, para compreendermos o sentido de Deus que predominou na história do pensamento ocidental como se só existisse essa forma de entender o divino, é mister, de acordo com Nietzsche, fazer uma genealogia desse ente supremo. Na medida em que realiza o procedimento genealógico, torna-se claro o que, na linguagem corrente, se mantém velado, obscuro. Para além de identificar aqui e acolá um referencial histórico concreto, o método genealógico que o filósofo propõe consiste em fazer com que seus leitores raciocinem em termos de categorias e não em termos de identificação historiográfica¹⁵ (RIBEIRO, 1998).

¹⁵ Vale ressaltar ainda que o método genealógico encontra-se praticado na *Genealogia da moral*, obra redigida em Sils-Maria no verão de 1887.

Uma vez praticado o método genealógico, Nietzsche revela-nos que não há apenas uma única compreensão de Deus, como tentara fazer acreditar parte da tradição cristã. Ademais, o filósofo genealogista destaca que a religião cristã, em sua pretensão de tornar o sentido de Deus único e universalmente válido para todos os povos, é a responsável por tresvalorar o sentido, o valor do divino. Enquanto que outrora era entendido como vontade de poder, Deus na perspectiva cristã torna-se incapacidade de poder, isto é, torna-se apenas bom, o bom Deus. Só que nesse momento não mais como a força de um povo, mas como símbolo de um bastão para cansados (AC, §17, p. 22).

Por essa razão, o conceito cristão de Deus, segundo Nietzsche, é um dos mais corruptos já alcançado na terra, pois ao sofrer uma transformação radical se tornou hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de vida. Em sua história, Deus “transfigurou-se em algo sempre mais fino e mais pálido, tornou-se ‘ideal’, ‘puro espírito’, tornou-se ‘*absolutum*’ [algo absoluto], ‘coisa-em-si” (AC, §17, p. 23).

Ao fazer isso, Deus foi elevado a uma instância suprema externa e superior à existência, descolado da realidade, tornado autônomo, supremo, fonte de sentido universal e padrão normativo, metafísico. Esse Deus como *coisa-em-si*, metafisicamente compreendido, torna-se moral e, com isso, enquanto instância suprema, toda a realidade passa a ser julgada a partir de tal instância. Consequentemente, a vida atual, vista daquele ponto, é medida como inferior, pois encontra-se subordinada a uma verdade, a um mundo verdadeiro que serve de normatização para essa existência, considerada doravante como uma espécie de carência ontológica e por isso deve ser corrigida. Deus foi tornado um ideal, um puro absoluto.

Contudo, essa concepção persistiu e ainda hoje esse deus é aclamado como um deus bom em nossa cultura. Sendo assim, por qual motivo ele seria merecedor de fé? Na perspectiva de quem essa divindade ainda teria valor, já que acabou negando a realidade? Enfim, por quais motivos a religião cristã corrompeu o conceito divino?

Do ponto de vista de Nietzsche, a divindade cristã é digna de fé para aquele que quer furtar-se mendazmente à realidade. Mas quem deseja isso? Quem com ela sofre. Mas sofrer com a realidade, afirma Nietzsche, significa ser uma realidade fracassada (AC, §15, p. 21). Mas quem é esse homem que sofre com a realidade? Que carrega essa vida como um pesado fardo? Trata-se do homem do ocidente cristianizado. Este nega o mundo, a vida, e quer afirmá-la em relação a um outro mundo idealizado,

melhorado, um mundo no qual se possa ser feliz, já que essa vida é só um eterno sofrimento.

O homem cristão vê essa vida atual e as suas contingências como um sofrimento sem fim. Diante desse quadro marcado pela dor, sobretudo pela falta de motivo que justifique o sofrer, o homem cristão se sente fraco, doente, incapaz para o enfrentamento da vida em sua totalidade, ou seja, com toda a sua beleza, mas também com todas as dores e contingências. Fragilizado, só lhe resta buscar a cura, isto é, a razão, o motivo ou entendimento do sentido para o sofrimento de sua existência. Só que tal cura não procede dele, senão de fora, de algo externo a ele mesmo. Nesse sentido, não pode deixar de encontrar a causa de seu mal e de dar-lhe sentido.

O sofrimento, nessa perspectiva, apresenta-se como o grande problema da existência humana. Mas eis que surge uma questão: o que mais incomoda o homem? O sofrer ou a ausência do sentido para o sofrimento? Visto que o homem sofre do problema do sentido de sua existência, ele chega até a admitir o sofrimento, desde que saiba o sentido do seu sofrer: “O não sentido do sofrimento, e não o sofrimento, é o grande problema de que sofre a humanidade” (GM, III, §28, p. 149).

Mas para não perdermos o nosso fio condutor, cabe indagarmos: de que maneira a problemática do sofrimento nos ajuda a entender a transformação no conceito de Deus a partir da religião cristã? De acordo com Nietzsche, é mediante um determinado tipo de sofrimento que se torna oportuna a mudança do sentido divino. Segundo ele,

quando um povo está perecendo; quando sente que se esvanece definitivamente a fé no futuro, sua esperança de liberdade; quando a sujeição lhe aparece na consciência como a primeira vantagem, e as virtudes dos sujeitados como condições de conservação, também seu deus *tem* de mudar (AC, §16, p. 21, grifo do autor).

Portanto, a fim de dar uma justificativa às experiências de dor, como o de ser sujeitado por um mais forte, que o Deus cristão foi identificado por Nietzsche como uma instância em si, idealizada, portanto, com o potencial de guiar e curar a existência de todas as suas imperfeições e atrocidades, já que aos olhos do homem cristão esses acontecimentos que seriam, numa perspectiva trágica próprios da vida, são compreendidos como objeções contra a vida, algo contrário à natureza, enfim, inimigos

que devem ser combatidos. Aos olhos de Nietzsche, o cristianismo se revolta contra as condições fundamentais da vida.

Assim procedendo, o cristianismo é detectado como a religião responsável de desvalorizar a compreensão de Deus enquanto afirmador da vida. Nessa desvalorização realizada, o cristianismo desemboca numa negação da existência, da vida mesma. Pois, tomando Deus como um ideal, ele projeta para um outro “mundo verdadeiro” uma existência idealizada, cuja felicidade plena jamais será alcançada nessa vida atual. Como sua sustentação é uma espécie de edifício apoiado em nuvens, ou seja, extremamente frágil por não ter nenhum fundamento último sólido para se apoiar – um nada divinizado, ele procura negar o caráter agonístico e “ameaçador” da vida e, ainda por cima, cria estratégias não apenas de negação, mas de combate à vida, aos seus antagonismos.

Portanto, o Deus niilista cristão, um nada canonizado, normatiza o tipo vital, subverte o sentido ascensional da vontade de poder, criando ressentimento que se afirma a partir da negação dessa vontade de poder. Com outras palavras, a contradição entre o ideal (a vida em Deus) e o real (a vida atual), que gera uma negação contra as condições naturais da vida, traduz a experiência de uma impotência, de uma doença: o indivíduo se sente incapaz de querer o que é, compreender o que se passou, afirmar o que vem, compreender a morte, abrir mão de suas verdades, cair no rumo da noite. Diante dessa desvalorização da vida em sua totalidade, eis a súplica de Zaratustra:

Que o vosso morrer não seja uma blasfêmia contra os homens e a terra, meus amigos: eis o que suplico ao mel de vossa alma.

Em vosso morrer devem ainda refulgir o vosso espírito e a vossa virtude, como um crepúsculo a incendiar a terra: ou então vosso morrer terá malgrado (ZA, Da morte voluntária, p. 71).

Uma vez que o Deus cristão em sua manifestação se distanciou da vida, tal deus não se tornou um orgulhoso deus pagão¹⁶. Segundo Nietzsche, ele “continuou judeu, continuou o deus dos pequenos cantos, o deus das esquinas e paragens sombrias, dos locais insalubres de todo o mundo!” (AC, §17, p. 23). Com o avanço desse Deus judaico-cristão o horizonte se tornou sombrio para Nietzsche: trata-se do ocaso da vida. Desse modo, o seu resumo acerca dessa divindade:

¹⁶ Como veremos no terceiro capítulo, a crítica nietzschiana indica uma alternativa ao Deus cristão, a saber: o deus pagão.

O conceito cristão de Deus – Deus como deus dos doentes, Deus como aranha, Deus como espírito - é um - dos mais corruptos conceitos de Deus que já foi lançado na Terra; talvez represente o nadir na evolução descendente dos tipos divinos. Deus degenerado em *contradição da vida*, em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta! Em Deus a hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de vida! Deus como fórmula para toda difamação do “aquém”, para toda mentira sobre o “além”! Em Deus o nada divinizado, a vontade de nada canonizada!... (AC, §18, p. 23, grifos do autor).

Para compreendermos, portanto, a interrogação de Nietzsche dirigida ao Deus cristão é imprescindível inscrevê-la nesse referencial: qual é o valor dessa representação para a vida? A representação cristã de deus, na visão nietzschiana, é a principal objeção contra a vida. Nele todos os instintos de *décadence*, todas as fadigas e covardias da alma têm sua sanção! Por isso, esse Deus não é merecedor de sua admiração, tampouco de sua fé. Pelo contrário, contra ele é declarada a grande maldição: em Deus, o nada divinizado!

Vimos que com o cristianismo a noção de Deus foi transformada, assumindo um sentido decadente, isto é, um símbolo do homem fraco, aquele que se sente incapaz de enfrentar e viver a vida em sua totalidade, preferindo vivê-la apenas de modo parcial. Nessa parcialidade, a vida atual é sempre vivida como precária de sentido e, por isso, sempre vinculada a uma outra vista como verdadeira. A promessa dessa vida melhor, verdadeira, torna a vida suportável e tal promessa se liga à ideia de que é possível tornar-se digno e merecedor pela via do sacrifício. Por isso mesmo, o homem fraco, doente, tipicamente cristão, compreende essa vida atual como passageira, um meio de se purificar para gozar da vida eterna, junto de Deus, seu Salvador e Redentor, cujo reino se encontra no além, num mundo verdadeiro.

Como vimos, a vida é a base sobre a qual se apoia a crítica de Nietzsche ao cristianismo. Nesse caso, a religião cristã é compreendida como aquilo que a desvaloriza. É em vista desse princípio hermenêutico caro à filosofia nietzschiana que se busca compreender a perspectiva de Nietzsche acerca do budismo. É importante que isso fique claro, pois nosso interesse primeiro nesta apresentação específica não consiste em analisar o limite ou a eficácia da leitura de Nietzsche sobre o budismo, antes, pretendemos mostrar como ele critica e elogia o budismo a partir do mesmo critério que critica o cristianismo: a vida. Nesse sentido, a interpretação nietzschiana acerca do budismo é ambígua. Quer dizer que Nietzsche exalta essa religião quando reconhece nela elementos que fortalecem a vida. Assim, o budismo é considerado como uma

religião mais positiva que o cristianismo. Mas, por outro lado, ela também é digna de críticas ao se mostrar como prejudicial a vida.

2.4 Nietzsche e a crítica ao budismo

Após considerar a polêmica nietzschiana contra o cristianismo enquanto religião que desvaloriza a vida, veremos agora como o budismo também pode ser compreendido no âmbito dessa crítica. Trata-se de explicitar que o budismo na perspectiva de Nietzsche é entendido ambigualmente. Quer dizer que ora o filósofo o reconhece como uma experiência que desvaloriza a vida; em outros momentos, é sinal de força. Para desenvolver essa abordagem, seguiremos os argumentos encontrados em seu livro *O Anticristo*, especificamente nos parágrafos 20-23 em que é apresentado um comentário sobre o budismo.

Antes, porém, de iniciarmos a análise de tal crítica à religião budista, convém expor de forma geral o contato do autor com o mundo oriental. De acordo com Derley Menezes Alves (2012), Nietzsche se insere na história alemã de flertes e aproximações com a cultura asiática. Basta que nos lembremos do interesse de Leibniz pelo confucionismo, os estudos críticos do pensamento oriental feitos por Hegel, Schelling e a leitura mais generosa para com o oriente feita por Schopenhauer, grande influência na formação de Nietzsche. Inserido nesse horizonte, o interesse do filósofo alemão pelo mundo oriental não evidencia nenhuma novidade.

No que diz respeito ao conhecimento do autor em relação a elementos do budismo, Derley (2012) apresenta que Nietzsche tinha, sim, contato com fontes diretas do pensamento da Índia, já que teria inclusive aprendido sânscrito em Leipzig (1865 e 1868) com o professor de W. Max Mueller, Hermann Brockhaus. Ademais, sugere o autor que a amizade com Paul Deussen pode ter exercido influência e fornecido à Nietzsche material para conversas e alguma indicação de leitura.

Nietzsche inicia sua abordagem acerca do budismo n' *O Anticristo*, relacionando-o com a religião cristã. Nessa relação, o filósofo deixa transparecer um

aspecto ambíguo, de modo que o budismo se faz distante e, ao mesmo tempo, próximo ao cristianismo:

Com minha condenação do cristianismo não quero ser injusto com uma religião a ele aparentada, que pelo número de seguidores até o supera: o *budismo*. As duas são próximas por serem religiões niilistas – religiões de *décadence* –, as duas se diferenciam de modo bastante notável (AC, §20, p. 24).

Ora, budismo e cristianismo são religiões próximas já que as considera como “religiões niilistas”, pois, em ambas se encontra o germe da decadência, que desde a Antiguidade atua na vida humana (FP, VI, §11 [371], p. 151). No entanto, o sentido da decadência é distinto em cada uma delas. Assim, declara que o budismo é “mil vezes mais realista do que o cristianismo” (AC, §20, p. 24). Para mostrar esse realismo todo, o filósofo utiliza nesse mesmo aforismo outra expressão que possui um sentido equivalente, ao afirmar que “o budismo é a única religião realmente *positivista* que a história tem a nos mostrar” (AC, §20, p. 24, grifo do autor). Por que o budismo é considerado mais realista, positivista do que o cristianismo?

Para responder a essa questão precisamos nos dirigir para o modo pelo qual o budismo aborda o tema do sofrimento. Saber como é o procedimento do budista se torna essencial para entender o que foi perguntado e para marcar a distância do budismo em relação ao cristianismo, não obstante apresentem aspectos semelhantes em suas formas de ser.

Ao investigar a fisiologia do budismo, Nietzsche o perceberá como um tipo vital sensível à dor, de modo a caracterizá-lo como “uma enorme excitabilidade, que se exprime como refinada suscetibilidade à dor” (AC, §20, p. 25). Ora, Nietzsche conecta fisiologicamente budismo e dor devido ao fato de que o núcleo do pensamento budista gira em torno da ideia de que a vida está cheia de sofrimento. A razão para esse sofrimento está na transitoriedade, cujo aspecto é a marca da realidade. No entanto, não sofremos porque o mundo é *vir-a-ser*. Este, na medida em que é concebido como *dever*, faz com que toda possibilidade de substancialização dos entes se dissolva.

A dissolução das formas gera dor, sobretudo porque o ser humano, apegando-se a cada conformação do mundo, atribui a ele uma substancialidade que ele mesmo não possui. Essa atribuição gera, conseqüentemente, um apego, registrado em sua ideia substancial de “eu”, ou seja, a ideia de *eu substancial*. Essa dupla substancialidade não é meramente expressa em uma doutrina, mas em uma postura

existencial na qual o indivíduo *apega-se* à sua conformação vital e à conformação do mundo (CABRAL, 2014, p. 397, grifos do autor).

O sofrimento, portanto, é resultado de uma relação ilusória que se estabelece com a realidade ao considerá-la enquanto uma substância, passível de ser aprisionada. Essa tentativa de posse da realidade se mostra uma ilusão na medida em que não há estabilidade definitiva na existência. O sofrimento decorre justamente do desejo de querer substancializar algo que é transitório. Desse modo, o budismo, ao procurar “combater o *sofrimento*” (AC, §20, p. 24, grifo do autor), o faz em vista de suprimir aquela ilusão. Noutras palavras, a luta contra o sofrimento não se dá em razão da realidade ser puramente devir, mas porque o homem não sabe lidar com a instabilidade própria do mundo, por não saber que a estabilidade é impossível. Nesse sentido, o budista não nega o devir, tampouco o compreende como signo de uma falta ou carência da existência, mas tenta negar a ilusão dos que o rejeitam. A qualificação atribuída por Nietzsche como uma enorme excitabilidade ao sofrimento, segundo Cabral, “não permite ao budismo buscar a supressão do sofrimento a partir de qualquer negação do devir (impermanência ontológica)” (CABRAL, 2014, p. 402). O que é combatido pelo budismo é a ilusão da possibilidade de estabilidade, de permanência do mundo.

Daí o motivo pelo qual Nietzsche elogia o budismo como uma religião positiva, mais realista que o cristianismo. Compreendida sob a égide da vontade de poder, a dinâmica da vida em Nietzsche não exclui, mas abraça a dor como um de seus elementos necessários. Ao invés de buscar um culpado que seja o responsável pela dor, a filosofia nietzschiana estabelece uma conexão entre realidade e sofrimento, entre vida e dor. Devido à compreensão budista de sofrimento e realidade, Nietzsche pôde considerar o budismo como uma religião realista e positivista. Por conseguinte, segundo o filósofo, ele “já deixou para trás – algo que o diferencia profundamente do cristianismo – a trapaça consigo mesmo que são os conceitos morais – ele se acha, usando minha linguagem, *além* do bem e do mal” (AC, §20, p. 24, grifo do autor). Quer dizer que o budismo, distante da valoração dualista propriamente metafísica, não subordina o devir a nenhum âmbito suprassensível. Ele não precisa de Deus. Ele está para além de bem e mal.

Para Nietzsche, budismo e o cristianismo se diferenciam de modo bastante notável. A diferença consiste no fato de que o cristão moraliza o sofrimento. Este é visto por aquele sob a moral do pecado, ou seja, como algo condenável. Ao passo que o

budista já “não tem necessidade de tornar *decente* seu sofrer, sua suscetibilidade à dor, com a interpretação do pecado – ele diz simplesmente o que pensa: ‘eu soffro’” (AC, §23, p. 27, grifo do autor).

Por que o cristão compreende daquele modo o sofrimento? Justamente porque ele não o admite como razoável. Pelo contrário, é considerado como sem sentido. A falta de sentido para o sofrimento leva o cristão a necessitar de uma interpretação, a fim de admitir para si mesmo que sofre (seu instinto o leva antes a negar o sofrimento, a suportá-lo quietamente) (AC, §23). Nessa perspectiva, o sofrimento é compensado e acalmado com o estabelecimento de um ideal – a vida em Deus, onde não haverá nem choro, nem ranger de dentes. Assim, a vida passa a ser vivida na esperança de alcançar essa outra vida. Segundo Nietzsche, “Os que sofrem têm de ser mantidos por uma esperança que não pode ser contrariada por nenhuma realidade – que não é *terminada* com sua realização: uma esperança de além” (AC, §23, p. 28, grifo do autor).

Quanto a essa esperança, vista como uma das virtudes cristãs, Nietzsche a classifica como uma esperteza cuja finalidade consiste em manter os infelizes à espera de algo irrealizável. Assim, nessa esperança, a questão da dor, do sofrimento não é resolvida. Ela, pelo contrário, implica à humanidade um sofrimento ainda maior, embora o homem se sinta salvo e justificado. O sofrimento é resultado da impossibilidade de se alcançar esse ideal. E, enquanto não alcançado, o mundo verdadeiro do cristão tampouco pode ser salvador, consolador. Logo, o seu serviço não presta senão para aumentar ainda mais o sofrimento humano, ao invés de combatê-lo. Na verdade, sua presteza é o de moralizar a existência, portanto, de desvalorizá-la enquanto um todo.

Noutras palavras, o que é importante destacar aqui é que através da crença numa esperança (num mundo verdadeiro), o cristianismo contribui para a restrição da vontade de vida, que ao contrário de uma vida fraca, decadente que simplesmente quer se manter, se conservar, luta sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida.

Ao moralizar o sofrimento, o cristianismo estaria distante do budismo que, nesse sentido, estaria além do bem e do mal, pois este, em sua luta contra o sofrimento, procede de maneira positiva, isto é, não fugindo da realidade para afirmar um outro mundo a partir do qual classificaria toda a realidade presente como inferior, falsa, como

uma simples aparência. Ele simplesmente afirma que sofre. Quer dizer que “No budismo, a beatitude e a bem-aventurança não se apresentam como longínqua promessa de recompensa no além, mas como realidades oferecidas no presente, a todo o tempo possíveis” (GIACCOIA, 1997, p. 53).

Na medida em que o budismo busca suprimir a ilusão de substancialidade do mundo, ele conduz a uma hiperespiritualização da vida. Ou seja, ele passa a vivê-la não de maneira global e intensa, marcada pelo dinamismo da vontade de poder, que busca sempre a sua expansão, como Nietzsche a compreende. Mas se coloca frente a ela de modo decadente, sempre à *banho-maria*, sem tanto calor, portanto, evitando e reprimindo os excessos da vontade de poder que quer se impor.

Por isso, segundo Nietzsche, o budismo adota “uma vida ao ar livre, as andanças, a moderação e a escolha na comida; a cautela com as bebidas alcoólicas; cautela igualmente com os afetos que produzem *bílis* ou esquentam o sangue; nenhuma *preocupação*, consigo ou com outras pessoas” (AC, §20, p. 25, grifo do autor). Moderação é a sua marca, a sua receita para uma vida feliz, isto é, sem sofrimentos. Seu problema central, portanto, é evitar o excesso de desprazer com que é sentida a vida, um excedente de dor e sofrimento que realisticamente é denominado como tal e não como pecado ou falta. Em busca de tranquilidade, sem tantas agitações, não há nada que a doutrina budista não se oponha do que ao sentimento de vingança. O tipo vital do budismo elimina todo tipo de ressentimento que caracteriza a postura fundamental do cristianismo. Segundo Nietzsche, o refrão de todo budista é não à violência, à guerra, à inimizade, mas sim à paz como ausência de perturbação.

O budismo em seu arranjo intenciona, portanto, viver conforme uma dieta espiritual, na qual “o instinto pessoal se prejudicou em favor da coisa ‘impessoal’” (AC, §20, p. 25). Por meio dessa dieta ele acredita conseguir viver uma vida *light*, sem tantos sofrimentos, enfim, uma vida que propicie um ambiente bastante ameno, com uma grande mansidão e sem maiores agitações.

Conseqüentemente, ele é apontado por Nietzsche em seu livro *O Anticristo* como uma religião de homens tardios, raças bondosas que se tornaram superespirituais, ou seja, o budismo é adequado para civilizações em ocaso, cansadas. Como tentativa de manter constantes os mais baixos níveis possíveis de tensão e excitação da sensibilidade, o budismo apresenta-se, para Nietzsche, como pacifismo geral.

Embora budismo e cristianismo sejam religiões decadentes, na filosofia de Nietzsche elas se distinguem pelo tipo decadencial que representam. A primeira é marcada por um pacifismo, enquanto que a segunda se caracteriza por uma postura notadamente beligerante. Essa diferença aponta ainda para a distinção que Nietzsche estabelece entre cristianismo histórico e Jesus de Nazaré, considerado pelo filósofo como um tipo vital que se faz próximo da fisiologia budista, porém em solo muito pouco indiano.

2.5 Jesus, cristianismo e o instinto judeu

Nietzsche remete à história de Israel como pano de fundo para sua compreensão do cristianismo. Essa referência por si só não é original, uma vez que há uma dependência cristã do cânon escriturístico judaico. A Bíblia cristã incorporou a Tanak judaica. No entanto, o segundo testamento bíblico cristão, por apresentar o caráter salvífico de Cristo, marcaria uma descontinuidade em relação à história do judaísmo.

Em sua abordagem do cristianismo no seu texto *O Anticristo*, Nietzsche, porém, ressalta o aspecto de continuidade deste em relação ao judaísmo. Sobre isso, afirma: “o cristianismo pode ser entendido unicamente a partir do solo em que cresceu – ele *não* é um movimento contra o instinto judeu, é sua própria consequência, uma referência mais em sua lógica apavorante. Na formulação: ‘a salvação vem dos judeus’ (...)” (AC, §24, p. 29, grifo do autor).

Uma vez que nessa perspectiva o cristianismo se encontra de mãos dadas com o povo judaico, o solo de onde ele se originou, procuraremos apresentar nesse momento a interpretação geral da história de Israel que Nietzsche empreende, explicitando o que ele entende por instinto judeu, para em seguida, tematizar como esse entendimento implica na sua concepção da figura histórica de Jesus de Nazaré. Desse modo, é mister perguntar: se o cristianismo é consequência do instinto judeu, como Nietzsche entende esse povo singular?

A compreensão nietzschiana acerca do povo judeu confere a Israel uma história típica da *desnaturação* dos valores (AC, §25, p. 30), isto é, falsificando tudo aquilo que era natural, invertendo todas as condições possíveis que eram permitidas para um povo viver. Para Nietzsche, a história do povo de Israel tem inestimável valor paradigmático como história da desvalorização dos valores naturais. Nesse sentido, não como antítese, mas como continuação e perpetuação do instinto judeu, o cristianismo é evidenciado enquanto religião que historicamente degradou a verdadeira natureza do homem, contaminada pela falsa moral da superação dos instintos. Por isso, como já demonstrado, ele foi computado também como religião decadente.

O povo judeu tomou partido dos instintos decadentes, mas não foi porque eles o dominaram. O que motivou essa decisão foi justamente o fato desse povo ter percebido nesses valores uma forma de levar a melhor contra o mundo em que eles estão inseridos. Eles souberam transformá-los em algo mais forte que todo valor afirmador da vida. Nesse empreendimento, Nietzsche observa que tanto o judaísmo quanto o cristianismo (porque operam na mesma lógica) buscam se impor e o meio encontrado para efetivar esse domínio não foi outro senão inverter as noções de bom e mau, verdadeiro e falso. Aquilo que era fraco passou a ser valorizado em detrimento do forte. Essa transformação representa uma verdadeira epidemia. Uma vez contagiada por essa doença, a humanidade adoece e enfraquece, tornando-se uma presa fácil de capturar e dominar.

Nietzsche apresenta a história de Israel como típica dessa transformação, entendida por ele como *desnaturação* dos valores naturais. Porém, o filósofo reconhece que Israel também teve seu tempo de integridade de forças vitais, ou seja, um momento em que a valoração desse povo se fez de modo “natural”, seguindo o processo afirmativo peculiar à vontade de poder. Esse instante coincide com o período do reinado. Aqui é importante mencionar a observação de Alexandre Marques Cabral:

Nietzsche não caracteriza de modo homogêneo a história judaica. Antes, esta possui certa descontinuidade histórica, que assinala uma ruptura de padrão axiológico no judaísmo. Essa descontinuidade se apresenta no binômio judaísmo dos reis e judaísmo dos sacerdotes (povo santo). Somente este último serviu de solo axiológico e psicofisiológico do cristianismo. Consequentemente, o cristianismo legou um tipo determinado de judaísmo, perdendo de vista o judaísmo da época dos reis (CABRAL, 2014, p. 445).

Apoiados nas informações historiográficas advindas da teologia novecentista¹⁷, Nietzsche interpretou como o judaísmo no tempo dos reis se estruturava, de modo a assinalar que Israel encontrava-se na “relação *correta*” ou natural “com todas as coisas” (AC, §25, p. 30, grifo do autor). Nessa relação correta o seu Javé, o Deus de Israel era pensado como refletindo a força, o orgulho do povo hebreu, simbolizando a fortaleza brotada da união do povo. Como Deus dos exércitos, Javé era capaz de ajudar e prejudicar, de ser amigo e inimigo, podendo ser admirado nas coisas boas e nas más. Ele “era expressão da consciência de poder, da alegria consigo, com ele confiava-se na natureza, que trouxe o que o povo necessitava – chuva principalmente” (AC, §25, p. 30). Enfim, Javé era entendido em consonância com o caráter ascendente da vontade de poder que outrora representava a força do povo de Israel. Não havia, portanto, diferença ou distância entre o Deus e seu povo. Pelo contrário, Javé encontrava-se em unidade plena com Israel, mergulhado em suas vicissitudes históricas, favorecendo seu povo mediante a garantia dos elementos necessários para a perpetuação de seu poder de estruturação.

Um povo que ainda crê em si tem ainda também seu próprio deus. Nele reverencia as condições que o fizeram prevalecer, as suas virtudes – projeta seu prazer consigo, seu sentimento de poder, num ser ao qual se pode agradecer. Quem é rico quer oferecer; um povo orgulhoso precisa de um deus para *sacrificar*... Religião, nesses pressupostos, é uma forma de gratidão. É-se grato por si mesmo: para isso precisa-se de um deus (AC, §16, p. 21, grifo do autor).

Nessa análise, em que salta aos olhos uma apologia do judaísmo na época dos reis, Nietzsche quer destacar que nesse momento “o povo de Israel é uma configuração social do caráter ascendente da vontade de poder. Iahweh é um elemento que fortalece o movimento autossuperador do povo de Israel” (CABRAL, 2014, p. 447).

Todavia, essa unidade entre Javé e Israel foi cortada, sobretudo por motivos de desorganização interna e pressão externa, como a invasão dos assírios. De acordo com Oswaldo Giacoia Júnior (1997) a dissolução dos costumes e a perda da soberania

¹⁷ Segundo Alexandre Marques Cabral, “A compreensão nietzschiana da história de Israel assume plenamente a obra historiográfica do orientalista alemão Julius Wellhausen como fonte de suas considerações” (CABRAL, 2014, p. 447). Este estudioso bíblico e orientalista tornou-se famoso por sua contribuição para o conhecimento acadêmico sobre a origem do pentateuco da Tanak judaica. Enquanto o maior representante da hipótese do *Código sacerdotal (Priestercodex)*, Wellhausen compreende que a literatura sacerdotal foi escrita mais tardiamente no pentateuco. Para sustentar seu argumento, Cabral cita fragmentos póstumos nos quais se demonstra a relação de Nietzsche com Wellhausen. Um desses fragmentos a que o autor se refere é datado entre novembro de 1887 e março de 1888, cujo título é justamente “De J. Wellhausen” (FP, §11 [377], p. 154).

nacional fizeram com que Israel, para sobreviver como nação separada sob as mais desfavoráveis condições, renunciasse à existência como Estado. Israel, com a invasão dos babilônicos se tornou um povo desarticulado, faltando-lhe justamente uma unidade interna. Desarticular o povo dominado, enfraquecer sua liderança e favorecer a miscigenação de diversos elementos culturais eram as estratégias de dominação usadas pelos assírios. “No caso de Israel, a Assíria preservou sua população camponesa intacta, mas enfraqueceu seu centro urbano, inserindo estrangeiros e deslocando parte de sua população para outras regiões de Israel ou de povos vizinhos” (CABRAL, 2014, p. 455).

Nesse período, a injustiça torna-se o fator interno que também contribui para a dissolução de Israel. Ele é compreendido, sobretudo a partir da literatura profética, particularmente da crítica de Isaías. Nietzsche menciona-o na seção 25 de *O Anticristo*: “Mas o povo reteve, como desiderato supremo, a visão de um rei que era bom soldado e juiz severo: sobretudo aquele típico profeta (ou seja, crítico e satirista do momento), Isaías” (AC, §25, p. 31). Segundo a interpretação que Cabral faz dessa passagem, o profeta Isaías é “o nome que representa a forte resistência de Israel à crise do tempo dos reis. É através de Isaías que a época dos reis perpetua-se viva na memória e nas decisões de Israel” (CABRAL, 2014, p. 456). Não obstante essa resistência, tornou-se impossível evitar a dissolução da época dos reis.

Com o declínio do período áureo dos reis, surgiu espaço para a hegemonia do poder sacerdotal o que, conseqüentemente, assinalou a derrocada de Israel. Juntamente com os sacerdotes irrompe-se um novo modo de valoração judaico que, no fundo, não passa de uma inversão significativa da valoração no tempo dos reis. Com essa transformação histórica preparou-se o solo de onde virá o cristianismo.

Após a queda do poder monárquico, a própria experiência que Israel tinha de Deus é transformada.

[...] quando um povo está perecendo; quando sente que se evanece definitivamente a fé no futuro, sua esperança de liberdade; quando a sujeição lhe aparece na consciência como a primeira vantagem, e as virtudes dos sujeitos como condições de conservação, também seu deus *tem* de mudar [...]. Ele moraliza continuamente... (AC, §16, p. 21, grifo do autor).

Javé sinalizava a autoafirmação de um povo. Essa relação natural permaneceu por bastante tempo, mas com os avanços dos assírios no exterior e com a anarquia

instaurada internamente ela teve o seu fim. De Javé foi cortada aquela unidade com o caráter apropriativo da vontade de poder. “Javé, o deus da ‘justiça’ – *não* mais uma unidade com Israel, expressão do amor-próprio de um povo: apenas um deus sujeito a condições...” (AC, §25, p. 31, grifos do autor).

A partir desse momento, o velho Deus já não podia fazer o que realizava antes. A maneira de compreender a divindade foi mudada. Nessa mudança Javé não mais representa o amor próprio de um povo, senão um conceito que se tornou instrumento nas mãos dos sacerdotes que passam a interpretar toda felicidade como recompensa, toda infelicidade como castigo por desobediência a Deus, como pecado. O que antes era visto como natural, como próprio da existência, passa agora a ser compreendido a partir de uma causalidade antinatural. Aquele Deus que simbolizava a coragem e autoconfiança do povo, que expressava as condições de vida e crescimento desse povo, o seu instinto de vida, foi substituído por uma compreensão divina que exige o cumprimento de normas na relação com esse Deus (CABRAL, 2014, p. 457).

Se Deus nesse momento já não expressa mais a continuidade de um povo, então ele foi elevado para distante desse povo. Isso equivale a dizer que o conceito de Deus foi falseado, seu sentido foi desnaturalizado, moralizado - moral não mais como expressão das condições de vida e crescimento do povo, não mais como seu mais básico instinto de vida, mas sim tornada abstrata, antítese da vida. Destacado do povo, Deus deixa de ser a expressão religiosa da autoconsciência de seu “povo eleito”, como o princípio de elevação do poder de organização de Israel e “passa a figurar como credor supremo, cujo sagrado direito foi lesado pela infidelidade de seus súditos que, rompendo o pacto, se fizeram, com justiça, merecedores do castigo” (GIACCOIA, 1997, p. 58).

Na medida em que é desfeita a unidade entre Deus e o devir histórico de Israel, ele transcendentaliza-se. Com efeito, isso implica numa alteração do conceito natural de causalidade. Como afirma Nietzsche: “Tendo eliminado do mundo, com a recompensa e a punição, a causalidade natural, necessita-se de uma causalidade *antinatural*: toda a restante inaturalidade segue-se então” (AC, §25, p. 31, grifo do autor). Quer dizer que se antes Deus expressava o poder do povo, ao se distanciar desse arranjo, o povo fica destituído daquele poder, daquele princípio que o determinava. Consequentemente, esse princípio “foi alocando-se para além da causalidade inerente ao jogo de forças

constitutivo de Israel. Sendo um princípio causal exterior à causalidade *natural*, Iahweh passou a funcionar como causalidade antinatural” (CABRAL, 2014, p. 459). Ele se manifestou, portanto, como um ente metafísico.

Frente à dissolução interna e externa de Israel, os sacerdotes passaram a exercer cada vez mais poder, de modo que não falsearam apenas o conceito de Deus, mas também conduziram o processo de falsificação da história mesma de Israel, a fim de proteger Israel “a todo custo”. Afinal, “Os judeus são o povo mais singular da história universal, pois, colocados ante a questão de ser ou não ser, preferiram o ser *a todo custo* (...)” (AC, §24, p. 29). O que eles fizeram? Segundo Nietzsche, os sacerdotes,

com inigualável desprezo por toda tradição, por toda realidade histórica, *traduziram em termos religiosos* o próprio passado de seu povo, ou seja, fizeram dele um estúpido mecanismo salvador, de culpa em relação a Javé e castigo, de devoção a Javé e recompensa (AC, §26, p. 32, grifos do autor).

Nessa interpretação eclesiástica está implícita, mas em pleno exercício, uma ordem moral do mundo. Que significa essa ordem moral do mundo? Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer; do mesmo modo que o valor de um povo, de um indivíduo, assegura Nietzsche, “mede-se pelo tanto que a vontade de Deus é obedecida; que nas vicissitudes de um povo, de um indivíduo, a vontade de Deus mostra ser *dominante*, isto é, punitiva e recompensadora segundo o grau da obediência” (AC, §26, p. 32, grifo do autor). Ou seja, o critério utilizado para a avaliação histórica de Israel passou a ser a obediência ou desobediência divina.

Para a sua avaliação, o sacerdote lança mão do nome de Deus como o seu grande instrumento de trabalho. É por meio da vontade de Deus que ele deturpará os acontecimentos da história do povo de Israel. A invasão dos assírios e o exílio da Babilônia são somente punições aos pecados cometidos no período monárquico. Por isso a interpretação nietzschiana de que a *grande* época de Israel tornou-se um tempo de declínio; o exílio, a longa desventura, foi transformado em eterna *punição* pela grande época - tempo que os sacerdotes não eram nada (AC, §26, p. 32). Enfim, reinterpretando toda a história de Israel, os israelitas, sob o comando do pensamento sacerdotal, transformaram figuras poderosas da história desse povo “em homens sem Deus”. Eles

simplesmente simplificaram todo grande evento, reduzindo-o à fórmula de “obediência ou desobediência” a Deus.

Esta ordem moral do mundo para Nietzsche, no entanto, não passa de uma mentira que nos foi passada como a própria maneira de compreender os acontecimentos. Tal ordem moral do mundo foi identificada com a vontade divina: “A desobediência a Deus, isto é, ao sacerdote, à ‘Lei’, recebe então o nome de ‘pecado’” (AC, §26, p. 33). Porém, Nietzsche, com seu método genealógico, está disposto a revelar o que realmente está por detrás dessa interpretação. Nessa investigação, a pergunta que vem à tona é: Quem assim interpreta? Trata-se de uma “espécie parasitária de homem, que prospera apenas à custa de todas as formas saudáveis de vida, o *sacerdote*” (AC, §26, p. 32, grifo do autor).

Para Nietzsche, mais do que uma classe eclesiástica, os sacerdotes representam uma forma de interpretar e de avaliar, cujos valores se mostram como negadores da vida. Mais ainda. Nietzsche quer evidenciar que é por meio desse modo de interpretação que os sacerdotes não só se mantêm, mas legitimam e justificam sua ascensão ao poder na condução do povo israelita após a invasão dos assírios. Ora, trata-se de uma maneira pensada estrategicamente para tornar hegemônica uma condição vital, a saber, a do sacerdote. “A finalidade da legitimação desse modo de interpretação é tornar absoluto um padrão axiológico, mediante o qual cada ente é definido em seu ser” (CABRAL, 2014, p. 464).

A vontade de Deus para se realizar precisa ser conhecida, ou seja, ela precisa ser revelada. Sua revelação implicou numa falsificação literária por meio da qual veio à tona uma “Escritura Sagrada”. Esta se torna o meio pelo qual a vontade dos sacerdotes e o seu modo de organizar a vida do resto do povo de Israel se colocarão. A partir de então as coisas todas da vida se encontram tão ordenadas que o sacerdote torna-se uma figura indispensável em todas as ocorrências naturais da vida, no nascimento, no casamento, na enfermidade, na morte, a fim de santificá-las. Ou seja, aquilo que seria um costume natural – Estado, organização da justiça, casamento, assistência de enfermos e pobres -, uma exigência inspirada pelo instinto da vida, torna-se com a presença do sacerdote, o sagrado parasita, algo sem valor ou contrário ao valor determinado por ele. Por essa razão, tais episódios necessitam de uma aprovação, isto é, de um poder que lhes configure valor. Com tal exigência, os sacerdotes desvalorizam e

dessacralizam a natureza como criadora de valores afirmativos (AC, §26, p. 33). Desvalorizam tais valores afirmativos, mas em contrapartida disseminam a partir do seu modo de avaliar e interpretar valores despoticizados.

Todos os acontecimentos da vida passam a ser considerados a partir dessa vontade divina, que na realidade não deixa de ser a própria vontade do sacerdote, de modo que a sua desobediência recebe o nome de pecado. Por conseguinte, a reconciliação com Deus implica numa subordinação ao sacerdote, pois somente ele redime. O sacerdote se torna o centro de poder desse povo, busca conseguir valer como o mais elevado tipo de homem. Numa sociedade que se organiza em torno do sacerdote os pecados são imprescindíveis: “o sacerdote *vive* dos pecados, ele necessita que se peque... Princípio supremo: ‘Deus perdoa quem faz penitência’ – em linguagem franca: *quem se submete ao sacerdote*” (AC, §26, p. 33, grifos do autor). Portanto, todo ato de desobediência é transformado em pecado, que por sua vez é um comportamento de ofensa a Deus, segundo o sacerdote.

No bojo dessa reinterpretação do passado histórico de Israel, o domínio da casta sacerdotal é interpretado como a Lei e a “Vontade de Deus”. Quer dizer que, segundo Nietzsche, a chave para o entendimento da “vontade de Deus” está no sacerdote, o grande manipulador do conceito de Deus. Uma vez que os sacerdotes tornaram-se representantes da vontade divina, suas palavras passaram a ser temidas. Sendo assim, na visão do autor, “o *sacerdote* abusa do nome de Deus” (AC, §26, p. 33, grifo do autor), de modo que ele [o sacerdote] passa a ser a medida de todas as coisas e, também, indispensável em toda parte.

A casta sacerdotal mantém o domínio sobre todos, sob o disfarce de “obediência a Deus”. Todo aquele que não se submeter a essa “vontade divina”, isto é, o seu poder, passa a ser considerado como “fora da lei”, como “pecador”. Nesse ponto de vista, pecar é confrontar-se com o poder dominante do sacerdote. Em suma, os sacerdotes judeus almejam estabelecer a sua vontade de poder no modo de conduzir o povo de Israel. Na medida em que esta se legitima invertendo o caráter natural ou afirmativo da vontade de poder, o modo de valoração sacerdotal judaico promove valores que negam a vida em sua dinâmica marcada pela expansão, pela agonística das forças. Eles só se conservam no poder opondo-se a tudo o que se mostra forte e nobre, isto é, opõem-se àqueles valores que são típicos de “[...] uma constituição física

poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura [...] e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, constante” (GM, I, §7, p. 25). A resistência desse processo de expansão da vontade de poder assinala um tipo de existência, de vida enfraquecida, doentia.

Se o cristianismo, de acordo com Nietzsche, cresceu nesse ambiente marcado pela desvalorização da realidade ele carrega consigo o selo de um tipo de vida fraca. Ou seja, na medida em que a existência do povo judeu como nação foi ameaçada, esse mesmo povo, por meio da interpretação sacerdotal, buscou se conservar de modo que a realidade natural fosse desvalorizada. Sua conservação se deu por meio da disseminação da desvalorização dos valores afirmativos próprios da vontade de poder, isto é, através de valores que não suportam o caráter expansivo da vontade de poder e que, por isso, são caracterizados como impotentes e negadores da vida. A consequência dessa inversão tem efeitos muito mais amplos do que se possa perceber. Ou seja, ela não se restringe ao ambiente religioso judaico, da época do poder sacerdotal, mas se alastrou como fio condutor da própria história do Ocidente, elevando a fraqueza e impotência da vontade de poder como paradigma normatizador dos comportamentos humanos em geral. De acordo com Cabral, “o judaísmo sacerdotal tornou-se o princípio de determinação do eixo axiológico em torno do qual gira a história ocidental” (CABRAL, 2014, p. 473). A desvalorização da vida se tornou um valor – desde Sócrates não foi superado - que será prolongado pela cultura ocidental, sobretudo com o cristianismo, “a derradeira consequência do judaísmo” (AC, §24, p. 29).

Porém, o cristianismo que Nietzsche vai considerar como veículo dessa forma de apreciar a vida não se identifica com o movimento liderado por Jesus. Para o filósofo alemão, após a morte do seu fundador, Jesus, o cristianismo foi tresvalorado. De maneira mais radical, Nietzsche lança sua maldição ao cristianismo afirmando-o como uma invenção do apóstolo Paulo. O cristianismo paulino agora é o alvo do martelo nietzschiano. Desse modo, desejamos desenvolver, no ponto seguinte, como a compreensão do cristianismo como uma invenção de Paulo é desenvolvida pelo filósofo alemão. Mais ainda, buscaremos destacar em que medida essa invenção corrobora a tese aqui defendida de que o cristianismo é a negação da vida. Essa será a discussão que se descortinará nas próximas páginas.

2.6 O cristianismo como invenção de Paulo

Como dito acima, o processo de reação e negação da vida que se dará nos múltiplos matizes da cultura ocidental terá o cristianismo histórico como o seu carro forte. Este é o canal através do qual se dissemina e fortifica a estratégia metafísica de desvalorização da vida, movimento que teve início com Sócrates e Platão. Estes, na medida em que se situam negativamente perante a vida são vistos por Nietzsche como “sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega” (CI, “O problema de Sócrates”, §2, p. 18).

Enquanto continuador da filosofia socrático-platônica, que essencialmente é um tipo cansado da vida, o cristianismo passa a ser alvo das investidas nietzschianas. Porém, isso não pode ser dito em relação ao movimento liderado por Jesus. No *Anticristo*, Nietzsche estabelece uma diferença entre Jesus e o cristianismo disseminado ao longo da história. “De fato, nas suas reflexões sobre o cristianismo parece que Nietzsche quer discutir à parte a figura de Cristo, buscando distinguir o Cristo enquanto homem, isto é, Jesus, da figura de um Cristo como é interpretada pela Igreja no curso dos séculos” (PENZO, 1975, p. 343-344, tradução nossa). A distinção percebida não se baseia em razões meramente históricas ou teológicas. Trata-se do modo como esses dois tipos se relacionam com a vida. Como veremos, Jesus se relaciona com a vida de maneira a afirmá-la, ao passo que o cristianismo, no seu desenvolvimento histórico sinaliza uma contradição da vida. Por essa razão, Nietzsche considera Jesus como um tipo superior. Não somente porque ele ensinou uma prática, mas porque ele “ensinou como se deve viver”. Quer dizer, Nietzsche reconhece nessa figura religiosa (ou feita religiosa após sua morte) um tipo de ensino que fortalece a vida. É preciso que isso fique claro, pois a crítica nietzschiana ao cristianismo e a distinção deste em relação a Jesus gira em torno desse argumento.

O Jesus de Nietzsche não se coaduna com o cristianismo que ficou reconhecido historicamente.

Não vejo contra o que se dirigia a rebelião da qual Jesus Cristo foi entendido – ou *mal-entendido* – como sendo o causador, se não foi uma rebelião contra a Igreja judia, “Igreja” no exato sentido em que hoje tomamos a palavra. Foi uma revolta contra “os justos e bons”, contra “os santos de Israel”, contra a hierarquia da sociedade – *não*

contra a sua corrupção, mas contra a casta, o privilégio, a ordem, a fórmula; foi a *descrença* nos “homens mais elevados”, o *não* pronunciado contra tudo que era sacerdote e teólogo. Mas a hierarquia que assim, embora apenas por um instante, foi posta em questão, era a palafita na qual, em meio à “água”, subsistia ainda o povo judeu, a *última* possibilidade, penosamente alcançada, de continuar, o *residuum* de sua existência política particular (AC, §28, p. 34, grifos do autor).

Para Nietzsche, Jesus significou um ataque, o *não* pronunciado contra o ideário sacerdotal. Como atesta a citação acima, ele representa o primeiro movimento de rebelião dentro da religião hebraica. Desta forma, ele não representa apenas uma revolta contra a igreja hebraica, mas antes, contra a igreja como tal, de modo que a sua rebelião torna-se a expressão de uma revolta contra a hierarquia (PENZO, 1975). Quer dizer que, segundo a interpretação nietzschiana, Jesus é um tipo vital que não prolonga em sua existência aquele instinto judeu que será sustentado pelo cristianismo histórico. Qual é, então, o perfil de Jesus traçado por Nietzsche?

Para abordar a questão levantada faz-se, antes, necessário compreendê-la bem. A investigação nietzschiana acerca da figura de Jesus não corresponde a uma pesquisa histórico-científica da vida desse personagem, como era comum nos estudos teológicos do século XIX. Sua preocupação não consiste em encontrar um “verdadeiro Jesus”, nem “recuperar uma pureza pretendidamente primitiva”, como afirma Valadier (1982, p. 178). Quanto a essa forma de abordagem, sua posição é clara: “As histórias de santos são a literatura mais equívoca existente: aplicar-lhes o método científico, *na ausência de quaisquer outros documentos*, parece-me de antemão condenado ao fracasso – mero ócio erudito...” (AC, §28, p. 35, grifos do autor).

Uma vez que tal estudo científico não se mostra como uma ferramenta adequada para aquilo que seu estudo almeja, Nietzsche apoiará sua análise da figura de Jesus no método genealógico. A partir deste buscará esclarecer o “tipo psicológico do Redentor” (AC, §29, p. 35). Por meio desse estudo elucidará o tipo de vida que esse personagem manifesta. É o modo como se vive a vida a preocupação nietzschiana, não a vida mesma de Jesus. Tanto é assim que o filósofo afirma: “*Não* a verdade quanto ao que fez, o que disse, como realmente morreu; mas a questão de o seu tipo ser concebível, de haver sido ‘transmitido’” (AC, §29, p. 35, grifo do autor).

Nietzsche se propõe a trazer à luz o tipo do Redentor porque, para ele, os textos oferecidos pela tradição tendem a conservar tal figura com uma “grande distorção” (AC,

§31, p. 37). Nietzsche entende que os evangelhos, primeira comunidade cristã deturpam o perfil do Redentor, deixando ou omitindo nele traços, a fim de tornar mais aceitável a figura do Mestre. A imagem de Jesus não permaneceu livre de acréscimos, dos traços da primeira comunidade cristã. Nesse sentido, de acordo com o filósofo, o mundo de Jesus descrito pelos evangelhos torna ainda mais grosseiro esse perfil. Para entender alguma coisa dele, os primeiros apóstolos precisaram moldar sua existência em formas já conhecidas tais como o profeta, o messias, o fazedor de milagres. Eles empregaram conceitos judaicos. Desse modo, entre o homem Jesus e o Cristo nascido de seus seguidores existem muitas diferenças devido a esses acréscimos de perspectivas inseridos pelo modo de conhecer e interpretar das primeiras comunidades cristãs, segundo suas necessidades. Uma vez que Nietzsche reconhece o ambiente, a língua, os costumes como fatores que contribuíram para o aparecimento de determinada compreensão da figura de Jesus, ele encontra-se em consonância com os estudos teológicos de seu tempo que compreendiam os textos escriturísticos, no caso os evangelhos, como resultado de um jogo de interpretações efetivadas pelos interesses diversos oriundos das comunidades de fiéis.

Vale recordar que Nietzsche não concebe o conhecimento como sendo algo natural, ou seja, o homem não nasce dotado de uma estrutura que o faz conhecer. Este é descrito na filosofia de Nietzsche como uma produção. O conhecimento foi inventado para viabilizar a vida. Sobre esse feito do homem, Nietzsche assim enuncia numa fábula que está presente no livro de 1873, *Sobre a verdade e a mentira em um sentido extra-moral*:

Em algum ponto do universo inundado por cintilações de inúmeros sistemas solares houve um dia um planeta em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais orgulhoso e mais mentiroso da “história universal”, mas foi apenas um minuto. Depois de alguns suspiros da natureza o planeta se congelou e os animais inteligentes tiveram que morrer (VM, §1, p. 45).

Ainda que existam interpretações que contribuem para desconfigurar os traços e idiosincrasias originais do tipo do Redentor, Nietzsche se mantém firme na sua busca em encontrar “qual o seu tipo psicofisiológico” (CABRAL, 2014, p. 415), de modo que pudesse descobrir os interesses vitais que ele defende.

Nessa empreitada, o filósofo recusará a interpretação de Ernest Renan acerca de Jesus:

O senhor Renan, esse bufão *in psychologicis* [em coisas psicológicas], utilizou em sua explicação do tipo Jesus os dois conceitos *mais inadequados* que pode haver nesse caso: o de *gênio* e o de *herói* (“*héros*”). Se existe algo não evangélico, é o conceito de herói. Justamente o contrário de todo pelejar, de todo sentir-se-em-luta, tornou-se aí instinto: a incapacidade de resistência torna-se aí moral (“não resista ao mal” [Mateus, 5, 39], a frase mais profunda dos evangelhos, sua chave, em certo sentido), a beatitude na paz, na brandura, no não *poder* ser inimigo (AC, §29, p. 35-36, grifos do autor).

Por que, segundo Nietzsche, os conceitos de gênio e herói se mostram inadequados para expressar o tipo de existência de Jesus? A noção de herói é uma qualidade inadequada, na medida em que o seu sentido implica numa resistência e enfrentamento de uma situação perigosa. É a partir dessa atitude que se afirma o heroísmo. Nesse sentido, Jesus não dá sinais de que se portou como um herói, porque sua vida significa justamente a incapacidade de resistência. Segundo Nietzsche,

Ao contrário da postura heroica, não resistir se mostra por excelência uma palavra evangélica. Ela designa de maneira mais apropriada o modo como Jesus viveu a vida. Isso é nítido quando se observa que Jesus, por meio de sua pregação, não promoveu nenhuma manifestação política com essa finalidade, tampouco se resignou em assumir a sua morte na cruz. A qualidade de herói, portanto, não tem nada a ver com o tipo Jesus.

Além de herói, Nietzsche também desconhece Jesus como gênio. O que é um gênio? Trata-se de um indivíduo com capacidades criativas. Sendo assim, Jesus não tinha por missão se vangloriar por grandes feitos e descobertas. “Nada de nosso conceito de ‘gênio’, um conceito de nossa cultura, tem algum sentido no mundo em que vive Jesus” (AC, §29, p. 36). Logo, esse atributo também não lhe cai bem.

Se ele não é nem herói nem um indivíduo genial, Nietzsche o trata como um “idiota” (AC, §29, p. 36). Com tal qualificação não se quer expressar uma ofensa. Trata-se de um termo do alemão erudito, usado desde a metade do século XVIII, para caracterizar “o leigo, desprovido de refinamento científico ou artístico, mas também o indivíduo ‘original’, alheio à realidade prosaica dos negócios e afazeres” (GIACOIA, 1997, p. 73). Enquanto um indivíduo desprovido de ciência, Nietzsche quer ressaltar que o tipo Jesus não “testemunha uma vontade de ter razão a qualquer preço e estar do lado da verdade” nem dele procede “um espírito de vingança”, mas um espírito que “manda perdoar, amar, avançar na existência sem medo, nem buscando justificações

nem razões preconcebidas” (VALADIER, 1982, p. 380, tradução nossa). Não resistir, mas amar, eis o verbo que determina toda a semântica da vida de Jesus. De que modo assumir o amor como critério de toda uma existência favorece para a afirmação da vida?

À primeira vista, não resistir, nem enfrentar o mal indica um tipo de vida que, no fundo, nega a realidade enquanto vontade de poder, isto é, como resultado de uma luta de forças distintas. Nesse sentido, o tipo vital de Jesus que tem o amor como imperativo de vida “rejeita o caráter agonístico da existência” (CABRAL, 2014, p. 420). Na medida em que tal personagem nega a vida como vontade de poder, não seria a expressão de uma negação da vida? Consequentemente, não haveria diferença entre Jesus e o cristianismo que seria desenvolvido posterior à sua morte, contradizendo o que foi anunciado na introdução desse tópico.

Todavia, conforme a análise de Nietzsche em *O Anticristo*, Jesus não se coaduna com o instinto judeu, tampouco com o cristianismo. Por que não? Ainda que o seu tipo de vida aponte para uma negação do caráter agonístico da vida, o modo pelo qual ele conserva a sua existência não se equivale à forma segundo a qual o instinto sacerdotal usa para conservar sua existência. Como vimos, para assegurar a sua existência o instinto sacerdotal estrategicamente negou o modo de valoração afirmativo em detrimento de um tipo negativo. Uma vez que se reconhece como fraco e, por isso, incapaz de viver a vida como um jogo complexo de forças que lutam entre si, o instinto sacerdotal, de maneira ressentida, se volta contra esse modo de existir desvalorizando-o, a ponto de interpretá-lo como um mal. Assim, ele faz dessa negação a medida de sua existência. Quer dizer que primeiro ele precisa negar, desprezar o tipo de vida forte que assimila em sua vivência o caráter dinâmico da vida; a partir dessa negação é que determinará o seu jeito de viver como sendo bom. O que é importante destacar nessa valoração típica do instinto sacerdotal – o instinto de teólogo – é que o seu valorar é reativo. É reativo na medida em que primeiro ele nega um tipo de vida mais forte para depois, a partir de sua impotência, determinar para si valores que são contrários àquele tipo de vida. Noutras palavras, ele sempre se dirige com um “Não” a um “outro”, a um “fora”, fazendo da negação a régua de seu existir.

Ao contrário dessa forma de existir que para se preservar precisa, primeiro, negar a realidade, o tipo de vida jesuânico se efetiva, amando-a. O amor torna o seu critério de vida, porque tem como motivação a não resistência a nenhum mal. Isso

implica em dizer que a figura de Jesus não se relaciona com o mal, com o sofrimento de modo a negá-los em vista de uma realidade pura e isenta de obstáculos. Diferentemente do instinto judeu, Jesus vive de modo que amar a vida em sua totalidade, o que inclui aquilo que ela possui de mais estranho, se torna um imperativo. O seu não-resistir, embora negue a vida enquanto vontade de poder, para se conservar não faz dessa negação a medida de sua existência. É o amor quem assume esse papel. Através de um amor incondicional, Jesus supera as oposições da vida. “O amor, portanto, é a única ‘estratégia’ empreendida por Jesus para que os antagonismos da existência sejam superados e a unidade do indivíduo com o todo seja alcançada” (CABRAL, 2014, p. 420).

Enquanto um amante da vida, o anúncio do Reino de Deus não pode ser compreendido como um lugar em que o mal está extinto. Ora, o Jesus de Nietzsche ama o mal e não espera sua aniquilação, pois aniquilar significa romper com um modo de viver que não tem outra força, outro sentido senão amar. Eis o verbo intransitivo. Em vista dessa forma de viver a vida, o Reino de Deus não é compreendido como um futuro distante que se encontra após a morte, nem acima da terra. O Reino de Deus, portanto, “não é nada que se espere; não possui ontem nem depois de amanhã, não virá em ‘mil anos’ - é a experiência de um coração; está em toda parte, está em nenhum lugar” (AC, §34, p. 41).

Afirmar o Reino de Deus como estado do coração não significa admitir sua imanentização, no sentido tradicional do termo. De acordo com essa interpretação, o Reino de Deus seria deslocado do céu para a terra, do futuro para o presente, aqui e agora. Mas Nietzsche disse que ele “está em toda parte” e, ao mesmo tempo, “em lugar nenhum”. Quer dizer então que ele não faz uma simples inversão. Inverter o Reino de Deus de lá pra cá é ainda obedecer a uma estrutura de pensamento dualista-platônico que é negador da vida. Mais que inverter, o Jesus de Nietzsche transvalora, subverte o sentido de imanência ao tomar o Reino de Deus como experiência do coração. Acerca desse tema, Valadier profere o seguinte:

Esta é a “vida verdadeira” que Jesus opõe à vida vulgar: é “interior” no sentido de que não procede de nenhuma maneira das exterioridades judaicas (culto, liturgia), dogmáticas (redenção, expiação) ou morais (pecado, perdão, penitência); não está tampouco em cima da terra; nem cronologicamente à distância, prometida principalmente para uma data não verificável: esperada. É “uma mudança de sentido no indivíduo” (VALADIER, 1982, p. 385, tradução nossa).

Porquanto, tal transvaloração faz da figura de Jesus alguém que não se opôs à vida como um todo, mas que se relacionou em comunhão amorosa com ela, afirmando-a com todos os obstáculos e alegrias, enfim, em toda a sua dimensão. Como disse Jaspers: “*Não opor jamais resistência!* Aqui não se nega nada, tudo se afirma (...). Este não é um amor seletivo e se dirige àquele próximo que no momento concreto é realmente o que está presente” (JASPERS, 1972, p. 256, grifos do autor).

Conseqüentemente, dirá Nietzsche, “não é uma ‘fé’ que distingue o cristão: o cristão age, ele diferencia-se por agir *diferentemente*” (AC, §33, p. 40, grifo do autor). O diferencial desse modo de viver está no amor irrestrito à vida. Ora, a vida de Jesus não foi senão essa prática, de modo que nenhuma fórmula conceitual lhe seria necessária. De maneira contrária a toda doutrina judaica, a existência de Jesus marcada pelo amor aponta para o fato de que ele “sabe que apenas com a *prática* da vida alguém pode sentir-se ‘divino’, ‘bem-aventurado’, ‘evangélico’, a qualquer momento um ‘filho de Deus’” (AC, §33, p. 40). Na medida em que o amor torna-se o combustível da vida de Jesus, a sua prática evangélica abandona toda a doutrina eclesiástica judaica – os conceitos de “pecado”, “perdão dos pecados”, “redenção pela fé”. A boa nova anunciada por Jesus, portanto, não compreende toda aquela doutrina eclesiástica judaica. Todos aqueles preceitos e rituais foram marginalizados. A partir de agora nenhuma fórmula, nenhum rito no trato com Deus é necessário; apenas uma nova conduta, cujo imperativo é o amor. Enfim, Nietzsche quer destacar que

Esse “portador da boa nova” morreu como viveu, como *ensinou* – não para “redimir os homens”, mas para mostrar como se deve viver. A *prática* foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio – seu comportamento na *cruz* (AC, §35, p. 42, grifos do autor).

O que Jesus teria ensinado se resumiria na atitude amorosa perante a vida. Ele não é um doutor, senão um ser existente, cuja mensagem é uma *ortopraxia*. “É à *práxis* que se dirige o *kerigma* jesuânico” (CABRAL, 2014, p. 427). Na medida em que não ensinou nenhuma verdade, deve-se entender que o que distingue os cristãos dos demais não seria a fé, mas o modo de agir; unicamente a prática de vida pode levar um homem a sentir-se divino. Nesse sentido, a prática de vida ensinada por Jesus não “consiste em fazer uma ação determinada, em perseguir um fim e organizar os meios para alcançá-lo, mas em abrir-se à realidade, em não opor-se a ela, em nome do sentimento de que assim

o *homem é divino*, não deus, ou de que o divino – a realidade – está presente e é sentida como tal” (VALADIER, 1982, p. 388, tradução nossa).

Percebe-se, desse modo, a razão pela qual o foco da crítica de Nietzsche não se dirige à pessoa de Jesus diretamente, mas à interpretação que fizeram dele, da sua mensagem de vida. Nietzsche reconhece Jesus como um tipo superior, uma vez que ele ensinou como se deve viver. Dito de outro modo, Nietzsche enxerga nessa figura religiosa um tipo de ensino que fortalece a vida. Sendo assim, parece correto afirmar que o filósofo distingue em duas as compreensões de cristianismo. De um lado o de Jesus e, de outro, aquele que os eclesiásticos produziram (AC, §32, p. 39). Isso está de acordo com a pesquisa em torno do Jesus histórico, desenvolvida a partir de fins do século XIX. Nietzsche certamente tinha conhecimento da distinção dentre Jesus histórico e o Cristo da fé. Vimos que no *Anticristo* ele cita o texto de Renan, um dos primeiros autores a levantar essa distinção.

Para Nietzsche, “nada menos cristão que as *cruezas eclesiásticas* de um Deus como *pessoa*, de um ‘reino de Deus’ que virá, de um ‘reino do céu’ *além*, de um ‘filho de Deus’, a *segunda pessoa* da Trindade” (AC, §34, p. 41, grifos do autor). Conforme o filósofo, o “reino do céu” é um estado do coração que está em toda parte e em nenhum lugar. Desse modo, Nietzsche entende que o centro do *kérigma* – anúncio - de Jesus não passa de uma experiência profundamente pessoal, interior e própria daquele que buscou encerrar as distâncias entre Deus e o homem de modo a superar todo o sentimento de ressentimento e de culpa. A experiência do amor ensinada por Jesus leva a compreender o reino intrínseco à própria vida.

Dessa análise resulta que o cristianismo transmitido há dois milênios não passa de uma perspectiva que prolongou o instinto sacerdotal judaico e perverteu o tipo de vida vivido por Jesus. Foi justamente essa perversão que se fez dominante e, conseqüentemente, se tornou o paradigma existencial de modo a determinar a vida humana no mundo ocidental. O problema disso consiste no fato de que, segundo Nietzsche, essa visão predominante se opõe àquilo que o próprio Jesus vivenciou, o que implica em dizer que o cristianismo favoreceu o cultivo de um tipo de vida fraca. Nesse sentido, entende-se a afirmação nietzschiana de que “a *Igreja* é exatamente aquilo contra o que Jesus pregou – e o que ele ensinou seus discípulos a combater” (FP, VII,

11 [257], p. 87, grifo do autor). Enquanto Jesus sinaliza um tipo de vida afirmativo, o cristianismo, a sua antítese, se mostra como negador da vida.

Entretanto, deve-se ressaltar que esse tipo de afirmação da vida empreendido por Jesus não corresponde ao modo pelo qual empreende a realização da vontade de poder que se efetiva por meio de um antagonismo de forças. Uma vez que Jesus é estranho a essa dinâmica, pois exclui toda antipatia e inimizade, ele se caracteriza por “uma extrema capacidade de sofrimento” (AC, §30, p. 36). Ora, seu amor é indício de uma incapacidade em dizer “não”. Por essa razão, segundo Nietzsche, em Jesus surge um “sublime desenvolvimento do hedonismo sobre uma base inteiramente mórbida” (AC, §30, p. 37). Segundo Cabral, Jesus confere morbidez ao seu hedonismo, na medida em que “o prazer que daí irrompe não se coaduna com a ‘lógica’ inerente à vontade de poder, mas sim com uma repulsa a ela” (CABRAL, 2014, p. 506). Não obstante a repulsa à vontade de poder, o tipo vital de Jesus não é ressentido, de modo que ele não inverte a valoração nobre para se preservar a qualquer custo. Eis a razão pela qual Nietzsche, em *O Anticristo*, não só diferenciou, mas também valorizou a figura histórica de Jesus. Evidenciar isso é o ponto que buscamos sublinhar no momento.

A partir disso, torna-se mais clara a crítica de Nietzsche em relação ao que se entendeu pelo cristianismo depois da morte de Jesus. “Somente nós, espíritos *tornados livres*, temos o pressuposto para entender algo que dezenove séculos entenderam errado” (AC, §36, p. 42, grifos do autor). O que se entende hoje por cristianismo está em oposição ao que ele foi em sua origem.

De acordo com Nietzsche, foi a partir da morte de Jesus na cruz que aos poucos foi sendo construído um “novo” cristianismo: “a história do cristianismo – da morte na cruz em diante – é a história da má compreensão, gradativamente mais grosseira, de um simbolismo *original*” (AC, §37, p. 43, grifos do autor). Essa má compreensão foi corroborada com a difusão do cristianismo no império romano, quando ampliou seu contato com as massas, de modo que foi preciso vulgarizá-lo. O que desde então se chamou de cristianismo, há mais de dois mil anos, não passa de um mal-entendido daquele que morreu na cruz. O que predominou com esse “cristianismo” não foi outra coisa senão um instinto de ódio contra toda a realidade. Nesse instinto negador da realidade, da vida está a raiz do cristão.

O fator determinante da má-compreensão do evangelho aconteceu com a morte de Jesus na cruz. Por que a morte na cruz torna-se um marco? Que mudanças ocorreram para que o cristianismo passasse a ser uma história mal compreendida? Que cristianismo foi edificado a partir disso?

A morte de Jesus na cruz torna-se um sinal para a história do cristianismo na medida em que os discípulos não assimilam aquela morte - pendurado na cruz - como demonstração do distintivo cristão, isto é, como resultado de sua prática de vida. Ao contrário, começaram a interpretá-la como se tal episódio carecesse de um sentido, de uma razão.

O sentimento abalado e profundamente ofendido, a suspeita de que tal morte poderia ser a *refutação* de sua causa, a terrível interrogação “por que justamente assim” – é um estado que se compreende muito bem. Tudo aí tinha de ser necessário, ter sentido, razão, suprema razão; o amor de um discípulo não conhece acaso (AC, §40, p. 47, grifo do autor).

Ora, o descontentamento com a morte na cruz sofrida por Jesus se dá em vista da interpretação que, nesse tempo, se fazia desse tipo de morte. A crucificação era sinal de maldição divina (CABRAL, 2014, p. 476). Confrontados com o problema de Jesus ter sido crucificado, os primeiros cristãos, a fim de explicar o ocorrido, levantaram indagações como “quem o matou? Quem era seu inimigo natural?” No fundo, esperavam que a resposta a essas perguntas pudesse “desamaldiçoar Jesus e fornecer um significado religioso que possibilitasse à comunidade nascente afirmar a sua [de Jesus] mensagem” (CABRAL, 2014, p. 476). Nesse sentido, a resposta para aquilo que se indagou se dá imediatamente: “o judaísmo *dominante*, sua classe mais alta. Nesse instante sentiram-se em revolta contra a ordem, entenderam Jesus, em retrospecto, como *em revolta contra a ordem*” (AC, §40, p. 47, grifos do autor).

Tal leitura revela, segundo Nietzsche, que a pequena comunidade não compreendeu o que havia de exemplar naquela forma de morrer – liberdade - deixando-se predominar por um sentimento de ressentimento. Qual o efeito disso? “Precisamente o sentimento mais ‘inevangélico’, a vingança, tornou a prevalecer” (AC, §40, p. 47). Ao culpar o judaísmo dominante pela morte do Nazareno, os discípulos reestabeleceram o sentimento de ressentimento, abolido por Jesus com a doutrina da “boa nova”, dentro da primeira comunidade. A classe dos sacerdotes judeus torna-se o inimigo contra o qual o cristianismo nascente lançará o seu Não. É por meio dessa negação que o cristianismo

conquista sua conservação vital. Isso o transforma em uma religião que se determina pelo instinto de ressentimento.

Como impossibilidade de aceitar a crueldade dos acontecimentos, o ressentimento se coloca em busca de um sentido para esse fato, mas exatamente na busca de um culpado por tal fato. Segundo Valadier, “O ressentimento se faz criador operando a reação como saída, já que a ação é impossível: cria uma interpretação que troca o sentido dos fatos, por não poder trocar os fatos mesmos” (VALADIER, 1982, p. 294).

O ressentido destaca-se pela incapacidade em suplantar as impressões passadas e, sobretudo, por desejar trazê-las à memória em decorrência da interiorização psicológica, o que implica na sua passividade perante as novas interações e sua indisposição em expandir sua força vital afirmativa de vida. Na medida em que o cristianismo se identifica com o espírito de ressentimento, ele se distancia do núcleo da mensagem de Jesus que não adotou o sentido reativo como critério para sustentar sua morte. Ao tomar o amor como medida de sua existência, Jesus não combate nem nega a cruz, mas passa a afirmá-la, bem como todos os obstáculos e sofrimentos da vida. Ela torna-se um signo do modo como viveu a sua vida: amando. Por isso, a interpretação nietzschiana de que

Esse “portador da boa nova” morreu como viveu, como *ensinou – não* para “redimir os homens”, mas para mostrar como se deve viver. A *prática* foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio – seu comportamento na *cruz*. Ele não resiste, não defende seu direito, não dá um passo para evitar o pior, mais ainda, ele *provoca o pior...* E ele pede, ele sofre, ele ama *com* aqueles, *naqueles* que lhe fazem mal (AC, §35, p. 42, grifos do autor).

Quando Nietzsche declara guerra à estrutura cristã organizada no Ocidente, o que ele pretende realmente com esse ato é questionar esse modo de valorar que tem na negação da vida a sua marca. Nesse sentido, o filósofo toma o cristianismo como aquele que fazendo jus ao conceito do ressentimento muda a direção da mensagem de Jesus, promovendo a consolidação da culpa, visando, com essa estratégia, dominar, tornar-se senhor da vida mesma. Na medida em que os primeiros cristãos, imbuídos pelo sentimento de ressentimento, buscam um sentido para a morte de Jesus, eles a compreendem para além de sua experiência de vida, de modo que ela perde o seu caráter existencial para assumir um sentido teológico-religioso.

Encontrado o culpado, faz-se necessário uma reparação, um julgamento. Noutras palavras, os discípulos formulam um juízo sobre o culpado. Assim, o anúncio evangélico do “reino de Deus” torna-se um instrumento e um juízo ameaçador contra os culpados. Quer dizer que o cristianismo não apenas encontrou o culpado para a morte de Jesus, mas também o amaldiçoou. O reino de Deus passa a ser veículo da vingança cristã. Tal reino perde, assim, a atualidade de sua presença para identificar-se com um estado final, o que virá a confundir o poder dos poderosos e a restabelecer a justa relação das coisas: de presença se converte em promessa, espera (VALADIER, 1982, p. 294-295). Noutras palavras, o reino de Deus deixa de ser um sinal daquele que vive a vida afirmando-a como Jesus para se tornar uma promessa futura.

Gradativamente, o evangelho vai sendo construído em oposição à vida e ao modo como Jesus ensinou. Noutros termos, com Jesus morreu o evangelho: este também ficou suspenso na cruz, ou melhor, transformou-se em igreja, em cristianismo, isto é, em ódio e ressentimento contra tudo o que é nobre e aristocrático.

A partir de então entra no tipo Redentor, passo a passo, a doutrina do julgamento e do retorno, a doutrina da morte como uma morte sacrificial, a doutrina da *ressurreição*, com a qual é escamoteado o conceito de “beatitude”, a única realidade do evangelho – em prol de um estado *posterior* à morte! (AC, §42, p. 49, grifos do autor).

Para Nietzsche, o apóstolo Paulo foi o grande arquiteto dessa racionalização, tornando o evangelho o mais desprezível das promessas não realizáveis, a desavergonhada doutrina da imortalidade pessoal. Aos poucos, então, foi sendo construído um novo cristianismo, aquele inventado por Paulo. Este marca o fim da “*felicidade na Terra*” (AC, §42, p. 48, grifos do autor). Noutras palavras, a desvalorização da vida ganha ainda mais força com esse “novo” cristianismo produzido por Paulo. Com ele, o instinto sacerdotal perpetrou o mesmo crime contra a história – ele desprezou a verdade histórica do cristianismo, inventando para si uma história do cristianismo inicial (AC, §42, p. 49).

Com Paulo, a morte de Jesus na cruz passou a ser compreendida como uma morte sacrificial. Quer dizer que Jesus morreu pelos pecados dos culpados. Ou seja, ela foi necessária para que a salvação e a reconciliação entre Deus e homens acontecessem. O que havia sido sinal de um modo de vida vivido tornou-se o marco da salvação, pois em sua morte Deus se manifestou, ressuscitando-o dos mortos. Com o evento da

ressurreição de Jesus, a vida aqui e agora foi desvalorizada para ganhar valor, sentido, num estado após a morte.

Por isso, o cristianismo paulino é visto por Nietzsche como o tipo contrário do “portador da boa nova”. A mensagem de abertura sem hesitar a realidade testemunhada por Jesus foi substituída pela preocupação por si mesmo e pela própria salvação. A sua visão do caminho de Damasco sinaliza bem a sua preocupação, ele foi iluminado pelo pensamento salvador. Nessa perspectiva, afirma Valadier: “O êxito do cristianismo paulino dependerá precisamente desta vontade de dar-se uma interpretação decisiva, salvadora das contradições insuperáveis da existência, com a que podem identificar-se as vontades débeis que buscam uma salvação semelhante” (VALADIER, 1982, p. 302, tradução nossa).

Ao deslocar o centro de gravidade de toda aquela existência *para trás* dessa existência – na *mentira* do Jesus ressuscitado (AC, §42, p. 49), Paulo fez com que o centro da vida fosse colocado não na vida, mas no além – no nada! Ao dirigir sua atenção para a doutrina da ressurreição, Paulo esvaziou a vida de Jesus de sentido, em vista de uma vida distinta e mais verdadeira que a primeira. Com isso, a sua morte ganhou uma interpretação deslumbrante, tornando-se uma passagem, a via pela qual se tem acesso à verdadeira realidade e à plenitude transcendente da vida.

A morte de Cristo se torna um marco central, um evento decisivo que sinaliza a salvação e não mera superação política. Nesse sentido, Paulo pregou Jesus em sua própria cruz (AC, §42, p. 49). O que para Jesus não poderia ser um problema, e muito menos a chave para a sua influência, a morte tornou-se para Paulo o que funcionará para salvar (VALADIER, 1982). A figura do redentor, estranho à ótica de Jesus, é a imagem que define bem o cristianismo paulino. “No fundo, ele não tinha necessidade da vida do Redentor – precisava da morte da cruz e alguma coisa mais...” (AC, §42, p. 49).

Nesse desejo de salvação está pressuposta a identificação do universo com uma prisão. Eis aqui o problema do cristianismo paulino para Nietzsche. A dificuldade não está tanto na invenção de um salvador, mas na pré-interpretação da existência que esta invenção torna-se mensageira. Quer dizer que com a tarefa da salvação e a elaboração da figura de um salvador, pretende-se compreender a existência como uma prisão. Esse é o pressuposto de toda vontade de salvação:

a busca de um redentor não pode nascer mais de que de uma vontade desejosa de salvar-se do mal, da morte, da precariedade, constitutivas, porém, da realidade. Pressupondo a identificação do universo com uma prisão, se adere ao que liberta desta prisão, sem conseguir descobrir que a prisão *não é mais que* seu próprio pressuposto (VALADIER, 1982, p. 305, tradução nossa, grifo do autor).

Assim sendo, a crítica de Nietzsche se dirige ao cristianismo paulino na medida em que este se mostra como um desvalorizador da vida. Ele quer evidenciar criticamente que na perspectiva paulina a vida é considerada como um cativeiro do qual os homens, enquanto prisioneiros, precisam se libertar. Jesus, por sua morte, é a salvação dessa prisão. Porém, ele não exigiu fé em si mesmo. O que revela que o tema da realidade como uma prisão constitui um traço marcante do cristianismo inventado por Paulo e não se relaciona com Jesus.

Movido pelo pensamento de que a existência é uma prisão e que Jesus constitui a sua salvação, Paulo falsificará a identidade do cristianismo, de maneira que demonstrará que a totalidade das escrituras judias conduz ao Redentor. Ele “falseou a história de Israel mais uma vez, para que ela aparecesse como pré-história do *seu* ato: todos os profetas falaram do *seu* ‘redentor’” (AC, §42, p. 49, grifos do autor).

A promessa de um redentor falsifica também a existência presente de Jesus. Uma vez que o cristianismo paulino desloca o foco da sua vida para outra dimensão – ressurreição - que não a sua existência mesma, Paulo esvazia de sentido a própria vida de Jesus. Isso, de acordo com Valadier, gera consequências para nós na medida em que ao perder o seu centro, a vida perde também seu sentido, ou melhor, não o tem em si mesma, senão em algo externo a ela (VALADIER, 1982). Quer dizer que a vida não tem valor nela mesma, mas o recebe de uma realidade distinta dela. Por essa razão, indaga Nietzsche: “Para que sentido comunitário, para que gratidão para com ascendência e ancestrais, para que colaborar, confiar, fomentar e ter em vista um bem comum?... Outras ‘tentações’, desvios do ‘caminho reto’ – *uma coisa é necessária*” (AC, §43, p. 50, grifos do autor).

O que é necessário para a vida? Que cada indivíduo reivindique uma importância eterna, a salvação da alma, esta recoberta de um valor iminente. Nisso constituiu o triunfo do cristianismo paulino. Considerou pecado tudo o que era valor e prazer na terra.

Portanto, pode-se dizer que além de se opor ao cristianismo vivido por Jesus, o cristianismo inventado por Paulo também desemboca no niilismo. “Esse foi seu instante de Damasco: ele compreendeu que necessitava da fé na imortalidade para tirar o valor do ‘mundo’, que o conceito de ‘inferno’ ainda se tornaria senhor de Roma – que com o ‘além’ se *mata a vida...* Niilista e cristão: duas coisas que rimam, e não apenas rimam...” (AC, §58, p. 75, grifos do autor).

Ao considerar o cristianismo histórico em relação ao niilismo, Nietzsche destaca-o mais uma vez como um exímio negador da vida. Justamente em busca de elucidar o valor da vida, em afirmá-la em sua completude é que o filósofo assume uma postura crítica ao atacar os fundamentos da moral, da religião, da ciência e da filosofia. Para Nietzsche o cristianismo está imbuído por um espírito de vingança e de rancor contra os fortes e os de naturezas nobres, revelando-se como instinto gregário que nega, deprecia e condena a vida em sua completude. Ele travou

[...] guerra mortal, desde os mais secretos cantos dos instintos ruins, a todo sentimento de reverência e distância entre os homens, ou seja, ao *pressuposto* de toda elevação, todo crescimento da cultura – com o *ressentiment* [ressentimento] das massas forjou sua *principal arma* contra *nós*, contra tudo o que há de nobre, alegre, magnânimo na Terra, contra nossa felicidade na Terra... (AC, §43, p. 50), grifos do autor.

Ao estabelecer a distinção entre Jesus e o cristianismo, vimos que Nietzsche apontou para o primeiro como um tipo de existência em que a vida é afirmada. Noutras palavras, a história do cristianismo se mostra como uma narrativa em que o tipo existencial de Jesus foi esquecido. A mensagem e a vida de Jesus foram pervertidas de maneira que, para Nietzsche, Jesus não é o Cristo dos cristãos. Ele não passa de um Buda em solo pouco indiano. Com o desenvolvimento do cristianismo, sob a influência de Paulo, é a disseminação da desvalorização da vida o efeito mais nítido que já havia se consolidado no sacerdotalismo judaico. O cristianismo histórico representou a continuação e o alastramento dessa desvalorização da vida por todos os âmbitos da cultura ocidental. Com essas distinções, Nietzsche assume uma postura claramente anticristã, como indica o título do seu livro: *O Anticristo: maldição ao cristianismo*.

Uma vez que a filosofia de Nietzsche é contrária à religião cristã na medida em que ela desvaloriza a vida, haveria espaço em seu filosofar em que pudesse pensar a

religião como afirmação da vida? Tal questão aponta para o tema do terceiro e último capítulo deste trabalho.

Capítulo 3: A religião como afirmação da vida

Consideramos até o momento a dimensão crítica que a filosofia de Nietzsche fez à religião, especialmente ao cristianismo. Nessa explanação ficou claro que a religião cristã é questionada na medida em que desvaloriza a vida. Portanto, Nietzsche se mostra crítico da desvalorização da vida. Para ele, o valor da vida não é medido e o fato aparentemente simples de pôr em questão esse valor da vida torna-se uma objeção contra si mesmo.

Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de aprender essa espantosa *finesse* [finura], a de que o *valor da vida não pode ser estimado* (CI, O problema de Sócrates, §2, p. 18, grifos do autor).

No entanto, tudo é valorizado, avaliado e compreendido a partir da vida: o mundo, a cultura, o ser humano, a moral, a filosofia, enfim, a religião. É nessa perspectiva que o filósofo da morte de Deus dá importância para a religião. Desse modo, as categorias filosófico-religiosas, tais como vontade, verdade, razão, Deus, alma, que ao longo da história do pensamento ocidental foram consideradas sob as vestes metafísicas serão questionadas em vista de outro paradigma hermenêutico, a saber, da vida. Quer dizer que o pensamento, a filosofia, a religião não podem negar a vida; mas, antes, precisam nascer a partir daqui. Nietzsche, por meio de Zarathustra, afirma que o que mais ama é a vida (ZA, O canto da dança, p. 104). Desse modo, a filosofia, a arte, também a religião são importantes, mas desde que afirmem a vida.

Entretanto, na medida em que foram entendidas com a roupagem metafísica, ou seja, com a pretensão de serem verdadeiras, tais categorias estimavam valores que em suas formas de avaliar desvalorizavam a vida em sua dinâmica própria. Essa é a razão pela qual a filosofia de Nietzsche se coloca radicalmente questionadora da metafísica, conseqüentemente dos seus valores e ideais, pois estes não se reconhecem como ilusões ou mentiras, mas, ao contrário, querem ser verdadeiros. Por mais que o

discurso metafísico tenha conseguido produzir sabedoria válida, ciência e experiência do mundo, ele constitui, para o filósofo, uma espécie de pensamento que sempre compreendeu a vida a partir do incondicionado. Nessa compreensão, com efeito, brota uma avaliação que diminui o valor da realidade em nome de um mundo considerado como superior e oposto daquele.

O posicionamento crítico de Nietzsche em relação a essa forma de avaliar e dizer a realidade se dá, justamente, porque esses valores têm a pretensão de assumirem um status de verdadeiro, porquanto não passam de mais uma ilusão ou mentira que tornam a vida suportável. De acordo com o filósofo, na medida em que esses valores esqueceram seu caráter ilusório, eles cresceram como absolutos, como realidades em si, com efeito, eles negaram o que a vida tem de mais rica: a multiplicidade. Por essa razão, os valores metafísicos precisam ser questionados. No fundo, todo valor é antropomórfico e, por esse motivo, não teria nada de transcendente que creditasse mais valor a qualquer um dentre tantos valores. “Em verdade, os homens deram a si mesmo todo o seu bem e mal. Em verdade, eles não o tomaram e não o acharam, não lhes sobreveio como uma voz do céu” (ZA, Das mil metas e uma só meta, p. 58).

O que significa problematizar os valores em Nietzsche? Não se trata simplesmente de trocar um pelo outro, mas sim de perguntar pelo valor desses valores, isto é, em que medida esses valores favorecem a expansão da vida. Afinal, “Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar” (ZA, Das mil metas e uma só meta, p. 58). O homem foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano - por isso, segundo Zarathustra, ele se chama “homem”, isto é, o estimador (ZA, Das mil metas e uma só meta, p. 58) – para afirmar a vida. Para conseguir habitar esse mundo, foi preciso torná-lo belo, foi preciso criar valores e sentido. Daí a invenção das diversas “mentiras” e, particularmente, da religião como uma ilusão para viver.

Uma vez que são humanos, demasiadamente humanos, o autor da *Genealogia da moral* adverte que “necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão” (GM, Prólogo, §6, p. 12, grifos do autor). Noutras palavras, com o seu ceticismo ele enxergou nessa moral um grande perigo para a humanidade, na medida em que ela se esqueceu da sua história. Foi justamente esse esquecimento que acabou tornando o “valor” desses valores como além de qualquer questionamento, e, conseqüentemente, essa moral foi compreendida como

uma deusa. Por isso, aquilo que até agora recebeu o nome de moral ou aquilo que até o presente considerou-se como um valor, Nietzsche problematizará, sustentando que isso nada mais é do que o universalismo de vingança contra a realidade, contra a vida. Pois, na maioria das vezes, sequer foi percebido que o que foi estimado como valor acabou por desvalorizar o que há de vital na vida.

Visto que a vida é o valor supremo para a filosofia nietzschiana, o propósito deste terceiro e último capítulo, coração desta tese, consiste em indicar que não obstante a proclamação da morte de Deus, bem como a maldição lançada à religião cristã, porque se mostra negadora da vida, o instinto religioso ainda vive na filosofia de Nietzsche. Quer dizer que há possibilidade de se pensar a religião em Nietzsche para além da crítica - morte de Deus - desde que se possa entendê-la como afirmadora da vida. Se o problema central para a crítica da religião em Nietzsche é a negação da vida, então é possível que a religião assuma uma dimensão positiva no pensamento de Nietzsche, mostrando-se como afirmadora da vida.

Aqui religião e vida são articuladas numa relação íntima, marcadas pelo dinamismo próprio da vontade de poder. Seu discurso crítico, portanto, não decretou o fim da religião. Pelo contrário, ele nos possibilitou entrever que o instinto religioso ainda pulsa nos aforismos e escritos nietzschianos, especialmente em sua obra principal, *Assim falou Zaratustra*, na qual se constata um tom religioso.

Essa dimensão religiosa do pensamento de Nietzsche é muito mais ampla do que, inicialmente, a pesquisa previa. Ela se mostra no estilo de anúncio do Zaratustra, em certos símbolos que utiliza, na sua própria mensagem, na forma de escrita. No *Assim falou Zaratustra*, o filósofo recorre de maneira explícita a uma linguagem religiosa. Pode-se até mesmo classificá-la, genericamente, como de natureza profética, tendo em vista haver denúncia e anúncio. Enquanto profeta ele denuncia a verdade científica, filosófica ou religiosa como desvalorização da vida por engessá-la em uma forma única. Mas também anuncia a sua crença num deus dançarino (ZA, Do ler e escrever, p. 41) como uma proposta ousada de dançar a vida. Esses são alguns sinais que, em nosso ponto de vista, ajudam a destacar o quanto e sob quais condições a filosofia nietzschiana acolhe e reserva ainda uma abertura para a dimensão religiosa.

No entanto, por questões de limitação da própria tese, este capítulo vai se concentrar em uma dessas múltiplas faces, mas que parece ser a mais fundamental. Ela é

mais fundamental no sentido de que determina as outras: a relação entre vontade de poder, criação e novos deuses. Para tanto, vamos partir de um aforismo em que Nietzsche diz:

E quantos novos deuses ainda são possíveis!... Para mim mesmo, em quem o instinto religioso, ou seja, *formador de deuses*, por vezes procura se tornar vivo uma vez mais, o quão diversamente o divino se manifestou para mim a cada vez!... [...] Não duvidaria de que há muitos tipos de deuses... (FP, VI, §17 [4], p. 472, grifos do autor).

Porém, como demonstraremos a seguir, o aspecto religioso presente em Nietzsche não se apresenta mais sob a aparência metafísico-religiosa tradicional, mas possui um novo arranjo, novo contorno. Em quê ele inova? Mostrar essa novidade consiste o objetivo deste último momento da tese. Em sua nova manifestação, a religião não será mais vista como um discurso que reside na negação, como uma forma de rejeição da realidade, mas, na afirmação, como libertação para a totalidade da vida. Ser religioso aqui significa empreender a arte de viver, isto é, tornar-se criador, artista de sua própria existência. Nessa perspectiva, viver não é apenas manter-se vivo, sobreviver, como pensara Darwin. Viver, segundo a filosofia de Nietzsche, é vontade de poder e como tal a vida é alguma coisa que quer expandir sua força, crescer, gerar mais vida. Quer dizer que enquanto valor supremo, a vida passa a ser a instância sagrada da filosofia de Nietzsche. Ela é digna de louvor! Além de ser afirmada, é a própria vida também quem estima e avalia valores que não mais se pretendem vinculados a um mundo além, reconhecido como verdadeiro e até mesmo divinizado pela tradição metafísica, mas humanos, demasiadamente humanos!

Nesse processo criativo encontra-se a dimensão religiosa que longe de ser associada a uma verdade é compreendida como uma ilusão da qual o ser humano precisa para viver. Desse modo, Nietzsche rompe com aquele pensamento que afirma a existência de dois mundos. Isso, contudo, não significa reafirmar a existência de um único mundo. Antes, trata-se de reconfigurar o sensível e o inteligível. Isso não é glorificação dos simulacros nem reafirmação do platonismo. Dito de outra maneira, não se trata aqui de inverter simplesmente a hierarquia platônica: enquanto Platão valorizava o mundo suprasensível e desvalorizava o sensível, Nietzsche declararia amor ao mundo sensível. Se fosse apenas isso, Nietzsche manteria o esquema platônico (MOURA, 2005). A “história de um erro” anuncia o processo em que não apenas o mundo suprasensível, instituído por Platão como o “verdadeiro mundo”, foi destronado de seu

valor supremo, mas também foi eliminado o mundo “aparente”, que só recebe essa alcunha como contraposição ao mundo “verdadeiro”. Assim, diz Nietzsche: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, §6, p. 32, grifos do autor). Conseqüentemente, todo pensamento dualista torna-se inviável. Ou seja, não é mais possível opor sensível e suprassensível, essência e aparência, verdade e mentira.

A partir da morte de Deus, a religião deve ser compreendida para além de seu uso mais corrente, como estando articulada com uma instituição e respectivamente com doutrinas e dogmas religiosos. Com isso quer se colocar em questão o próprio termo “religião”, entendido tradicionalmente. Ou seja, a noção que o termo “religião” assume na perspectiva nietzschiana não subordina o seu sentido ao significado etimológico da palavra *religare*, cuja origem deriva do termo latino *religio*. O problema é que *religio* conta com duas etimologias que influenciaram a história do pensamento e que correspondem a concepções diferentes do fenômeno religioso.

De um lado, temos a concepção de Cícero (106-43 a. C.) que na obra *De natura deorum* remete o termo *religio* ao verbete *relegere*. Religião como *relegere* acentua uma atitude ritual. Vê na religião um conjunto de práticas caracterizadas pela repetência e que devem ser cumpridas respeitando procedimentos determinados. *Relegere*, nesse sentido, significa um cuidado para com essas práticas, por meio das quais se estabelece a ligação entre o humano e o divino. De outro lado, temos a interpretação de Lactantius que deriva o termo *religio* do verbo *religare*. Essa compreensão acentua a ligação que une o homem a Deus. Ela evidencia não as práticas externas, mas as atitudes internas, como a de piedade. *Religare*, nessa perspectiva, é o ligame entre o homem e Deus, a partir das atitudes internas do homem (SMITH, 2006).

Disso resulta que o próprio conceito de religião se configura enquanto histórico, ligado a um modo particular pelo qual, no interior de uma determinada cultura ou sociedade, foi feita a experiência das coisas divinas e regulamentada a relação com aquilo que excede o âmbito da iniciativa do homem. Desse modo, as duas etimologias de *religio* se revelam como duas diferentes modalidades de entender a religião, como duas perspectivas possíveis de interpretação. Porém, o sentido que mais se destacou no mundo ocidental foi o empregado por Lactantius, ou seja, religião como *religare*. Por

consequente, o seu uso foi disseminado na modernidade. A adoção moderna do conceito “religião” está relacionada com um grande processo de diferenciação, cuja difusão em todo o mundo se pode perceber no século XX. Nesse período, marcado por uma complexidade de práticas, percebe-se que o religioso constitui apenas mais uma faceta da vida de uma pessoa ao lado de muitas outras (SMITH, 2006). O secularismo sinaliza que a vida social e pessoal do ser humano, religiosamente expressa se fragmentou. “O conceito ‘religião’, designando, embora vagamente, um aspecto da vida entre outros, testemunha essa diferenciação” (SMITH, 2006, p. 117). Com isso, Smith não está a dizer que esses conceitos são carentes de sentido, mas que são imprecisos e podem distorcer aquilo que devem representar.

"A História das Religiões ensinou-nos de forma incontestável que 'as religiões' têm uma história. Isso pode parecer tautológico, mas é efetivamente crucial" (SMITH, 2006, p. 133). O autor quer sustentar que enquanto uma coisa histórica, aquilo que se chama de religiões muda. Ora, se é passível de mudança essa "coisa" resiste a nossas esquematizações, a nossas definições. Desse modo, o termo, por exemplo, hinduísmo não passa de um nome que o Ocidente chamou uma série prodigiosamente variada de fatos. Hinduísmo, conforme o argumento de Smith, não se refere a uma entidade. Ou seja, ele não corresponde a uma essência religiosa. A história das religiões tornaram essas essências menos verificáveis.

Nessa perspectiva, entende-se o mundo de forma equivocada quando se imagina que é possível definir as coisas, especialmente as coisas vivas e, sobretudo os envolvimentos humanos. “Não ter reconhecido que a realidade mundana – em sua complexidade, particularidade e concretude – ultrapassa nossas conceitualizações dela significa não ter adotado ainda a humildade diante dos fatos que normativamente caracteriza o estudo moderno” (SMITH, 2006, p. 134). Isso, contudo, não significa que aquilo que as pessoas denominaram de religiões não exista. A questão para Smith é que aquilo que o nome sugere ultrapassa em muito a própria definição. O fenômeno religioso é muito mais complexo do que apresenta ser o nome religião. O que se denominou de cristianismo é, no que concerne à história, não uma coisa, mas milhões de coisas e milhões de pessoas.

Esse termo também é problemático para o autor de *Assim falou Zaratustra*, uma vez que ele está encharcado de um significado dualista. Nesse sentido, Nietzsche

não quer correr o risco de cair nas armadilhas da metafísica que ele tanto lutou contra. Por essa razão, em nosso entendimento, o sentido de religião em Nietzsche não se baseia na etimologia da palavra *religare*, mas na vida entendida enquanto vontade de poder. Assim, o instinto religioso é a expressão que nos soa mais adequada para dizer o significado de religião em Nietzsche. O instinto religioso nesse contexto filosófico é entendido como afirmação da vida. É justamente nessa perspectiva que ele será empregado.

A religião compreendida nesse contexto torna-se uma forma artística de lidar com aquilo que é bonito, mas também com o que é mais feio no mundo. Com a morte de Deus, quer dizer, com o fim do “verdadeiro mundo”, “religiões, morais e filosofias não têm como essência serem erros ou mentiras, mas correspondem à necessidade de um tipo de vida” (MOURA, 2005, p. 54).

Nesse sentido, o sentido de religião em Nietzsche se mostra como afirmação da vida, da vontade de poder. Porém, o que autoriza colocar a afirmação da vida sob a designação de religiosa?

Uma vez que a morte de Deus inviabiliza que a configuração do real seja sustentada por instâncias metafísicas, ela admite que o mundo seja configurado pelos arranjos que as forças em conflito instituem. Dessa dinâmica própria da vontade de poder irrompe um horizonte em que a totalidade da existência torna-se digna de ser vivida. Nesse sentido, a vontade de poder abre-nos um espaço que possibilita vislumbrar a questão religiosa baseada na exaltação da vida, pois nessa exaltação toda a problematicidade da existência é afirmada, melhor, divinizada. Essa divinização, no entanto, não passa pelo crivo de consentimento de alguma instância metafísica que subjaz e sustenta os fenômenos em geral. Ela consiste justamente na afirmação inteira da vida, apropriando-se de todo aspecto doloroso e terrível do mundo sem acusá-lo de qualquer tipo de carência. A experiência religiosa se mostra nesse novo ambiente como um traço primordial da existência. Uma religião de afirmação da vida e ruptura com a moral de rebanho. A religião em Nietzsche assume um significado para além de todo dualismo, isto é, uma religião onde a existência em sua totalidade passa a ser o maior valor. Nessa perspectiva, a tragédia não é negada, pelo contrário, afirmada, pois, ela torna o homem nobre e forte. O trágico sinaliza em Nietzsche a afirmação da vida.

Antes de passarmos a apresentar o rosto desse instinto religioso, cabem ainda outros esclarecimentos. Quando a presente tese busca afirmar que há indícios do fenômeno religioso no pensamento nietzschiano, isso não tem por finalidade querer batizá-lo enquanto um crente religioso, do mesmo modo que conceber a religião como um instinto que afirma a vida não é o mesmo que propor uma religiosidade imanente. A proposta de pensar a religião como afirmação da vida não se equivale a admitir um significado de religião sob o signo imanente, mas como um estimulante da vida.

Compreender que há a existência de um instinto religioso em Nietzsche significa destacar que, para além dos pares conceituais transcendência e imanência, sua reflexão filosófica implícita e explícita sobre questões religiosas visa apresentar uma compreensão de religião que não tem por finalidade arrebanhar seguidores, vide Zaratustra, cuja fala não se dirige ao povo, como procede um pastor que quer juntar para e em torno de si rebanho. A missão de Zaratustra não é a mesma de um sacerdote. “Zaratustra não deve se tornar pastor e cão de rebanho!”, pelo contrário, ele veio “Para atrair muitos para fora do rebanho” (ZA, Prólogo, §9, p. 23). Ou seja, sua mensagem religiosa não consiste numa “verdadeira fé”, mas na destruição desta. Zaratustra, como um profeta, quer denunciar, mas também quer se juntar aos criadores, aqueles que colhem, que festejam, que estimulam e entusiasmam-se com a vida.

Com isso, entretanto, não está sendo dito que Nietzsche tem uma filosofia da religião, no sentido de que a reflexão sobre esse tema constituiria uma excelsa preocupação do pensador. Ao lado da religião existem outras formas, como a arte, a filosofia, a moral que também estão a serviço da vida. Ainda que não esteja presente como um tema central, a religião ocupa um certo espaço e se mostra de maneira distinta no pensar de Nietzsche.

Por isso, em sua nova forma de se mostrar, o elemento religioso é abordado de modo alusivo, figurativo e não propriamente de forma declarativa e afirmativa. Por que não? Justamente porque não se busca entender a religião sob o ponto de vista sistemático, ou seja, como um conjunto de conteúdos religiosos que são custodiados por uma instituição específica. Trata-se de pensá-la de modo alusivo, com uma linguagem que enfatiza menos o seu aspecto onto-teológico para destacar muito mais a sua dimensão simbólico-existencial (vide a linguagem e estilo da obra *Assim falou Zaratustra*). Assim, aqui o sentido de religião não significa determinar metas que

“melhorem” a humanidade, nem propor um modo verdadeiro de viver. A crença de que a vida precisa ser corrigida é uma velha crença contra a qual Nietzsche lança seu martelo. Segundo ele, trata-se de uma ingenuidade dizer “assim e assim *deveria* ser o homem!”, pois “a realidade nos mostra uma fascinante riqueza de tipos, a opulência de um pródigo jogo e alternância de formas” (CI, Moral como antinatureza, §6, p. 37).

A noção de religião que emerge dessa filosofia se equivale a uma experiência artística que foi colocada a serviço da liberação da vontade de poder, das forças expansivas transfiguradoras e afirmadoras da vida. Nesse sentido, aquilo que se acredita é efetivamente profundo e significativo para a existência, para a vida em suas múltiplas formas de ser, e não uma busca pela verdade. Nietzsche vem tirar os véus que encobriam a pretensão dessa verdade que se fazia e ainda se faz presente na religião (em sua elaboração teológica), na filosofia, na ciência que, em nome de dogmas, colaboraram para desvalorizar a vida, dilacerando muitos espíritos por tempos a fio.

Desse modo, percebe-se que no pensamento nietzschiano nada está separado da vida, nem a arte, nem o conhecimento, nem a moral, nem a religião, nem mesmo a sua obra. Em vista disso que se interpreta a afirmação de Nietzsche, na primeira parte do Zaratustra, “Do ler e escrever”: “De tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue: e verás que sangue é espírito” (ZA, Do ler e escrever, p. 41). Aquilo que ele escreve não é apenas formal, mas vital. Assim, a vida, em sua abundância, se torna a instância sagrada da filosofia da morte de Deus.

Assim sendo, foi reservado para esse momento final apresentar traços desse instinto religioso vivo ainda em Nietzsche, mesmo depois deste, por meio do homem louco, ter proclamado em uma praça pública, em pleno meio dia e em alto e bom som que Deus estava morto. A morte de Deus, ao contrário do que uma leitura superficial e apressada dessa passagem possa interpretar, não se mostra como eliminação da dimensão religiosa, mas torna-se essencial para aquilo que se constitui como tese deste trabalho. Ou seja, buscamos defender por meio de referências aos escritos tardios da filosofia nietzschiana, especialmente o *Assim falou Zaratustra*, que a proclamação da morte de Deus abre o horizonte para pensar a religião em Nietzsche como afirmação da vida. Ao invés de considerá-la como demolidora da religião, esta tese a reconhece como um evento que, por meio de suas consequências, é capaz de oferecer elementos, indícios para discutir o fenômeno religioso em nova chave a partir de Nietzsche.

Uma vez que o sentido de religião a partir da morte de Deus está conectado com a vida, então, caberá neste capítulo derradeiro explicitar¹⁸ e compreender a concepção filosófica que Nietzsche possui de vida enquanto expressão da vontade de poder. A vida enquanto vontade de poder é, antes de tudo, atividade criadora. Nesse sentido, o instinto religioso vê a necessidade de criar novos deuses. Sem suas ficções, o homem não poderia viver (BM, Prólogo, §4, p. 11). O ser humano precisa de ilusão. Essa ilusão pode se constituir como evento estético, poético, simbólico e também religioso. Quer dizer que, ao lado de outras dimensões, a religião pode ser uma das que fornecem essa ilusão. Inclusive, vale dizer que as outras também estão presentes no discurso de Nietzsche, tais como a arte, a ciência, a filosofia. O fato desta tese se concentrar na dimensão religiosa não quer dizer que ela seja a única ou mesmo a mais importante. Antes, apenas se diz que ela também aparece. Ela será destacada na medida em que é o foco central desta investigação.

A realidade é muito bruta, então a religião é uma forma de lidar com ela. Sua falsidade não comprometeu o serviço que presta à vida (BM, Prólogo, §4, p. 11). Sendo assim, Nietzsche afirma sua crença num deus que sabe dançar, contrapondo-se à ideia de um deus fundamento. Mas, veremos que o aspecto religioso presente em Nietzsche não se restringe à criação de novos deuses, mas se mostra como um fio de Ariadne que tece a estrutura de uma obra toda, como é o caso de *Assim falou Zaratustra*. Nessa obra destacaremos a sua linguagem profética que se encontra fora dos muros da instituição, opondo-se, nesse caso, a um discurso especificamente do sacerdote que pertence a uma determinada instituição. Mas antes voltemos a atenção para aquilo que Nietzsche entende como vontade de poder, visto que é ela quem determina o fenômeno da vida.

3.1 O instinto religioso ainda vive

A crítica ao cristianismo ou o anúncio da morte de Deus não equivalem ao ocaso da religião em Nietzsche. Isso ganha força quando, em um fragmento póstumo de

¹⁸ Trata-se de explicitar e não apresentar a concepção de vida visto que, nos capítulos anteriores, especialmente no segundo, em que abordamos a crítica de Nietzsche à religião cristã, essa noção já fora introduzida de modo velado, implícito.

1888, o filósofo afirma: “E quantos novos deuses ainda são possíveis!... Para mim mesmo, em quem o instinto religioso, ou seja, *formador de deuses*, por vezes procura se tornar vivo uma vez mais, o quão diversamente o divino se manifestou para mim a cada vez!... [...] Não duvidaria de que há muitos tipos de deuses...” (FP, VI, §17 [4], p. 472, grifos do autor).

Ora, ao afirmar que “o instinto religioso, ou seja, *formador de deuses*, por vezes procura se tornar vivo uma vez mais”, estaria Nietzsche promovendo a ideia de um *a priori* religioso, ou seja, haveria no ser humano uma abertura natural para o religioso/sagrado? Noutras palavras, pensar a religião sob o âmbito da vontade de poder se mostra como uma extensão das filosofias do sujeito da modernidade?

Embora a passagem citada dê margens para que o elemento religioso em Nietzsche seja compreendido sob o ponto de vista antropológico, tal interpretação, porém, só se sustenta na medida em que se relaciona “instinto religioso” com uma vontade, interpretada como uma estrutura psicológica pressuposta e capaz de formar, isto é, de produzir novos deuses.

Todavia, tomar a idiosincrasia antropológica como sentido e medida de todas as coisas consiste para Nietzsche em uma ingenuidade hiperbólica¹⁹ (FP, VII, §11 [99], p. 38), na medida em que Nietzsche concebe a vontade como mera aparência de uma

¹⁹ Acerca desse modo de compreender, Heidegger, em sua obra *Nietzsche II* (2007), elabora sua interpretação. Porém, se percebe que sua leitura promove uma distorção da compreensão nietzschiana de ingenuidade hiperbólica quando, por um lado, nega o que literalmente está escrito no texto de Nietzsche, que a ingenuidade consiste no fato de o homem instaurar os valores e funcionar como o seu sentido e critério de valor; não bastasse isso, ele ainda afirma que “O homem permanece ingênuo, na medida em que instaura os valores como a ‘essência’ que lhe cabe ‘das coisas’, sem saber que é *ele* que os instaura e o instaurador é uma vontade de poder”. Sendo assim, ele associa ingenuidade com uma espécie de “inocência psicológica”, ou seja, aquela passa a ser vista como desconhecimento da origem dos valores a partir da vontade de poder, entendida neste contexto nos moldes da tradição moderna, isto é, enquanto um fundamento subjetivo, capaz de conhecimento objetivo sobre as coisas e de domínio em relação aos demais entes. Desse modo, a preocupação primeira de Heidegger não é empreender uma interpretação genuína do texto nietzschiano, mas tomá-lo em função de sua própria filosofia, cuja intenção é indicar a relação de Nietzsche com a concepção moderna de sujeito, analisando, sob o prisma da vontade de poder, o sentido de sujeito da filosofia moderna (HEIDEGGER, 2007). Contudo, essa ingenuidade dita por Nietzsche não deve ser entendida como se o homem fosse ingênuo pelo simples fato de não saber que os valores são ditados por ele, através de um aparato substancial, a vontade de poder. Aliás, aceitar tal compreensão teórica é um contrassenso que conflitaria com a própria noção nietzschiana de vontade de poder que está para além de qualquer compreensão de um sujeito entendido nas perspectivas cartesianas, kantianas e outras. Contrário a Heidegger, Nietzsche reconhece que é o homem quem delega os valores ao mundo através de sua visão humana, o que ele não tem consciência é de que esses valores e suas modificações são frutos proporcionais ao crescimento e ao aumento do poder de quem estabelece o valor. Portanto, a ingenuidade hiperbólica consiste exatamente em tornar um condicionamento, em meio a tantos outros, como princípio constitutivo e explicativo de toda a realidade.

simplicidade. No fundo, ela não existe como uma vontade em si, mas é efetivada por uma multiplicidade que se oculta desse modo. A vontade indica uma estrutura do querer, ou seja, toda vontade sugere um querer-algo, que é essencialmente poder. Portanto, a vontade de poder em Nietzsche procura dominar e alargar sua rede de domínio. Nesse sentido, ela se volta contra a tese da simplicidade da vontade enquanto aquela instância que possui em si uma faculdade religiosa.

Nietzsche é crítico da compreensão da vontade entendida na perspectiva de Schopenhauer, que a vê como “algo simples, puramente dado, não deduzível, em si mesmo inteligível” (GC, III, §127, p. 149). Ele rejeita essa noção de vontade enquanto algo que atua como uma faculdade para afirmá-la como algo complexo, algo que é uma unidade apenas enquanto palavra (BM, Dos preconceitos dos filósofos, §19, p. 22). Enfim, a vontade em Nietzsche não se refere a um princípio substancial, mas trata-se de um conjunto de forças em relações que têm por característica expandir, crescer e superar resistências. O que significa, então, esse instinto criador? O que quer dizer que o homem inventa as coisas? O que significa criar?

Para Nietzsche, nossos pensamentos e nossas apreciações de valor são manifestações da vontade de poder, isto é, expressões dos impulsos. Quer dizer que, para o filósofo, uma moral se legitima quando ela avalia em função da vontade de poder entendida aqui como impulso, força instintiva, presente em todo ser vivente, para se tornar mais forte, em busca mesmo de poder, isto é, de vida. Assim como acontece na natureza, a luta pelo poder e pelo sobrepoder, revelando-se em tal combate um dinamismo próprio a tudo aquilo que é orgânico²⁰, também no campo moral, conforme o pensamento de Nietzsche pode-se encontrar como operante essa estrutura, só que dissimulada (FP, VI, §5 [71], p. 181), de modo que ora os escravos e oprimidos, ora os fracassados e doentes de si, ora os medíocres tentariam impor juízos de valor que lhes são mais favoráveis. Do mesmo modo o pensar não se mostra primeiramente como

²⁰ Para Nietzsche, a relação de dominação ocorre já em nível celular, isto é, entre as células também ocorre competição por domínio. Nesse sentido, a vontade de poder acontece também entre os próprios constituintes do organismo: “A *consonância a leis da natureza* é uma interpretação falsa e humanitária. Trata-se de uma fixação absoluta de relações de poder, trata-se de toda a brutalidade, sem a atenuação, que na vida orgânica a antecipação do futuro, a precaução, a astúcia e a esperteza, sem suma, que o espírito traz consigo. A instantaneidade absoluta da vontade de poder governa; no homem (e já na célula), essa fixação é um processo, que se posterga ininterruptamente em meio ao crescimento de todos os participantes – uma luta, pressupondo que se compreenda essa palavra de maneira tão ampla e tão profunda, a ponto de compreender mesmo a relação do dominador com o dominado como uma luta, e a relação do que obedece com o dominante ainda como uma resistência” (FP, V, §40 [55], p. 608).

resultado de uma consciência que busca o conhecimento em si. Na genealogia do pensamento, Nietzsche descobre que também ele é expressão de impulsos que executam as ordens de um desejo mais fundamental, o da vontade de poder.

Nesse sentido, o pensamento religioso é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus impulsos. Por isso o instinto formador de Deus quer às vezes tornar-se vivo, como apontou anteriormente o fragmento nietzschiano. Quer dizer que também o sentido da compreensão divina será configurado a partir da vontade de poder, ou seja, como intensificação das forças. A noção de Deus em Nietzsche descobre que ele não é um ente que habita o céu, que está para além deste mundo. Ora, a morte de Deus inviabiliza a possibilidade de se pensar Deus como causa metaempírica do mundo. Antes, Deus só pode ser pensado à luz da dinâmica da vontade de poder enquanto uma expressão dos impulsos entre si.

Ademais, vale ressaltar que a rejeição nietzschiana ao Deus metafísico é devida ao seu caráter alienado à própria dinâmica da vontade de poder. Na medida em que Deus é produzido de acordo com a vontade de poder, os deuses são subordinados a um fim pragmático e, por isso, podem ser criados e destruídos. Assim como a verdade não se coloca mais como um “em si”, mas em função de fins práticos (da vida), deuses são destruídos na medida em que não são mais “úteis”. Assim, novos deuses podem surgir na medida em que a vida demandar. Por isso, o lamento do filósofo: dois mil anos sem um novo Deus. Porém, não se trata de sair criando deuses torto e à direita. Até mesmo porque a vontade de poder como criação, como já se observou na tese, tem sentido bem específico. Ou seja, ela configura o real a partir do embate das forças que compõem o mundo. Como resultado desse jogo agonístico, a existência adquire estabilidade quando se privilegia uma perspectiva dominante. Como um estado máximo da vontade de poder há o nascimento de Deus (FP, VI, §10 [138], p. 441).

Desse modo, aquela asserção não prolonga o pensamento filosófico do século XIX, quando à luz da antropologia determinou-se a compreensão do sentido de religião, considerada agora como mera expressão da subjetividade humana. Como vimos no primeiro capítulo, essa linha teórica encontrou expressão, sobretudo com o filósofo Ludwig Feuerbach, que com sua obra *A essência do cristianismo*, escrita em 1841, representa bem esse ponto de vista, segundo o qual a essência da religião é a essência do homem. Numa sentença se resume todo esse pensamento humanista: Teologia é

antropologia. Aqui, a subjetividade é entendida como causa da religião. Ela é pressuposta desse fazer. Esse preconceito se apoderou da filosofia.

Todavia, em Nietzsche, toda manifestação de vontade de poder não expressa uma faculdade, um sujeito. Trata-se de uma vontade que é querer poder. Mas por que ela quer mais poder? Para ter mais poder, para ser mais forte, para ampliar sua rede de domínio. Aqui, a vontade não é uma coisa simples, comumente entendida, mas pressupõe uma multiplicidade de forças que buscam afirmar a si mesmas ao sobrepujarem-se continuamente. Desse modo, os instintos, os impulsos, a atividade, a força são, em última instância, o código linguístico particular da vontade de poder. Afirmer que o instinto formador de Deus ainda se manifesta e cresce nele equivale a reconhecer que é a vontade de poder, em sua complexidade, que cria o divino, mas não em sua forma comum, como um sujeito, modernamente entendido. Portanto, a crítica que Nietzsche empreende em relação à noção de vontade tradicional nos permite dizer que a gênese do divino que cria novas possibilidades de vida não tem como origem a vontade enquanto substância, faculdade consciente de um sujeito.

Consequentemente, a própria noção de divino será distinta da maneira tradicional de compreendê-la. Quer dizer que a concepção divina nietzschiana também não reproduz o mesmo esquema que predominou na tradição filosófica ocidental, a saber, o de identificar como *próte arché*, causa prima, *ultima ratio*, um Deus-conceito, Deus-fundamento que se coloca como rígido, imóvel, imutável. Sua compreensão de Deus aponta para além do sentido metafísico, isto é, Deus no horizonte da vontade de poder refere-se ao instinto. Trata-se de vários centros de vontade de poder com sua dinâmica (deuses) contrapondo-se a um fundamento metafísico último que engessa (Deus-fundamento). No horizonte da morte de Deus, a noção de divino se mostra à luz da dinâmica da vontade de poder.

A única possibilidade de manter um sentido para o conceito de “Deus” seria: estabelecer *Deus não* como força impulsionadora, mas como o *estado maximal*, como uma *época*... Um ponto no desenvolvimento da *vontade de poder*, a partir do qual o desenvolvimento ulterior se esclareceria do mesmo modo que o anterior, como o até-ele... (FP, VI, §10 [138], p. 441, grifos do autor).

Enquanto aspecto da vontade de poder, Deus não pode ser compreendido como força impulsionadora, pois tal caracterização significa inscrevê-lo no esquema de causalidade metafísica.

A questão do divino em Nietzsche se mostra de maneira mais profunda e radical, pois em sua filosofia a questão do divino se revela muito mais como um problema filosófico do que religioso propriamente dito. Portanto, ao afirmar que novos deuses são ainda possíveis, Nietzsche muito mais do que colocar “outros deuses” no lugar daquele que está morto, sua perspectiva busca evitar a estrutura de pensamento que por muito tempo prevaleceu e ainda predomina. Desse modo, ele quer pensar em outros termos a própria noção de Deus. Quer dizer que o autor de *Assim falou Zaratustra* não muda simplesmente os personagens divinos. Ele empreende uma tresvaloração da noção de divino, propondo, assim, uma mudança do ponto de vista metafísico para físico-fisiológica. Em vista disso, o próprio Nietzsche levanta o problema: “É necessário expor o fato de que um Deus sabe Se manter em qualquer tempo para além de tudo o que é racional e burguês?” (FP, VII, §17 [4], p. 472).

O que pretende Nietzsche com essa indagação? Como ele mesmo diz; derrubar ídolos. A pergunta propicia reforçar que o aspecto religioso quer se manter distante de um discurso teológico dogmático-tradicional, cuja maneira de abordar a questão do divino é pressupor a existência mesma de um Deus, criador do universo e garantidor de sua ordem. Sua proposta não consiste simplesmente em estabelecer a crença em um novo Deus. Como já foi acenado, ele promove a tresvaloração da noção de divino: “[...] que não experimentemos como ‘divino’ o que foi venerado como Deus [...] Negamos Deus como Deus...” (AC, §47, p. 56).

O sentido tresvalorado de Deus coloca-o como um desenvolvimento da vontade de poder. Não se trata de Deus ou deuses no sentido comumente conhecido como seres que se distinguem do homem de alguma forma. O filósofo não pretende que a vontade criadora presente em nós, por sermos ela, possa transformar-se num deus imaginário. Também não se trata de sair em defesa do politeísmo em detrimento do monoteísmo.

Marcada pela multiplicidade, a vontade de poder é plural; conseqüentemente, deus também se torna plural, sendo pronunciado como deuses e não mais no singular. Todas as forças em suas relações corresponderiam a tal deus, o que nos leva ao pensamento de que cada relação é deus. Por isso, deus é plural mesmo pelo seguinte motivo: não dá para separar forças de vontades de poder. Logo, a grande configuração de deus nada mais é que relações plurais. Não se trata, contudo, de panteísmo. O mundo

não é manifestação de um ser superior. Nessa perspectiva, Deus é visto como a soma de tudo o que existe. Em Nietzsche, na parte o todo está presente. Na parte temos a potência que quer ser mais potência, e no todo também (SOUSA, 2000).

Portanto, ao afirmar que novos deuses são ainda possíveis, Nietzsche repensa a própria noção de Deus e suas consequências. Eis a razão pela qual, por meio de Zaratustra, profere: “Eu acreditaria somente num deus que soubesse dançar” (ZA, Do ler e escrever, p. 41). Mas esse deus, ele ainda é merecedor da alcunha de divino? Elaborado de outra maneira, seria ele divino? Se sim, continuaria ele digno de fé, de ser cultuado?

Em relação a essas questões, vale destacar que esse deus não quer estabelecer uma proposta clara de crença, não se trata de ocupar o lugar do deus morto, tampouco se deve entendê-lo na perspectiva tradicional do termo. Tanto que o autor não afirma de maneira categórica a crença nesse deus, mas apenas diz que “acreditaria”. Trata-se de uma hipótese, pois ele não assegura a existência desse deus, mas diz que apenas “acreditaria”. A possível fé num deus dançarino, promovida pela religiosidade nietzschiana por meio de Zaratustra quer mostrar que, assim como a dança, a vida é movimento. Para ele, a ideia de um deus estático não tem validade. Com o deus dançarino ele aponta para o devir. Longe de ser um deus isolado, distante da intensidade da existência, o deus que baila quer promover a afirmação da vida em sua totalidade, no que ela tem de mais alegre e exuberante, mas também com suas dores e seus sofrimentos.

Segundo Scarlett Marton, Nietzsche tem na dança sua principal aliada para sua campanha contra a metafísica e contra a religião cristã (MARTON, 2009). Por isso ela também é a principal parceira de Zaratustra para superar um tipo de vida decadente, instaurada pela religião cristã. Pois:

Nova alternativa traz, sem dúvida, a dança. Pela cadência, ela põe em cena variados pontos de vista, diversos ângulos de visão, diferentes perspectivas. Faz surgir aspectos inesperados da existência; traz à luz dimensões insuspeitadas do mundo. Com a dança, evoca-se o fluxo vital; com ela alude-se à permanente mudança de tudo o que existe (MARTON, 2009, p. 60).

Em Nietzsche, a dança não é algo apenas para ser contemplado. Ele está acostumado a “pensar ao ar livre, andando, saltando, subindo, dançando” (GC, V, §366, p. 267). Com ele, a filosofia não se presta a ser *verdadeira*, mas dançarina. Nesse

sentido, a dança indica o caminho que liberta a vida para além das amarras da verdade última. Mais do que uma arte, a dança é um modo de viver (GC, V, §366, p. 267). Trata-se de um modo de existir que revela o componente estético próprio da vida e de sua dignidade, que foi marginalizado e considerado como inferior em relação ao componente lógico que o racionalismo socrático-platônico tanto estimou. Desde Sócrates, denuncia Nietzsche, acostumou-se a subestimar a importância de tudo o que escapa à rede de nossos procedimentos puramente intelectuais, nossas hipóteses, nossas deduções, nossas verificações, às dialéticas de nossos conceitos e de nossa linguagem e a experiência estética da dança nos ajuda a abranger as realidades maiores que escapam àquela apropriação de tipo puramente intelectual.

Desse modo, “O coro da tragédia grega primitiva cantava e dançava para expressar e transmitir o que as palavras e a mímica não podiam expressar e transmitir” (GARAUDY, 1980, p. 22). Quer dizer que a vida com todos os seus ingredientes, tais como a angústia da morte, o desejo, o amor, a fé são irreduzíveis ao conceito. Vale ressaltar que essa irreduzibilidade não significa uma decadência, mas a condição mesma da vida de não se deixar fixar por conceitos. Assim, o deus dançarino quer se mostrar muito mais que uma simples compreensão divina, mas como uma experiência de vida que não se reduz ao plano conceitual, que não se deixa agarrar pelas grades da gramática. Com efeito, o deus que sabe dançar é um convite não para explicar ou dizer o que a vida é, mas para dançá-la. Afinal,

Dançar a vida não seria, antes de tudo, tomar consciência de que não apenas a vida, mas o universo é uma dança, e sentir-se penetrado e fecundado por esse fluxo do movimento, do ritmo, do todo? [...]. Viver é, antes de mais nada, participar desse fluxo e dessa pulsação orgânica do mundo que está em nós, desse movimento, desse ritmo, dessa totalidade, porque, mesmo durante nosso sono, vela em nosso peito a lei da dupla batida, da nossa respiração e a do nosso coração (GARAUDY, 1980, p. 25-26).

O problema de Deus em Nietzsche não é uma questão teológica propriamente dita, mas de vida, no sentido de que o divino tanto pode contradizer ou afirmar a vida.

Na ótica nietzschiana, portanto, o deus dançarino quer representar a saída ou a perspectiva trágica onde o homem, assumindo sua finitude longe do consolo metafísico - que quer verdades eternas -, se cria como um deus artista. O trágico é para Nietzsche a afirmação dionisíaca da existência, isto é, do caráter contraditório e sem sentido do mundo. Dionisíaca como uma nova forma de pensar, afirma Marton, “é a filosofia que

afirma sem reservas o *fatum*, que aceita que ele se afirme através do homem” (MARTON, 2009, p. 67). Dionisíaco é, portanto, o filosofar que espelha o mundo e que afirma a vida em sua totalidade, no que ela tem de mais alegre e exuberante, mas também com suas dores e seus sofrimentos.

Desse modo, depositar a fé num deus dançarino equivale a suspeitar da representação de Deus que há dois mil anos vigora em nosso meio. E qual a concepção de Deus que perdurou ao longo dos tempos e que Nietzsche se contrapõe? É o Deus cristão. Este, afirma Nietzsche, tornou-se indigno de fé (GC, V, §343, p. 233). Mas qual a identidade do Deus cristão? Como já apresentado, trata-se de um Deus degenerado em contradição da vida, em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta. Em poucas palavras, o Deus cristão torna-se o alvo das objeções nietzschianas na medida em que é hostil à vida. Por isso ele não é digno de crédito.

Daí que se entende a razão pela qual o filósofo tematiza em forma de luta Dionísio *versus* Crucificado. Essa oposição aparece num fragmento de 1888:

É preciso insistir: o homem *religioso* típico – será que ele é uma forma da decadência?

Os grandes inovadores são em seu todo e particularmente doentios e epiléticos

: mas não deixamos de fora nesse caso um tipo do homem religioso, o *pagão*? A cultura pagã não é uma forma de agradecimento e de afirmação da vida? Seu mais elevado representante não precisou ser uma apologia e uma divinização da vida?

Tipo de um espírito plenamente constituído e encantadoramente transbordante...

Tipo de alguém que acolhe em si as contradições e as questionabilidades da existência e tipo *redentor*?

- Nesse contexto, apresento o *Dioniso* dos gregos:

A afirmação religiosa da vida, do todo, não uma vida renegada e seccionada

Típico: o fato de o ato sexual despertar profundidade, mistério, veneração

Dioniso contra o “crucificado”: eis aqui a oposição. *Não* se trata de uma diferença com vistas ao martírio – o martírio tem apenas outro sentido. A vida mesma, sua eterna fertilidade e retorno, condiciona a dor, a destruição, a vontade de aniquilação...

No outro caso, o sofrimento, o “crucificado como inocente”, como objeção contra essa vida, como fórmula de sua condenação.

Decifra-se: o problema é o problema do sentido do sofrimento: ora um sentido cristão, ora um sentido trágico... No primeiro caso, esse sentido deve ser o caminho para um ser venturoso; no outro, *o ser é considerado como suficientemente venturoso*, para justificar mesmo uma quantidade descomunal de sofrimento

O homem trágico afirma, ainda, o sofrimento mais amargo: ele é forte, pleno, divinizador o suficiente em relação a isso

O cristão nega, ainda, o destino mais feliz sobre a terra: ele é fraco, pobre, suficientemente deserdado, para sofrer ainda da vida em toda e qualquer forma...

Dioniso cortado em pedaços é uma *promessa* de vida: a vida sempre retornará eternamente e voltará para casa depois da destruição (FP, VII, §14 [89], p. 240-241, grifos do autor).

Mas, afinal, em que consiste essa luta?

A crítica nietzschiana ao cristianismo revelou que o homem religioso predominante na cultura ocidental é negador da vida, decadente. Mas isso significa que toda religião possui esses traços doentios? Do ponto de vista de Nietzsche, não. Como sugere o fragmento acima citado, ele reconhece a existência de um tipo de homem religioso que longe de ser ascético é uma forma de dizer sim à vida. Desse modo, temos o Crucificado como representante de uma concepção divina negadora da vida, que desconhece o trágico como parte constitutiva da existência humana, ao passo que Dionísio sinaliza para uma afirmação total da existência, até em seus aspectos mais terríveis. A figura divina de Dionísio torna-se uma resposta ao cristianismo, tanto que Nietzsche se vê como o derradeiro e último discípulo do deus Dionísio (BM, O que é nobre?, §295, p. 178).

Porém, essa figura religiosa que Nietzsche reconhece como mais elevada se encontra repensada de modo diverso daquela concebida pela tradição metafísica. Dionísio é um deus não concebido a partir do paradigma judaico-cristão, mas tipicamente grego-pagão. Por isso sua admiração explícita no fragmento citado pelo culto pagão grego e sua opção por tal divindade enquanto um deus específico. Ora, por que justamente o culto pagão grego e a escolha de Dionísio?

O fragmento não deixa nenhuma ambiguidade: o pagão se revela um típico homem religioso, na medida em que o culto pagão manifesta a afirmação da vida em

sua totalidade sem a necessidade de inventar outra vida. Dionísio, então, é o seu representante, de modo que ele sinaliza uma verdadeira apologia e divinização da vida.

Dioniso se revela para a vida não só a afirmação desta, mas representa também uma afirmação religiosa (*religiöse Bejahung*). Posto em claro que não só o Crucificado, mas também Dioniso representa um tipo de religiosidade, Nietzsche passa a ver a natureza diversa destes dois modos de religiosidade. Ele vê tal diversidade como uma oposição: “Dioniso contra o ‘Crucificado’: eis a oposição”. O termo de comparação para esclarecer a natureza dessa oposição permanece sempre a vida (PENZO, 1975, p. 287-288, tradução nossa).

A maneira de afirmar a vida presente nos gregos, e que Nietzsche sintetiza sob o nome de Dionísio, é uma atitude religiosa que escapa ao veredito da decadência, imposto sobre ela por quem a analisa (VALADIER, 1982). Uma vez reconhecido que a vida na perspectiva pagã diviniza a vida, Dionísio, então, se torna claramente um opositor do Crucificado. O combate coloca frente a frente duas maneiras de viver, uma que nega e a outra que afirma a vida. Com outras palavras, a partir dessa oposição Nietzsche pergunta se o sentido da vida é representado pelo sentido cristão ou pelo sentido trágico. Uma vez que o Crucificado representa uma objeção contra a vida e que o cristão em geral nega que a sorte mais feliz é aquela que se encontra na terra; e, por outro lado, o homem trágico é aquele que afirma a vida nas suas expressões mais imaturas. Daí se compreende que Dioniso representa um sentido autêntico da vida, enquanto que o Deus na cruz é uma maldição para a vida (PENZO, 1975).

Dionísio é descrito como um tipo de espírito plenamente constituído e encantadoramente transbordante, ou seja, capaz de não apenas acolher em si todas as contradições e problemas da existência, mas também de escolhê-las. Assim, Dionísio não se refere a um além-mundo, nem dita um comportamento religioso baseado na ascese, na espiritualidade. Ele não busca outra justificação para a vida senão a que ela oferece. Nesse sentido, não condena a vida. Sua maneira de se relacionar com a vida, portanto, é contrária à atitude do Crucificado que, por desconfiar da vida, busca uma razão, uma finalidade fora desta para os indivíduos se orientarem. Trata-se de um procedimento arbitrário que pretende impor à vida uma finalidade, pervertendo o problema do sentido da existência.

Dionísio ama os homens, mas não para conformá-los a um modelo pré-estabelecido. De acordo com Sousa (2015), eles trazem à tona as profundezas do homem, seus instintos, seus desejos, sem os quais ele seria apenas uma caricatura da

vida. Por ser um deus que torna o ser humano alegre e cheio de potência, com vontade de crescer, Dionísio lembra muito bem a expansão empreendida pelas forças enquanto vontades de poder.

A concepção divina nietzschiana revelada por meio de Dionísio não reproduz o mesmo esquema que predominou na tradição filosófica ocidental, a saber, o de identificar um Deus-fundamento que se coloca como rígido, imóvel, imutável, uma forma típica do Deus cristão. Dionísio é questionável, misterioso como a vida mesma (VALADIER, 1982). Enquanto que o Deus cristão aparece sempre revestido, recoberto com os trajes metafísicos que o homem lhe reservou, Dionísio não tem vergonha de sua nudez. Ademais, quer se revestir de máscaras para significar a seus discípulos que sua presença é sutil.

A crítica dos atributos tradicionais de Deus constitui, segundo Valadier, uma unidade com a crítica nietzschiana da pretensão em compreender conceitualmente e exaustivamente o real (VALADIER, 1982). Porém, isso não significa a exaltação do irracionalismo por parte de Nietzsche. Vale destacar que o critério dessa crítica permanece sempre a vida. Quer dizer que enquanto afirmador da vida, Dionísio a deixa expressar-se por si mesma, fugazmente, sem reduzi-la a nenhum conceito. Enfim, Dionísio simboliza o que o cristianismo rechaçou.

No entanto, não se pode dizer que a afirmação nietzschiana da vida ignore ingenuamente o escândalo da morte. Aliás, tanto sob a égide de Dionísio quanto do Crucificado, o homem tem de se haver com o sofrimento. É dele que se busca ou a redenção ou a transfiguração (LIMA, 2006). A oposição de Dionísio em relação ao Crucificado “*Não se trata de uma diferença com vistas ao martírio – o martírio tem apenas outro sentido*” (FP, VII, §14 [89], p. 241, grifo do autor).

Dionísio conhece a morte, ele também morre, mas renasce de suas cinzas. Segundo Valadier, a morte desse deus não é uma objeção à vida; ele não constrói uma culpabilidade, como na ótica cristã, que interpreta a morte como um caminho de salvação e de acesso à divindade (VALADIER, 1982). A morte e ressurreição de Cristo abrem a porta para a promessa de redenção noutra mundo, desvalorizando-se este, integralmente.

Como opositor do Crucificado, Dionísio se coloca em oposição à invenção paulina do Salvador na cruz. De maneira lúcida e mais forte, esse deus quer o sofrimento, não por si mesmo, mas como condição interna para afirmar a vida. “Contra o crucificado paulino, que exalta a morte contra a vida, próximo, mas não idêntico, a Jesus que quis a vida sem ver a morte, Dionísio encara a morte com a certeza da superabundância da vida e de seu poder (re) criador” (VALADIER, 1982, p. 535, tradução nossa). A morte e renascimento do deus pagão é uma “esperança” de vida no único mundo possível. A afirmação da morte, do sofrimento brota da e na fidelidade que se estabelece com a existência, vista nesse contexto como sem sentido, o que não significa um absurdo. Ao contrário, a interpretação cristã do sofrimento potencializa ainda mais o caráter negativo da vida, tornando a crença no outro mundo, noutra vida, no além uma recompensa diante da realidade cruel, aniquiladora e aterradora.

Uma vez estabelecido esse vínculo antagônico entre os dois tipos religiosos, é possível esclarecer que a admiração por Dionísio se dá em vista de uma concepção de mundo possível, que por sua vez se revela como uma tentativa da filosofia nietzschiana de contestar uma longa história que, através do pensamento socrático-platônico, julgou a vida como algo indigna de ser vivida. Com o deus pagão Nietzsche vê despontar um horizonte no qual ao invés de amaldiçoá-la, a vida é afirmada. A perspectiva pagã torna-se satisfatória para Nietzsche, na medida em que ela não interpreta o mundo a partir de uma concepção que acaba por solapar as condições de existência que lhe são próprias.

Nessa análise acerca da oposição entre Dionísio e Crucificado, percebemos duas formas de encarar a questão do sofrimento. O sofrer é, em última instância, a força que estimula o homem a criar mecanismos para viver. A diferença entre aqueles tipos de homens religiosos é que diferentemente do cristão, o pagão não compreende o sofrimento como um mal, mas como parte da vida.

Assim, a religião em Nietzsche se manifesta em seus escritos mais tardios num sentido mais distinto do que meramente indicá-la como um conjunto de dogmas e rituais. Ela é pensada sob outras conotações que não se deixam guiar pelo dualismo, nem pela filosofia do sujeito. Trata-se de assumi-la como uma criação da vida entendida como vontade de poder espalhada pelo universo a fim de ampliar seu campo de domínio. A religião é apenas um instrumento inventado para servir a vida. Ao compreender a religião como uma invenção, estaria Nietzsche afirmando uma filosofia

subjetivista? Para respondermos a questão levantada, faz-se necessária a análise da compreensão nietzschiana acerca da vontade de poder. Tal propósito é o objetivo do ponto seguinte.

3.2 Intepretações da vontade de poder

Com a morte de Deus, o tema da “vontade de poder”²¹ emerge na filosofia de Nietzsche como um paradigma hermenêutico da própria vida. Enquanto uma noção importante do pensamento nietzschiano, a vontade de poder encontra-se espalhada por toda a sua obra e esboçada de maneira mais clara nos escritos de 1884 até 1888, o chamado período de maturidade. O termo aparece com contornos bastante definidos pela primeira vez em 1883, em *Assim Falou Zaratustra*, de modo especial numa rápida passagem do parágrafo “Das mil metas e uma só meta” e, de maneira mais desenvolvida, no parágrafo “Da superação de si mesmo”, ligado justamente à noção de *vida*, já que é a partir de tal doutrina que Nietzsche pensa a efetividade do mundo, em sua pluralidade de forças.

O tema da vontade de poder, no entanto, é por sua natureza bastante complexo e, por isso mesmo, compreendê-lo no contexto do pensamento nietzschiano significa evitar cometer os deslizes de sentido que o próprio estilo do autor pode, às vezes, sugerir, bem como os hábitos intelectuais que herdamos dos mestres da filosofia, a saber, de tomar a noção de “vontade” exclusivamente a partir do ideário tradicional, segundo o qual a vontade de poder deve ser entendida como o fundante metafísico.

Entendida tradicionalmente, sobretudo a partir de Descartes, a vontade é concebida como faculdade, ou seja, um atributo próprio da inteligência humana ou divina, mas nunca da natureza. A vontade é, assim, uma substância, uma propriedade do sujeito, que é causa de toda ação, e por isso, livre para agir ou não. Em outras palavras,

²¹ Seguimos a tradução de Oswaldo Giacoia Junior do conceito nietzschiano *Der Wille zur Macht* como “vontade de poder”, ao invés de vontade de potência. Segundo ele, embora essa tradução corra o risco de se inserir demasiadamente no registro da filosofia política, ela, por outro lado, tem o mérito de evitar a ressonância e evocação da distinção metafísica entre ato e potência, bem como manter a concepção de força e poder como um dos aspectos fundamentais de seu pensamento (MÜLLER-LAUTER, 1997, nota 1, p. 51).

ela seria um poder dos seres pensantes. Essa concepção de vontade é decorrente da crença de que para pensar deve haver um sujeito-substrato do qual se origina o ato de pensar. Tal modo de entender a atividade cognitiva é próprio do contexto metafísico moderno segundo o qual o mundo é considerado a partir da interioridade na qual o sujeito, enquanto o fundamento ontológico de toda e qualquer constituição da objetividade, possui a sua morada. Nessa perspectiva, a vontade, que é um atributo dos seres pensantes, é considerada como um princípio unitário, determinante, de toda efetividade (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 70).

Nessa direção, encontra-se a interpretação de Heidegger, segundo a qual “a vontade de poder é o caráter fundamental do ente enquanto tal” (HEIDEGGER, 2007, p. 200). Na medida em que ela [a vontade de poder] permanece dirigida para o ser do ente, afirmando o que o ente “é”, aquilo como o que ele vigora – como poder - ela fixa e “*detém* uma humanidade em uma verdade sobre o ente enquanto tal na totalidade”. Considerando que, para Heidegger, “metafísica é a verdade do ente enquanto tal na totalidade” (HEIDEGGER, 2007, p. 195), então, a essência da vontade de poder, como aquilo que diz o que o ente é, deve ser pensada de maneira metafísica. Desse modo, para Heidegger, a vontade de poder é o termo fundamental da metafísica de Nietzsche e que até então era desconhecida na história da metafísica enquanto caráter fundamental do ente. Em resumo, Heidegger entende que Nietzsche ocupa um lugar na história do pensamento metafísico de modo significativo. Ele, através da vontade de poder, representaria o último elo da cadeia das interpretações metafísicas do mundo, especialmente como extensão da subjetividade iniciada na filosofia moderna. Sendo assim, vontade de poder é a vontade de domínio do sujeito (*além-do-homem*) da totalidade do ente. Essa vontade não visa nada que lhe seja extrínseco, como uma meta. Antes, a vontade de poder visa ao aumento do poder mesmo. Segundo a interpretação heideggeriana, Nietzsche constituiria, portanto, o acabamento (*Vollendung*) da metafísica ocidental.

Nessa mesma linha de raciocínio encontra-se ainda Karl Jaspers. Conforme Müller-Lauter, K. Jaspers interpreta que “Nietzsche substancializa o autêntico ser como vontade de poder, no interior de uma efetividade pensada sem transcendência, no mundo da ‘pura imanência’” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 70). A metafísica da vontade de poder, tal como é cumprida por Nietzsche, segundo Jaspers, “tem a mesma índole da antiga metafísica dogmática” (JASPERS, 1963, p. 360). Ou seja, em

conformidade com todo o pensamento do Ocidente desde Platão, o pensamento de Nietzsche por meio da vontade de poder efetivou uma interpretação total do mundo, de modo que afirma o que este é, em outras palavras, aquilo que do ser é-nos acessível por meio da vontade de poder. Por esse caminho Nietzsche chega a uma determinação semelhante à dos antigos metafísicos. E esse é um procedimento dogmático: reduzir toda realidade a uma única realidade confundida com a totalidade do ser.

Assim, tanto para Heidegger quanto para K. Jaspers, Nietzsche estaria ainda vinculado à filosofia metafísica, especialmente a moderna, de modo que a vontade constituiria a essência dos seres em geral. Quer dizer que também ele não renunciou a estabelecer *um absolutum* no filosofar.

A partir de e com o pensamento de Descartes, o homem se torna “sujeito” de maneira predominante. Com a ênfase no sujeito, o filósofo francês influenciou toda a filosofia posterior na sua vertente racionalista ou empirista. Em uma de suas obras mais importantes, *Meditações metafísicas*, Descartes (1987) percorre um caminho que o leva para a interioridade a fim de buscar o fundamento inabalável, o *cogito*. Depois de duvidar de tudo, já que o que for considerado duvidoso é falso - “o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas” (DESCARTES, 1987, Meditação primeira, §2) – Descartes conclui que a dúvida é exercício do pensamento, pois para duvidar, devo pensar: “*Penso, logo existo*”. Essa é a primeira certeza a qual chegou com a radicalização da dúvida.

Para o filósofo francês o eu é uma coisa que pensa. Mas o que é o pensamento? Segundo ele, o pensamento inclui aspectos como imaginar, sentir, querer. Assim, o pensamento é a substância que assume todas essas formas, ainda sem perspectivas de exterioridade. Descartes, assim, leva a sério a multiplicidade interna sem precisar abandonar abruptamente a interioridade. Enfim, que sou? Sou as formas que o pensamento pode assumir. O ganho de Descartes aqui é que ele se restringe à interioridade e cria rico e múltiplo campo. Ao dizer que sou pensamento, Descartes acentua o “sou”. O fato de pensar me permite concluir que sou um *ser*, uma substância (*res cogitans*), uma realidade que pensa.

Pensada nessa perspectiva, diz Moura, a vontade segue o “modelo da razão filosofante, que sempre explicita uma atividade como sendo a *ação* de um *ator*, e de um ator que persegue uma *meta*, em vez de apreender o *fazer-algo* como o próprio fazer”

(MOURA, 2005, p. 184, grifos do autor). Acredita-se na vontade como causa, isto é, acredita-se que a vontade projeta no acontecimento uma intenção como causa desse acontecer. Nietzsche está ciente dessa crença:

Originalmente, toda vez que presenciou um evento o homem acreditou numa vontade como causa e em seres pessoais, donos de vontade, atuando no fundo – o conceito de mecânica lhe era muito distante. Mas, como períodos enormes o homem acreditou somente em pessoas (e não em matérias, forças, coisas, etc.), a crença em causa e efeito se tornou para ele a crença fundamental, que ele aplica toda vez que algo acontece – ainda hoje instintivamente, como um atavismo da mais remota origem (GC, III, §127, p. 149).

Porém, o fato de estar consciente da concepção mecanicista de mundo, que estabelece um sujeito para todo agir, não torna a filosofia de Nietzsche seu admirador. Ele não lhe confere créditos. Pelo contrário, se lança diretamente contra ela, criticando-a. Para o filósofo,

Lógica e mecânica só são aplicáveis ao *mais superficial*: propriamente apenas uma arte de esquematizar e de encurtamento, uma dominação da pluralidade por meio de uma arte da expressão – não um “compreender”, mas uma significação com a finalidade do *entendimento*. Pensar o mundo reduzido à superfície significa torná-lo de início “concebível” (FP, VI, §5 [16], p. 160, grifos do autor).

Na esteira desse pensamento habitual, mecanicista, o mundo é compreendido a partir de uma simplificação, por meio de um esquema proveniente de conceitos básicos como sujeito, substância, leis, necessidade, unidade. Deve-se compreender, entretanto, que, para Nietzsche, o mundo não significa “o simples”. Este é visto por ele como imaginário, o que não é verdadeiro. Assim, a maneira mecanicista de simplificar o mundo é apenas um artifício utilizado para torná-lo organizado em vista de uma formação de domínio e não como expressão de uma realidade verdadeira. Assim, segundo Nietzsche, a compreensão mecanicista não expressa uma capacidade nossa de fixar o mundo verdadeiro. Mas uma maneira pela qual tornamos um mundo computável, simplificado, inteligível para nós.

Nossas percepções, tal como as compreendemos: isto é, a soma de todas as percepções, cuja *conscientização* foi útil e essencial para nós e para todo o processo orgânico [...]. Isto é: nós só temos *sentidos* para uma seleção de percepções – daquelas que necessariamente nos importam, para que nos conservemos (FP, VI, §2 [95], p. 88, grifos do autor).

O problema da concepção mecanicista de mundo consiste justamente em não perceber na lógica e nas categorias da razão um instrumento artificial em vista de

preparação do mundo para fins de utilidade, como estabelecer a comunicação. Mas, ao contrário, acreditou-se ter nelas o critério para assegurar a verdade, respectivamente para fixar a *realidade*. Enfim, o que era algo humano, demasiado humano passou a ter valor incondicional. Segundo Nietzsche,

esse foi o maior erro que já se cometeu, a fatalidade propriamente dita do erro sobre a terra: acreditava-se ter um critério da realidade nas formas da razão, enquanto se tinham essas formas para se assenhorear da realidade, para *compreender mal* a realidade de uma maneira inteligente... (FP, VII, §14 [153], p. 303, grifos do autor).

Com isso fica nítido que Nietzsche não se coloca contra a utilidade da lógica, das “leis da natureza”, enfim, das formulações mecanicistas de mundo, mas se faz crítico de suas pretensões à verdade, como espelho das coisas em si. Para ele essas categorias só são “verdades” no sentido de que condicionam e propiciam a vida para nós. Conhecer aqui significa interpretar, intromissão de sentido e não uma “explicação” clara e distinta da realidade. Ora, pretender que uma interpretação de mundo em sua particularidade e limitação ganhe *status* de “a verdade” sobre o mundo e suas leis é algo que soa absurdo para a filosofia nietzschiana. “Na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro; tão seguros estamos nós que aqui está o erro” (CI, A “razão” na filosofia, §5, p. 27-28, grifo do autor).

Para Nietzsche, as categorias da razão como “ser”, unidade, substância são conceitos vazios que servem apenas para organizar a multiplicidade do mundo, ao invés de agarrá-lo. Constituem uma oposição ao devir na medida em que introduzem a mentira da unidade, da conservação, da duração. Por isso, eles são classificados como enganosos. Embora sejam venerados por oferecerem aspectos de estabilidade, entretanto, para o filósofo, não há ser no sentido do estável, senão como uma formação de domínio organizada. Para Nietzsche, o pensamento da estabilidade se compõe inteiramente com o pensamento da multiplicidade. Mas uma formação de domínio não “é” um, ela significa um.

Portanto, “conhecer”, de acordo com esse pensamento, é esquematizar, impor ao caos, ao mundo tanta regularidade e formas quantas sejam suficientes à nossa necessidade prática, como o espaço euclidiano é uma tal “verdade” condicionante.

Nessa perspectiva, o valor do mundo pra Nietzsche, como nos mostra um fragmento póstumo de outono de 1885 - outono de 1886, jaz em nossa interpretação:

que as interpretações até aqui são avaliações perspectivísticas, graças às quais nós nos mantemos na vida, ou seja, na vontade de poder, de crescimento de poder, que toda *elevação do homem* traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que toda intensificação e ampliação do poder alcançadas abrem novas perspectivas e conclamam a que se acredite em novos horizontes – isso é algo que atravessa meus escritos. O mundo *que em alguma coisa medida nos diz respeito*, é falso, isto é, não é nenhum fato, mas uma sedimentação e um arredondamento a partir de uma soma mais magra de observações; ele está em “fluxo”; como algo que devém, como uma falsidade que sempre se translada novamente, que nunca se aproxima da verdade: pois – não há nenhuma “verdade” (FP, VI, §2 [108], p. 93-94, grifos do autor).

De acordo com o fragmento citado, o mundo que nos diz respeito a alguma coisa é falso. Quer dizer que a noção de mundo em Nietzsche não se mostra como algo, como ser, como uma unidade, mas se caracteriza como uma “coisa” dinâmica, marcado pelo vir-a-ser. Uma vez que não há nenhum fato, que tudo é fluido, então a vontade de poder torna-se a fórmula que possibilita a compreensão do mundo. Mas o que significa admitir o mundo como vontade de poder? Em que medida essa compreensão se distancia daquela concebida numa perspectiva mecanicista?

3.2.1 O mundo como vontade de poder

Uma vez que a vontade de poder não é uma faculdade, também o “querer” não será designado mais como algo que *atua*. Também não se trata de atribuir diferentes fins à vontade, mas busca-se saber por que, em geral, se quer, por que fins determinados da vontade *precisam* ser colocados e por que a totalidade da vida só pode ser explicitada quando o seu processo é compreendido como um percurso de permanentes posições de vontade (MOURA, 2005).

Visto que a compreensão de Nietzsche rejeita a concepção mecanicista de mundo, na medida em que ela mascara a indicação de processos, buscaremos nesse instante apresentar como a ideia de mundo enquanto vontade de poder não se coaduna

com uma interpretação mecanicista e, conseqüentemente, não prolonga uma visão metafísica no sentido de que a vontade de poder seria aquilo que funda o mundo.

A ideia de mundo enquanto vontade de poder, diferentemente, é concebida em um tenso jogo de forças de prazer e desprazer.

Em oposição a Schopenhauer ofereço as seguintes teses. Primeira: para que surja a vontade, é necessária antes uma ideia de prazer e desprazer. Segunda: o fato de um estímulo veemente ser sentido como prazer ou desprazer está ligado ao intelecto *interpretante*, que, é certo, em geral trabalha nisso de modo inconsciente para nós; e o mesmo estímulo pode ser interpretado como prazer e desprazer. Terceira: apenas nos seres inteligentes há prazer, desprazer e vontade; a imensa maioria dos organismos não tem nada disso (GC, III, §127, p. 150, grifo do autor).

Isso porque o mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contrajogo de forças ou de vontades de poder. Quando Nietzsche descreve o mundo como vontade de poder, sua intenção não é reduzir as realidades a uma realidade única. O que isso significa? O que é a unidade em Nietzsche? Para o filósofo,

Toda unidade é apenas como *organização e conjunção* unidade: nada diverso do modo como uma comunidade humana é uma unidade: ou seja, *oposição* em relação à *anarquia* atomista; com isso, uma *conformação de domínio*, que significa *uma coisa*, mas não é uma coisa (FP, VI, §2 [87], p. 85, grifos do autor).

Quer dizer que precisamos de unidades para poder contar, esquematizar; não havemos de supor, por conseguinte, que *há* tais unidades. Isso, contudo, não significa dizer que a vontade de poder designa na filosofia nietzschiana um conceito ontológico, unitário, como sugere a interpretação heideggeriana. Do mesmo modo que a unidade é apenas como organização, a vontade de poder em Nietzsche é uma multiplicidade que pode ser organizada em unidade. Assim, a vontade de poder é “um”²² e múltiplo. A vontade de poder é, segundo Müller-Lauter, a multiplicidade das forças em combate umas com as outras (MÜLLER-LAUTER, 1997).

Com efeito, mesmo buscando dizer a totalidade do ente, o mundo, por meio da vontade de poder, Nietzsche não se encontra de mãos dadas com o pensamento metafísico, pois a noção de mundo aqui não é compreendida essencialmente como uma substância, como uma *res extensa*, cartesianamente falando, mas ao contrário, ele é

²² As aspas querem indicar que a unidade da vontade de poder é considerada como organização e não como sua constituição ontológica.

dado como caos, ou seja, o ente não é mais fixável (MÜLLER-LAUTER, 1997). Nessa perspectiva, a vontade de poder rompe com aquele modo de interpretá-la segundo a qual ela deve ser entendida como um fundante metafísico. Assim sendo, ela exige que lhe seja recusada a noção de *ser*²³ (*Sein*), que nossa razão e nossa linguagem não cessam de reintroduzir, tornando-a sutil. Em outras palavras, a vontade de poder para Nietzsche não designa algo que possuiria uma existência no “ser”, um conteúdo ôntico.

Ao afirmar que o mundo é vontade de poder, o filósofo procura compreender o processo do vir-a-ser na forma dessa vontade e não dizer que o mundo é matéria. Segundo Müller-Lauter, o “múltiplo” se deixa compreender a partir “do um” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 73), pois só uma multiplicidade que vem ao primeiro plano pode ser organizada em unidade. Porém, essa unidade não é ontologicamente verdadeira, a realidade não é reduzida a um. A unidade, no entanto, não é real, mas resultado da crença na gramática.

Quer dizer que a unidade da qual a linguagem se serve para dizer o mundo é meramente imaginária. A crítica do filósofo volta-se para a linguagem no sentido de que mais tarde ela atuou *como verdadeira*. Somo forçados ao erro quando apresentamos um mundo meramente aparente como verdadeiro e posto acima da efetividade. “Não é diferente do que sucede com os movimentos do grande astro: no caso dele, o erro tem nosso olho como advogado, e aqui, tem nossa *linguagem*” (CI, A “razão” na filosofia, §5, p. 28, grifo do autor). A linguagem é, para Nietzsche, uma senhora mentirosa que nos induz ao erro quando somos seduzidos a tomá-la ao pé da letra. Nesse caso, nos prendemos a ela, deixando, assim, de perceber, através dela, a indicação a processos (*Sachverhalte*) que não são absorvidos nela.

Por essa razão, no mesmo contexto em que critica a linguagem, Nietzsche afirma: “Na realidade, nada, até o presente, teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulado pelos eleatas, por exemplo: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos!” (CI, A “razão” na filosofia, §5, p. 28). O problema aqui apontado ao pensamento dos eleatas, que se encontra enraizado de modo profundo nas necessidades dos seres vivos, consiste justamente em fixar o que é

²³ Se Heidegger interpreta a metafísica em sua essência como esquecimento do ser, então, de acordo com Müller-Lauter, a metafísica de Nietzsche representaria uma espécie de metafísica mais elevada, já que ela abandona essa expressão para afirmar o vir-a-ser (MÜLLER-LAUTER, 1997).

efetivo a partir do ser. Na efetividade, porém, não há nada fixo, nada permanente, mas somente a torrente incessante do vir-a-ser e perecer.

Ora, o fato do “ser” se constituir como um problema devido à sua inadequação à efetividade, não o torna, por outro lado, de maneira alguma dispensável. Quer dizer que ele presta um grande serviço à vida, facilitando nossa existência: “A doutrina do *ser*, da coisa, de puras unidades firmes é *cem vezes mais fácil do que a doutrina do devir*, do desenvolvimento” (FP, VI, §18 [13]5, p. 481, grifos do autor). O problema é que quando se tornou habitual a introdução do ser como um pensamento de duração, de estabilidade, tal emprego se esqueceu da sua origem como facilitadora da vida para operar como uma verdade. Não é em vista de uma verdade que se aplicam tais fórmulas conceituais. É nesse sentido que Nietzsche se afasta do conceito de ser. Mas se nós, para o nosso uso doméstico, portanto, para a vida, necessitamos da unidade, do cálculo, sabemos expressar isso em fórmulas “legais”, tanto melhor para nós (FP, VI, §14 [79], p. 233).

Porém, acostumamo-nos a entender o mundo de modo que o pensar, o sentir e o querer, enquanto causa, produzem efeito, do mesmo modo que todo conhecimento pressupõe um sujeito que pensa e que conhece. Essa pressuposição de que deve haver uma coisa pensante é, segundo Nietzsche, apenas uma formulação do nosso hábito gramatical, e não uma verdade *a priori* que põe para um fazer [*Tun*] um agente [*Täter*] ou que considera todo o nosso fazer como consequência da vontade. Porém, não há mais nenhuma vontade fundante pensada como verdade. Por isso a pressuposição de um sujeito que desempenha uma ação e que não se confunde simplesmente com os traços estruturais desta última seria, para Nietzsche, uma ficção, pois tal sujeito é imaginado não possuindo realmente um lugar. Contudo, ele se revela como ficção precisamente quando, tendo funcionado para garantir certa organização da vida social e também do progresso da ciência e da técnica, se descobre como não mais estritamente necessário. Conforme Casanova, tal pressuposição só emerge porque foi retirada do

solo de seu acontecimento originário. Em meio a este solo, o que tem lugar não é um sujeito apartado arbitrariamente de sua ação e descrito estaticamente como o fundamento puro desta última, mas a imiscuição de ambos em uma dinâmica criativa de síntese de uma série de elementos diversos (CASANOVA, 2001, p. 33-34).

Mas como se entende o conhecimento humano? “O conhecimento trabalha como *instrumento* do poder. Assim, é natural que ele cresça com cada vez mais do

poder...” (FP, VII, §14 [122], p. 273, grifo do autor). Ou seja, o homem conhece não porque ele é naturalmente (em si) um ser especulativo e que não quer ser enganado. Mas por ser uma determinada espécie que busca se conservar e, para tanto, precisa crescer em seu poder, isto é, em sua concepção de realidade, de tal modo que sobre esse ambiente calculável lhe seja suficiente construir o seu proceder. Dito de outra maneira, o conhecimento se encontra sob as condições de existência, ou seja, todo aparelho do conhecimento não está voltado para o conhecimento, mas antes para o esquematizar, impor tanta regularidade e formas ao caos quanto sejam suficientes “para o nosso carecimento prático” (FP, VII, §14 [152], p. 300) que não se destina para fins de “conhecer”, mas sim de utilidade, com a finalidade do entendimento e do cálculo, pois só quando vemos as coisas grosseiramente e equalizadas elas se tornam, para nós, computáveis e convenientes (FP, VII, §14 [152], p. 301).

Nessa perspectiva, Nietzsche investiga o “fenomenalismo do mundo interior” inverte o esquema de causa e efeito. Enquanto este procura encontrar em todo acontecimento ou pensamento, que se torna consciente para nós, um motivo ou uma causa que vem primeiro e que depois produz sua consequência na consciência (acredita-se que um estado só se torna consciente quando a cadeia de causalidades inventada para ele vem à consciência), o fenomenalismo do mundo interior quer mostrar que tudo o que se torna consciente é uma manifestação final, uma conclusão – e não causa nada – toda sucessão na consciência e completamente atomística (FP, VII, §14 [152], p. 301).

Dito de outra maneira, o fenomenalismo do mundo interior consiste em considerar os acontecimentos, o mundo “vistos a partir de dentro”, isto é, enquanto um complexo jogo de forças em relação de tensão com outras tantas forças. Considerá-los como vontade de poder não significa nenhuma tentativa de reduzir as realidades a uma única realidade metafísica. Assim, aquilo que na tradição metafísica, por um reducionismo, se denomina “fato”, “coisa”, vinculando a essas expressões a ideia de algo simples, é, no horizonte da filosofia da vontade de poder, algo bem mais complexo do que a realidade mesma poderia admitir.

O filósofo “define” (termo inapropriado, por isso merecedor de aspas) a vontade de poder como “algo” bem mais complexo, marcado por uma pluralidade:

Em primeiro lugar, toda vontade compreende uma pluralidade de sensações, quer dizer, a sensação de um estado *do qual se quer afastar*, e a de um estado *no qual se quer encontrar?*; a própria

sensação desse “onde” e desse “para onde” e ainda mais, uma sensação muscular, a qual, sem agitar “braços e pernas”, por uma espécie de costume, torna-se ativa enquanto “queremos”. E não só deve reconhecer-se como ingrediente da vontade o sentir, e um sentir múltiplo, mas também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento dominante, e não se acredite que possa separar-se do “querer” este pensamento, pois então não ficaria da vontade. Em terceiro lugar, a vontade não é só um complexo de sensações e de pensamentos, mas também uma *emoção*, e precisamente a de mandar (BM, Dos preconceitos dos filósofos, §19, p. 22, grifos do autor).

Como uma força atuante, a vontade de poder deflagra um combate próprio a tudo aquilo que é orgânico. A luta desencadeia-se de tal maneira que não há pausa ou nem fim possíveis. Desse modo, o mundo concebido enquanto vontade de poder é visto numa tensa relação entre forças e entre tipos de vontade de poder.

Num fragmento datado da primavera de 1888 fica explícito que “a vontade de poder não é um ser, não é um devir, mas sim um *páthos* – esse é o fato mais elementar do qual, primeiramente, resulta um devir, um atuar” (FP, VI, §14 [79], p. 235). Nesse sentido, o termo “poder” é mais adequado que a expressão aristotélica “potência”, cuja noção admite que uma força já estivesse presente em uma determinada coisa e se desdobraria numa atualização de algo, como “causa final”. Mas o que significa afirmar que vontade de poder não é um ser, nem um devir, mas um *páthos*?

Na medida em que para Nietzsche o acontecimento, o mundo não são explicados a partir de unidades, de substâncias, mas significados por meio da vontade de poder, mas não como um ser, nem como um devir, mas enquanto *páthos*, isso designa, de acordo com Mauro Araújo de Sousa, um forte impulso que não deixa nada ficar estático (SOUSA, 2015, p. 132). Portanto, *páthos*, devir e vontade de poder se equivalem. Não são distintos, mas a mesma coisa. Assim, o conceito de vontade de poder indica a forma na qual o processo natural realiza-se como um processo de diferenciação, como um vir-a-ser. Vontade nesse caso não remete, como já foi indicado, à ideia de uma “unidade” ou de uma “realidade” que quer algo, como por exemplo, algum tipo de poder econômico, social ou político. “A unidade de formações de domínio nas quais está inserida uma multiplicidade de quanta de força, não tem nenhum ser” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75). Quer dizer que não resta nenhuma coisa, mas somente *quanta* dinâmicos em uma relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos (FP, VI, §14 [79], p. 235). Isso evidencia o caráter relacional e plural que envolve a vontade de poder, eliminando, com isso, qualquer tentativa de compreendê-la

enquanto “unidade” ou “realidade”. Em poucas palavras, a vontade de poder se constitui de vários centros de força, daí o caráter conflitivo. São vários centros de vontade de poder que lutam entre si.

Na perspectiva de Nietzsche, a vontade de poder está relacionada ao estabelecimento de uma situação cuja percepção não se dá de maneira simples, como tradicionalmente é entendido. A simplificação, a esquematização, típica da interpretação mecanicista, como já foi indicado, finge unidades constantes. Sendo assim, a vontade de poder imagina o mundo com vistas à calculabilidade e não como ele é em si mesmo. Nesse sentido, a interpretação mecanicista seria uma filosofia de fachada para Nietzsche, na medida em que não lhe chega à vista o acontecer em seus transcursores efetivos (MÜLLER-LAUTER, 1997).

De tudo isso, deve-se tornar claro, como aponta Müller-Lauter, que Nietzsche sempre tem em vista “multiplicidades fácticas de vontades de poder, que, respectivamente, significam um no sentido de simplicidade, todavia são formações complexas e incessantemente mutantes, sem constância, nas quais ocorre uma contraposição de *quanta* de força em variadas graduações” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 80).

A partir dessa visão teórica da vontade de poder Nietzsche quer lançar sua crítica de modo radical à filosofia do sujeito e tudo que dela decorre. Quer dizer que sob esse novo paradigma hermenêutico não há espaço para abrigar um sujeito do conhecimento, nem um sujeito do querer, nem mesmo um eu. Tais referências como realidade fixa são uma ficção da qual derivam os conceitos metafísicos de “ser” e de “substância”. Enfim, “tudo aquilo que se impõe em nossa consciência – as representações do mundo exterior e interior – não passa de uma construção, de uma interpretação sobre a base de elementos, cujo nexos, cuja causalidade permanecem completamente velados para nós” (COLLI, 2012, p. 585). A criação de conceitos, formas e leis, segundo essa perspectiva, não se coloca como um espelho que teria como tarefa refletir uma realidade verdadeira. Sua finalidade não é outra senão construir um mundo para nós. Desse modo, a vontade de poder “atua” no mundo como um intérprete que organiza e torna possível a vida para nós.

3.2.2 A vontade de poder como interpretação

Uma vez que não há “fato em si”, apenas interpretações, isto é, produções simbólicas decorrentes de uma determinada configuração do conflito de forças existente, quer dizer que uma interpretação é resultado de um jogo de forças em tensão. Mas pela nossa *incapacidade de interpretar* um acontecer sob o prisma de um processo complexo, não o entendemos de outra maneira a não ser como um acontecer a partir de *intenções* e em forma de unidades. Como já indicado, o procedimento de simplificar e unificar os acontecimentos é um processo de facilitação e não expressam a realidade enquanto tal.

Em outras palavras, a vontade de poder se coloca como uma nova compreensão de mundo, cuja racionalidade não visa exaurir, mas reconhecer as incertezas, as contradições e antinomias com que se defronta o pensamento e com elas se articular. Em consonância com Marco Antônio Casanova (2001) em seu artigo “Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo”, vontade de poder não significa nenhuma entidade extrínseca à dinâmica de configuração da realidade, muito menos uma essência interpretativa externa ao movimento de instauração do valor. Ela se mostra, então, como comum-pertencente no acontecimento mesmo da interpretação e não para além da dinâmica de estruturação de valor. O que isso quer dizer?

No fundo, aponta para a compreensão nietzschiana de interpretação. Para Nietzsche, a interpretação não se designa como algo meramente subjetivo, isto é, ela não se apresenta como o modo segundo o qual uma coisa é percebida, conforme ficou evidenciado pelo pensamento metafísico. A metafísica sempre compreendeu que as coisas são possuidoras de um *em si* que seria apreendido por um sujeito.

No entanto, não há fato em si, pois, antes, dirá Nietzsche num fragmento de outono de 1885 – outono de 1886, “*um sentido precisa ser primeiro inserido para que possa haver um fato [...] No fundo, encontra-se sempre ‘o que é isso para mim?’ (para nós, para todos que vivem etc)*” (FP, VI, §2 [149], p. 116, grifos do autor). Mas essa inserção de sentido não se dá por meio da subjetividade como ponto de partida de toda interpretação, pois não há nada dado para além de cada empreendimento de uma determinada interpretação, nem mesmo o sujeito. Este, como será elucidado mais

adiante, só goza dessa posição *a priori* na medida em que se acredita nele como imprescindível à interpretação.

Uma vez que interpretar não é meramente fruto de um exercício lógico-racional, aqui a razão não representa aquele fundamento capaz de indicar tanto as condições de possibilidade para um conhecimento seguro, quanto de guiar as ações concretas humanas. Com outros termos, na filosofia nietzschiana a razão não exerce mais aquele domínio adquirido na modernidade, sobretudo com e a partir da filosofia cartesiana, que na leitura de Heidegger tornou-se decisiva para a fundamentação da metafísica moderna. Afinal, “sua tarefa foi *fundar o fundamento metafísico da liberação do homem para o cerne da nova liberdade como autolegislação segura de si mesma*” (HEIDEGGER, 2007, p. 108, grifos do autor).

Sendo assim, interpretar, como qualquer outra produção humana é, conforme Nietzsche, resultado de “um *sintoma* de determinados estados fisiológicos, assim como de um nível espiritual determinado de juízos dominantes” (FP, VI, §2 [190], p. 134, grifo do autor). Ou seja, quem interpreta não é um existente movido pela cognição²⁴, mas as lutas entre os diversos impulsos existentes no interior de todo acontecimento, como em uma interpretação. Isso porque, para Nietzsche, nenhuma outra coisa é considerada como real a não ser o nosso mundo de apetites e paixões. Segundo ele, “não se pode descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’ a não ser justamente à realidade de nossos impulsos, uns em relação aos outros” (BM, O espírito livre, §36, p. 39-40). Estamos inseridos e somos constituídos por esse jogo de forças. Conforme as configurações de domínio expressas por essas múltiplas forças em relação é que todo acontecer vem à tona, que o múltiplo se torna uma unidade.

Nesse sentido, a concretização de uma determinada interpretação é um modo de comportar-se desses impulsos, que mediante o confronto e sob o controle de um único princípio de ordenação se impôs de forma dominante, resistindo ao embate de

²⁴ Segundo Vânia Dutra de Azeredo (2011), a recusa de Nietzsche em conceder ao estado consciente [o pensamento] a medida da significação sinaliza um elemento importante a fim de evidenciar que tal filósofo ultrapassa os pressupostos da modernidade e inaugura uma nova dimensão da filosofia ao considerar toda produção humana como interpretação e ao remeter ao corpo o primado da significação. Porém, a autora adverte que Nietzsche, ao tomar o corpo como guia, não parte de uma unidade como parâmetro, mas adota como medida de sua apreciação a multiplicidade instintual que compõe um organismo. A relevância, para ela, dessa nova postura não é assegurar à filosofia nietzschiana uma posição privilegiada de descrição da realidade, mas rejeitar tanto uma posição de neutralidade que captaria o mundo como um dado prévio quanto à afirmação de uma relação impositiva do homem com o mundo (AZEREDO, 2011).

outros. Noutras palavras, são os nossos impulsos que em luta permanente configuram interpretações. Cada interpretação é sempre o apoderar-se de uma perspectiva entre tantas possíveis, cuja base é dada pelas forças e vontades de poder que em contínua disputa constituem aquilo que chamamos homem. Visto que não há nenhum suporte ontológico capaz de fundamentar o processo de interpretação, por conseguinte, o conceito “vontade de poder” também não se apresenta como uma substância metafísica, alheia à dinâmica de configuração da realidade. Então, a vontade de poder, de acordo com Casanova (2001), precisa se mostrar como comum-pertencente ao movimento de concretização da interpretação. A vontade de poder permite a Nietzsche, como visto anteriormente, intuir uma nova concepção do que seja interpretação. Interpretar é uma atividade vital.

3.3 A vida como vontade de poder

Foi considerado até agora que o mundo, os acontecimentos e o conhecimento em geral como determinados e designados pela vontade de poder. Para Nietzsche, esse “princípio” é a forma pela qual também a natureza se mostra em seus fenômenos orgânicos, revelando-se tal combate num dinamismo próprio a tudo aquilo que é orgânico. Nietzsche compreende que a vontade de poder, exercendo-se em cada ser vivo microscópico, leva a deflagrar o combate entre todos eles.

Segundo Marton (1990), a partir de *A gaia ciência*, Nietzsche constata que tanto na vida social quanto na individual, tanto na vida mental quanto fisiológica há uma única e mesma maneira de ser da vida: a luta. Esta tem caráter geral, ocorre em todos os domínios: tecidos, órgãos, pensamentos, sentimentos. Implica sempre em múltiplos adversários. Mas a ideia de que a vontade de poder está relacionada ao fenômeno vida aparece em *Assim falou Zaratustra*, de modo especial na seção “Da superação de si mesmo”, em que se mostra Zaratustra falando que “onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder” (ZA, Da superação de si mesmo, p. 110).

Aqui é preciso nos atentarmos para a diferença que Zaratustra deixa transparecer em sua fala ao advertir que o que ele ensina não é vontade de vida, mas sim

que onde há vida existe vontade de poder. Portanto, a vida enquanto vontade de poder não se equivale à expressão vontade de vida. O que ele quer esclarecer com essa distinção? O que seria a vontade de vida?

Nietzsche quer deixar claro que vontade de poder não se equivale à luta pela existência no sentido de preservação da vida do indivíduo, como no de produção de descendentes. Nessa perspectiva, o filósofo da vontade de poder é crítico de Darwin, autor da *A origem das espécies*, que acreditava num progresso da espécie (FP, VII, §14 [133], p. 285)²⁵. Para o inglês, lutar pela vida quer ressaltar justamente a sobrevivência, no sentido de conservar a vida. O motivo pelo qual essa luta acontece consiste justamente no excessivo crescimento populacional dos seres vivos, de tal modo que poderia ser a causa de todos os males e situação de miséria. Darwin, partindo da teoria de Thomas Robert Malthus compreende que há uma desproporção entre a multiplicidade dos seres vivos e os meios de subsistência que os impele à luta pela vida, pela busca de sobrevivência. Aplicando a teoria malthusiana, o naturalista inglês conclui que dessa luta sobrevivem apenas aqueles mais aptos, cujas funções se adaptaram melhor às circunstâncias externas.

Nietzsche, porém, no fragmento do verão de 1884, se posiciona de maneira contrária a essa concepção de preservação da vida: “Contra o *impulso à conservação* como um impulso radical: o vivente quer muito mais *descarregar* sua força – ele ‘quer’ e ‘precisa’ (as duas palavras têm *para mim* o mesmo peso!): a conservação é apenas uma *consequência*” (FP, V, §26 [277], p. 204, grifos do autor).

Nietzsche não nega a importância da vontade de conservação para a economia da vida, mas para ele, os seres vivos não a buscam em primeiro lugar. Vontade de conservação é apenas uma consequência indireta da busca por maior potência pelas forças do organismo. Conservar é expandir-se. Uma vida que apenas quer manter-se já é decadente. Nesse sentido, “o impulso vital não aspira à conservação, mas à sua intensificação, ao crescimento da intensidade de sua força, pela qual chega a sacrificar a própria existência” (FREZZATTI JÚNIOR, 2014, p. 73). Assim, vontade de poder não é sinônimo de vontade de vida enquanto luta pela sobrevivência. Viver não é apenas manter-se vivo, sobreviver. Querer preservar a si mesmo já é sinal de um estado

²⁵ É interessante observar que este fragmento é intitulado como Anti-Darwin, o que explicita ainda mais a crítica do filósofo ao pensador inglês.

indigente, de uma limitação do verdadeiro impulso fundamental da vida, a saber, a vontade de poder que tende à expansão do poder. Enfim, a luta pela existência é compreendida por Nietzsche como comungando da mesma estrutura de pensamento metafísico, que ao buscar a conservação cria um mundo da permanência que se contrasta com a mudança, o perecível.

Para além de toda conservação, Nietzsche afirma que: “a luta pela existência é apenas uma *exceção*, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida” (GC, V, §349, p. 244, grifos do autor). Desse modo, a vontade de poder é intensificação das forças enquanto busca de domínio das forças em combate e não pura vontade de vida. “A dominação (e a submissão) é um aspecto do impulso vital: a relação entre o dominador (o que comanda) e o dominado (o que resiste) é a própria luta e, portanto, a busca por dominação prevalece sobre a conservação” (FREZZATTI JÚNIOR, 2014, p. 73). O que determina esse conflito não é a luta pela vida, mas a luta de uma vida que quer mais poder, portanto, mais vida.

A afirmação de que não há luta pela vida, mas pelo poder, pode, entretanto, levar ao equívoco de ver o poder como um fim, como algo que a vontade almeja. Para Nietzsche, a vontade de poder não tem como fim o poder. Ela não se orienta a nenhum fim, pois “a vida mesma não é nenhum meio para algo; ela é uma mera forma de crescimento do poder” (FP, VII, §16 [12], p. 435). O que o homem quer, o que a menor parcela de um organismo vivo quer é um mais de potência. “A potência, o desejo de expandir, o poder de criar, de crescer, de vencer as resistências é o que impulsiona o movimento da vida. É o valor mesmo desse movimento” (DIAS, 2011, p. 37-38).

Isso significa dizer que em Nietzsche “a própria vida é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do alheio e do mais fraco, opressão, dureza, imposição das próprias formas, incorporação e, pelo menos, no caso mais ameno, exploração” (BM, §259, p. 154-155, grifo do autor). Assim, a vida é caracterizada como vontade de poder (FP, VI, §2 [190], p. 134). Ou seja, a vida na filosofia nietzschiana é concebida numa dinamicidade, num jogo de forças que luta para se impor, “que tende à *expansão do poder*” (GC, V, §349, p. 243, grifos do autor). Isso exemplifica bem a tendência expansiva da própria vontade de poder.

“Viver” segundo Nietzsche “é continuamente afastar de si algo que quer morrer; viver – é ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho” (GC, I, §26, p. 77). Porém, nesse jogo de forças a preponderância nunca se dá de forma total, de maneira que o opositor nunca será eliminado. Se isso acontecesse, a tensão e a relação cessariam e, com isso, a própria vida desapareceria, pois ela é resultado de uma relação de tensão. Numa vontade de crescimento, de desenvolvimento e de potência é que se encontra, precisamente, a vontade de viver (GC, V, §349, p. 244).

Todavia, essa dinâmica de crescimento da vontade de poder não implica num progresso acumulativo, como se caminhássemos rumo a uma perfeição. A expansão da vontade de poder é antes uma sucessão de processos de apropriação. Uma vez sobrepujado o dominado, ela não alcança um estado de conservação, pois o querer-poder carece daquilo que a ele resiste: “A vontade de poder só pode se manifestar junto a *resistências*; ela procura aquilo que lhe apresenta resistência” (FP, VI, §9 [151], p. 350, grifo do autor). Mas caso essa incorporação não tenha sucesso, isso não significa fraqueza. Pelo contrário, faz parte do processo vital, de maneira que no jogo de resistências e vitórias a vida é estimulada e a vontade de poder se fortifica.

Nessa direção, a vida nunca se coloca em vista de um fim específico a ser alcançado, mas como uma necessidade de superar as resistências inscritas na própria vida, como um momento de superação de um limite da aspiração através de uma nova limitação. Ao privilegiar o aspecto de intensificação das forças, o conceito de vida em Nietzsche não se restringe ao processo de adaptação às circunstâncias externas. Ela, antes de tudo, é um convite para conceber a existência como uma constante atividade criadora (DIAS, 2011) que por meio dos obstáculos, quer crescer, gerar mais condições de vida. A adaptação torna-se apenas o resultado da ação vontade de poder. Como atividade criadora, a vida quer superar-se, crescer, apropriar-se de alguma coisa para impor-se uma forma, um sentido, uma nova direção.

Uma vez que a vida é compreendida na perspectiva da vontade de poder enquanto atividade criativa, compreendemos, então, que em seu processo inventivo encontra-se, entre outras invenções (a ciência, a arte, a moral), o fenômeno religioso. Mesmo tendo anunciado a morte de Deus, o instinto religioso ainda se mantém vivo na filosofia de Nietzsche, porém, não como um meio para mascarar uma existência insuportável, nem como proposta de uma vida verdadeira no além. Trata-se de um

instinto que brota da própria necessidade da vida de criar, de querer ampliar um sentimento de força, de poder e, como tal, vive a vida em abundância, como ela é e não como deveria ser. Visto pela ótica da vida, a religião em Nietzsche se caracteriza indubitavelmente como um dizer sim à vida. A religião é apenas um instrumento inventado para servir à vida. O que significa compreender a religião como uma invenção para afirmar a vida? Analisar tal questão é o objetivo do ponto seguinte.

3.4 A religião como uma invenção para a vida

Prosseguindo nas escavações genealógicas, o filósofo alemão também adentra silenciosamente ao subsolo da religião. Ele percebe que esta nasce como uma interpretação capaz de dar sentido à vida marcada pelo acaso, pelo incerto e repentino. Essa trama existencial é vista pelo homem com pesar. Desse modo, a religião pretende convencê-lo que o seu sofrimento não é em vão, pois em todo sofrimento há um sentido. Tal procedimento conduziria a um alívio momentâneo, ainda que não eliminasse por completo os motivos da dor. Mais do que isso, ele sente temor diante dessa situação que classifica como um mal. Como ele lida com essa situação que o atormenta? Sua postura não é outra senão aquela que se coloca a combater esse mal. Como ele o combate?

De acordo com Nietzsche, ele combate essa realidade monstruosa concebendo-a como dotada de razão, de sentido (FP, VI, §10 [21], p. 384-385). Justamente o que faz o homem sofrer não é uma situação dolorosa, mas a ausência de forças para superar esse momento. Assim, essa realidade da vida desamparada ou jogada ao acaso passa a ser compreendida como portadora de significado, de razão. Agora, há um propósito a ser alcançado quando se passa a existir. A realidade da existência deixa de ser um tormento.

Dessa maneira, Nietzsche interpreta que toda a história da cultura construiu uma estrutura capaz de realizar uma atenuação daquele medo diante do acaso, diante do incerto, diante do repentino. Por isso que, até agora, segundo ele, o homem aprendeu a calcular, a pensar de maneira causal, a acreditar na necessidade como uma forma capaz de justificar o mal. A ciência nasce para auxiliar a vida, criando leis que organizam o mundo caótico que faz sentir medo aos homens. Essas criações tornaram-se imprescindíveis ao exercício da vida, já que por meio delas é possível um estado de

segurança que possibilita ao homem conviver com aquele mal. Essa foi a maneira como o homem cristão, por exemplo, reconduziu a esperança, o repouso, o sentimento de ‘redenção’ a uma inspiração psicológica de Deus. Sentimentos como os de felicidade, amor, vingança, ausência de liberdade também servem para a invenção de poderes com os quais passa a viver com sentido.

Essa é a lógica que prevaleceu. Isto é, mediante um mundo sombrio e desagradável, cruel, contraditório e sem sentido – esse é o mundo que se mostra nos escritos nietzschianos – o homem precisou inventar mecanismos, instrumentos para alcançar uma vitória sobre essa realidade. Entre essas estruturas inventadas encontra-se a religião. A reinterpretação do sofrimento é apresentada como o móvel a partir do qual a religião teria ganhado espaço na cultura. A religião, na medida em que justifica o sofrimento como um desígnio divino, é considerada por Nietzsche como uma mentira que se coloca como instrumento a serviço da vida. “A metafísica, a moral, a religião, a ciência – elas não são consideradas neste livro senão como formas diversas da *mentira*: com o seu auxílio, as pessoas passam a *acreditar* na vida” (FP, VII, §11 [415], p. 177, grifos do autor). Dessa maneira, a mentira e a ilusão tornam-se necessárias para o homem viver nessa realidade de aspecto niilista. O fato de que a mentira é necessária para vivermos é constitutivo desse caráter terrível e questionável da existência.

Para habitar esse mundo, foi preciso torná-lo belo. O homem precisou ser mentiroso por natureza. Segundo Nietzsche, ele precisou ser artista mais do que todo o resto (FP, VII, §17 [3], p. 467). Nessa perspectiva, a religião, a moral, a ciência, enfim, todas as suas criações culturais são resultado de sua dimensão artística, de sua vontade de arte, de mentira, de fuga ante a “verdade”, de negação da “verdade”. De acordo com as palavras de Nietzsche,

O fato de o caráter da existência ser *desconhecido* – o mais profundo e mais elevado intuito <da> ciência, da devoção, da atividade artística. Não ver nunca muitas coisas, ver de maneira falsa, considerar atentamente muitas coisas... Ó, o quanto se é esperto em se tomar por esperto em situações nas quais se está longe de ser realmente como tal! O amor, o entusiasmo, “Deus” – puras finezas do derradeiro autoengodo, puras seduções para a vida! (FP, VII, §11 [415], p. 177-178, grifos do autor).

A religião, enquanto uma mentira necessária para viver, faz o homem acreditar uma vez mais na vida. Na medida em que se engana, o homem se enche de si, torna-se senhor sobre a realidade caótica. Que encanto! Que sentimento de poder!

Dessas mentiras que o homem inventa para viver, Nietzsche destaca a arte. Sustenta o filósofo que a arte e nada além da arte é a grande possibilitadora da vida, a grande sedutora, o grande estimulante para a vida (FP, VII, §11 [415], p. 178; §17 [3], p. 468). Cabe considerar aqui que sua compreensão de arte é mais ampla do que aquela que se está acostumado a pensar. Ou seja, ela não se reduz a uma teoria estética propriamente dita, no sentido de apresentar uma definição do belo ou, então, as condições pelas quais podemos contemplá-lo.

A arte, segundo a filosofia nietzschiana, é mais ampla porque se confunde com a própria vida. A vida é compreendida, nesse sentido, como obra de arte. Ou seja, a vida é uma vontade criadora que cria ilusões como modos artísticos de concepção do mundo. Enquanto fenômenos estéticos da vida, a religião, a arte, a ciência, a moral não se pretendem como verdades últimas acerca do mundo, tampouco se mostram apenas como um véu que encobre o caráter estranho da existência. A arte, em seu sentido amplo, é estimulante da vida porque

não apenas vê e quer ver o caráter terrível e questionável da existência, mas que também vive, quer viver, o caráter do homem trágico e belicoso, do herói.

A arte como a *redenção do que sofre* – como caminho para estados nos quais o sofrer é querido, transfigurado, divinizados, no qual o sofrimento é uma forma do grande êxtase (FP, VII, §11 [415], p. 177; 17 [3], p. 468, grifos do autor).

Diante dessa realidade que se mostra niilista, Nietzsche não tem a pretensão de afirmá-la como sendo sua verdade propriamente dita. Mas o absurdo da realidade permanece como o dado irredutível que confronta o homem. Para além de toda vontade de verdade, quer destacar que a arte enquanto vontade de criação, de devir, de crescimento é a tarefa propriamente dita da vida. Viver é criar.

Mas o que significa criar? Seria numa perspectiva religiosa, de um nada tudo se fez? Evidentemente, esse termo não é usado por Nietzsche no sentido judaico e cristão. Criação pertence à atividade humana, porém, isso não significa a apologia de homens-deuses. Dirigindo-se para a etimologia da palavra, Rosa Dias (2011) nos mostra que a proeminência do aspecto teológico desaparece. Criar vem do latim *creare* e se liga à *crescere* que sugere crescimento e desenvolvimento (DIAS, 2011). Assim, o filósofo se apoderou do termo criar e deu a ele novo sentido.

Criar, para Nietzsche, é atividade a partir da qual se produz constantemente a vida (DIAS, 2011). Noutras palavras, o termo criação é ampliado, designando um tipo de fazer que não se esgota em um único ato. Nesse sentido, o ato de criar não diz respeito a um simples fazer laboral, prático, utilitário. Criar é uma atividade constante e contínua. É estar sempre efetivando novas possibilidades de vida. Com isso, ele se coloca contra a ideia de um Deus criador, expressão do instinto de conservação. Aqui se volta contra o pensamento metafísico, para quem em toda ação haveria um sujeito.

A vida é vontade criadora não para se conservar, mas para elevar ainda mais o seu poder. Sendo assim, criar nietzschianamente é vontade de vir-a-ser, crescer, dar forma. Na criação, porém, também está incluído o destruir (FP, VII, §11 [415], p. 178; §17 [3], p. 468). Criar é colocar a realidade como devir. Criar não é buscar um lugar ao sol, mas inventar um sol próprio. “Eu quero mais, eu não sou um buscador. Quero criar para mim meu próprio sol” (GC, IV, §320, p. 214).

Por que a vida precisa criar? Porque não há vida sem criação. A obra de arte expressa o ímpeto criador do artista sem o qual ele mesmo não sobreviveria. Criar é necessário! Então, pra que criar? Para melhorar a humanidade? Não. Nietzsche não está vinculado a um ideal, a um algo melhor. Para ele, melhorar a humanidade, esse ideal, está fadado a negar a vida: reivindicam para vida o que não é dela. Segundo Rosa Dias,

Nietzsche ensina a doutrina da vontade criadora ou da “virtude que dá”. O ato criador é doador; não deseja, não procura: dá. É um ato que presenteia porque ama, e não porque ao outro falte alguma coisa. É um ato que não se fecha sobre si mesmo. O criador não guarda para si o que cria, cria sem razão para criar (DIAS, 2011, p. 68).

A doutrina da vontade criadora, a vontade como força artística tal como Nietzsche a concebe, é uma nova maneira de pensar que se aplica ao devir. Afirmá-lo possibilita a condição de criação.

O problema é que todo esse encanto promovido pela mentira, esse sentimento de poder que se manifesta ao homem por meio de sua capacidade artística, ele duvida quanto à sua origem em sua pessoa. Mediante a estranheza de um sentimento que lhe ocorre, o homem não ousa pensar em si como “causa” dessa capacidade inventiva. Mas ele o explica para si sob outro poder, isto é, postulando uma pessoa mais forte, uma divindade, para esse caso e para o ocaso do homem. Visto desse ponto de vista, a religião seria um desdobramento da personalidade:

a origem da religião reside nos sentimentos extremos de poder, que surpreendem o homem como *estranhos*: e como o doente, que sente um membro pesado demais e estranho e chega à conclusão de que outro homem estaria acima dele, o *homo religiosus* ingênuo se explicita em muitas *pessoas*. A religião é um caso de “*altération de la personnalité*”. Uma espécie de *sentimento de medo e de horror* diante de si mesmo... Mas do mesmo modo *um sentimento de felicidade e de altivez* extraordinário. Entre doentes, o *sentimento de saúde* é suficiente para acreditar em Deus, na proximidade de Deus (FP, VII, §14 [124], p. 277, grifos do autor).

Essa perspectiva de compreender a religião como uma força estranha ao homem é uma maneira própria da perspectiva metafísica. Ou seja, ela esquece que a religião foi inventada como um meio para auxiliar a vida e se transforma numa força estranha ao homem. Assim, a dimensão religiosa do homem é explicada como se existisse um ser acima dele capaz de lhe revelar esse dom. O homem é religioso, nesse caso, porque foi presenteado por alguém superior a ele com uma faculdade religiosa. Tal perspectiva tornou-se hegemônica no modo de compreender a religiosidade humana.

A tarefa da filosofia de Nietzsche consiste em despertar do sono aqueles que assim compreendem a religião metafisicamente para desvendar sua origem humana, demasiadamente humana, evidenciando-a no contexto da vontade de poder. Isso, contudo, como já abordado, não pensa a vontade de poder como causa da religião, seguindo, portanto, os mesmos moldes de uma filosofia do sujeito. Para Nietzsche, a religião é humana, demasiadamente humana, mas não nesse sentido. O homem aqui não se equivale a homens-deuses criadores que, por um ato de vontade, criam a religião.

Admitir que o fenômeno religioso é criado pela vontade de poder não significa pensar num sujeito por trás dessa criação, mas quer indicar que criar é a atividade essencial da vida enquanto vontade de poder em busca de aumentar o seu poder que o instinto criador da vida manifesta, construindo mecanismos capazes de oferecer condições para viver a vida em sua totalidade. Do ponto de vista genealógico, não se pode atribuir a esse instinto criador o estatuto privilegiado de uma faculdade essencial, como se fosse parte da natureza do ser humano, no sentido em que a vontade fora entendida na filosofia tradicional.

Por isso, segundo Nietzsche, é “uma ingenuidade estabelecer o prazer, a *espiritualidade*, a eticidade ou uma particularidade qualquer da esfera da consciência como valor supremo: e talvez mesmo justificar ‘o mundo’ a partir deles” (FP, VI, §10

[137], p. 440, grifo nosso). Essa é a sua objeção fundamental contra todas as “cosmodiceias e teodiceias filosófico-morais, contra todo o *por quê* e todos os *valores supremos* na filosofia e na *filosofia da religião* até aqui” (FP, VI, §10 [137], p. 440, grifo nosso). Nietzsche considera que a filosofia da religião ingenuamente transformou a espiritualidade, Deus e a própria religião em um valor supremo e absoluto sobre a terra, de modo que, e somente a partir deles, a vida teria sentido e valor. A transformação que Nietzsche quer apontar é que muitas das expressões do fenômeno religioso passaram a ser percebidas por nós como se fossem coisas (ALVES, 1988). Nesse sentido, há mitos que se cristalizaram, ritos que se solidificaram, instituições que se chamam religiosas e linguagens que falam acerca dos deuses.

Que ingenuidade o filósofo percebe quando o fenômeno religioso se apresenta como coisa? Ele se mostra enfático ao afirmar que “*Uma espécie de meio foi falsamente compreendido como finalidade: a vida e a elevação de seu poder foram inversamente rebaixados e transformados em meio*” (FP, VI, §10 [137], p. 440, grifos do autor). Isso quer dizer que ao invés de considerar aquelas invenções enquanto tais, isto é, como um instrumento e um detalhe no conjunto da vida, elas se tornaram medida e valor superior da vida. Na medida em que essa transformação ocorreu, conseqüentemente, a própria existência se tornou uma monstruosidade. “Nossa maior *censura* contra a existência era a *existência de Deus...*” (FP, VI, §10 [137], p. 440, grifos do autor).

A ingenuidade que Nietzsche quer destacar é que tais realidades não possuem uma existência autônoma, em si, anterior à vida. Sendo assim, se constitui como um erro tomar as formas institucionalizadas da religião como se realmente exprimissem uma realidade religiosa. Elas não passam de um modo de dizer uma experiência religiosa primordial, frequentemente enterrada no esquecimento e diluída nas rotinas que já não mais a expressam. A perda de significação da linguagem religiosa está relacionada a esse distanciamento das instituições em relação às experiências que lhes deram origem. Para entender a religião faz-se necessário escavar por trás de suas manifestações mais óbvias. É necessário olhar primeiro para a fonte da cultura, isto é, para aquelas experiências humanas que a geraram e lhe deram à luz.

Por essa razão, Nietzsche buscará recuperar como do homem aquilo que ele falsamente projetou para o além:

Quero exigir de volta como propriedade e produto do homem toda a beleza e toda a sublimidade que emprestamos às coisas reais e imaginárias: como a sua mais bela apologia. O homem como poeta, como pensador, como Deus, como amor, como poder -: ó, sobre a sua generosidade imperial, com a qual ele presenteou as coisas, a fim de se *empobrecer* e se sentir miserável! Esse foi até aqui o seu maior altruísmo, o fato de ele ter admirado e louvado e ter sabido se esconder, o fato de ter sido ele quem criou o que ele admirava.- (FP, VII, 11 [87], p. 32, grifos do autor).

A vida é compreendida, segundo a filosofia nietzschiana, como obra de arte no sentido de que criar é sua atividade constante. Nesse processo criativo, tão peculiar à vida, ela cria ininterruptamente novas possibilidades de vida. Por essa razão, a vida enquanto vontade de poder inventa a religião, novos deuses, enfim, vários mecanismos capazes de fazer aumentar o seu poder. Nesse sentido, a religião não é entendida como uma maquiagem que mascara alguma imperfeição da vida, tornando-a atraente e vivível. Ela é um meio pelo qual a vida intensifica o seu poder. Nietzsche, através de seu instinto religioso, veio anunciar que todos tenham vida e a tenham em abundância. Ou seja, recuperar a religião como humana tem como pretensão transformar a relação do homem com a própria vida no sentido de apontar para a sua inocência.

É importante destacar que a maneira nietzschiana de considerar a religião como uma invenção não significa desprezá-la, tampouco desacreditá-la como se fosse algo a ser destruído, como pensou Freud na obra *Futuro de uma ilusão*. Segundo este autor, a religião precisa ser destruída por ser ela uma ilusão psíquica, criada pela capacidade humana de imaginar um estado de coisas em que os desejos se realizariam. A eliminação da religião seria, assim, imprescindível em vista de um programa que educaria para a realidade (ALVES, 1988). De acordo com esse ponto de vista, a crítica da religião libertaria o homem dessa ilusão, de modo que munido pelo *logos* científico, o homem seria capaz de conhecer, dominar e transformar o mundo como um homem que recuperou a razão. A ciência aqui se constitui como uma alternativa para a religião.

Não é isso, entretanto, que Nietzsche concebe. Para ele, as coisas não são tão simples assim. Já vimos que inventar, nesse caso criar a religião, é uma atividade através da qual a vida se afirma enquanto vontade de poder. A origem da religião, vista por esse ângulo, encontra-se enraizada na própria vida. É preciso reconhecer que assim como o martelo é impelido para a pedra, o homem, para Nietzsche, é atraído pela vontade de criar (ZA, Nas ilhas bem-aventuradas, p. 82). Criar é o que torna a vida leve. Criar, nesse sentido, não se esgota num único ato, nem em vários atos. Está para além

de um simples fazer prático. Trata-se de uma atividade constante que efetiva a vida. Os deuses surgem como exigência dessa vontade criadora. Assim, o instinto religioso continua a forjar novas espiritualidades, novos deuses para a vida. Não só a religião, mas também a ciência seriam fruto da capacidade artística do homem. Nessa perspectiva, a crítica de Nietzsche é mais radical ainda que a perspectiva de Freud que mantinha uma crença inquestionável na ciência como capaz de desmistificar a religião e explicar a realidade.

O problema emerge quando os objetos dessa criação, esquecendo-se que foram plasmados para a vida, excedem essa vontade criadora, ultrapassando os limites do humano, tornando-se uma realidade objetiva. A esse respeito, Nietzsche adverte:

Deus é uma conjectura: mas quero que vossas conjecturas se mantenham nos limites do pensável. Podeis *pensar* um deus? – Mas que a vontade de verdade signifique isto para vós, que tudo seja transformado em humanamente pensável, humanamente visível, humanamente sensível! (ZA, Nas ilhas bem-aventuradas, p. 82)

A religião provinda do pensar metafísico faz com que o homem viva num desgostoso cansaço consigo mesmo. O projeto nietzschiano consiste justamente em fazê-lo retomar o prazer para consigo, a leveza e a liberdade. Pensar a religião sob essa perspectiva, como uma invenção, pode provocar efeitos danosos. Pensar isso, diz Nietzsche, “é turbilhão e vertigem para esqueletos humanos, e também um vômito para o estômago: em verdade, sofrer de tontura é como denomino conjecturar assim” (ZA, Nas ilhas bem-aventuradas, p. 82).

Essa sensação de vertigem indica quão provocador é o empreendimento nietzschiano. Zaratustra, quando se defrontou com o seu pensamento mais abissal também se sentiu mal, a ponto de cair desfalecido. Após despertar, debateu-se durante sete dias entre a vida e a morte (ZA, O convalescente, p. 207). O homem religioso, ao despertar também perceberá uma sensação estranha de desconforto, pois “a verdade tem na ‘verdade’ a forma de uma doença que leva à morte: ela constitui um ataque ao sistema imunológico ‘aleteiológico’, o qual permite aos homens pairar no lugar geométrico da saúde e da mentira” (SLOTTERDIJK, 2004, p. 53).

Quem viverá a partir das ruínas das ilusões que foram transmitidas como se fossem uma verdade? Quem continuará a sonhar, sabendo-se que está sonhando?²⁶ Tal sobrevivente não continuará a ser um homem no atual sentido, como afirma Sloterdijk, “um sobrevivente que recebeu a vacina da loucura da verdade” (SLOTERDIJK, 2004, p. 54). Esse novo homem precisa ser criativo:

Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama “homem”, isto é, o estimador.

Estimar é criar: escutai isso, ó criadores! O próprio estimar é, de todas as coisas estimadas, o tesouro e a joia.

Apenas através do estimar existe valor: e sem o estimar seria oca a noz da existência. Escutai isso, ó criadores! (ZA, Das mil metas e uma só meta, p. 58).

Não obstante a estranheza provocada por esse processo de desmistificação da verdade, tal abordagem se mostra relevante e atual, na medida em que contribui para interpretarmos o fenômeno religioso em nossos dias. Numa época marcada pelo pluralismo de religiões, percebe-se que o que faz as pessoas buscarem a experiência religiosa não é o fato de uma doutrina ser considerada mais verdadeira que outra. Os religiosos (o termo quer indicar aqui aquelas pessoas que fazem alguma experiência religiosa) não aderem a um determinado tipo de denominação religiosa para ficarem mais inteligentes ou mais bonitas perante a sociedade. À luz da teoria nietzschiana sobre a religião, constatamos que a procura pela religião ou pela espiritualidade de maneira geral acontece porque as pessoas querem ficar mais fortes perante os obstáculos que a vida lhes impõe, sobretudo pela situação da morte.

A religião que afirma a vida irrompe do impulso criativo do homem em imperar e transfigurar a realidade. Não se trata de mascarar-la, mas transfigurá-la. Nietzsche é claro quanto a isso: “Sim, é preciso que haja muitos amargos morreres em vossa vida, ó criadores” (ZA, Nas ilhas bem-aventuradas, p. 82). É preciso coragem para afirmar a vida quando não há razões objetivas, nem verdades eternas para tal.

²⁶ “A consciência da aparência. – Como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica a posição que sinto ocupar, com o meu conhecimento, diante de toda a existência! Eu descobri que a velha humanidade e animalidade, e mesmo toda a pré-história e o passado de todo ser que sente, continua inventando, amando, odiando, raciocinando em mim – no meio deste sonho acordei repentinamente, mas apenas para a consciência de que sonho e *tenho* de prosseguir sonhando para não sucumbir: tal como o sonâmbulo tem de prosseguir o sonho para não cair por terra” (GC, I, §54, p. 92).

Desse modo, observamos que além da religião ter um espaço na filosofia de Nietzsche, ela também possui um papel social: seduzir os homens para a vida. Ela quer torná-los mais crentes na vida. Nesse sentido, a religião não se mostra preocupada com outra vida mais verdadeira. A religião em Nietzsche não quer deslocar o olhar do homem para os trasmundos, para o além, mas quer que ele se volte com mais afinco e vontade para dentro da própria vida, afirmando-a em plenitude, isto é, naquilo que ela tem de mais bonito, mas também de mais doloroso e estranho. Em outras palavras, não cabe mais instaurar um juízo que separa e opõe entre si dois mundos, duas formas de vida, de modo que uma delas é efetiva, autêntica, verdadeira, enquanto que a outra constitui simples aparência fugaz, tornando-se, dessa maneira, um caminho, uma passagem, uma ascensão para a plenitude de gozo espiritual da “verdadeira vida”. Trata-se, enfim, de não mais condenar, nem renegar, mas de proclamar um sim à vida em sua crua integridade. Enfim, Nietzsche pretende devolver ao homem a inocência do mundo.

Portanto, a polêmica que envolve o filósofo em relação às religiões, especialmente a cristã, se justifica na medida em que fazem uma leitura parcial da vida e, nessa parcialidade, negam-na em sua totalidade, evocando outro mundo, mais verdadeiro, isento de sofrimentos, e, por isso, se torna a razão para vivê-la. Comparada com a abordagem de Nietzsche, aqui a vida é deslocada de seu centro para o além, de onde o seu valor é medido. Essas religiões são conhecidas por Zarathustra como religiões dos trasmundos, contra as quais ele discursa duramente em “Dos pregadores da morte”:

Existem pregadores da morte; e a terra está cheia daqueles a quem se deve pregar o afastamento da vida. A terra está cheia de supérfluos, a vida é estragada pelos demasiados. Que sejam atraídos para fora dessa vida com a ‘vida eterna’! [...] Mas somente eles estão refutados, e seu olhar, que enxerga somente *uma* face da existência (ZA, Dos pregadores da morte, p. 44-45, grifo do autor).

Ao contrário do pensar metafísico e da compreensão cristã que consideram a vida como uma mera passagem, um estágio necessário destinado a realizar-se em outra existência, esta em Nietzsche é afirmada em sua totalidade, isto é, em sua complexidade existencial. Antes de tudo, é preciso aceitar a vida no que ela tem de mais alegre e exuberante, mas também de mais terrível e doloroso. Compreendida em sua completude, torna-se critério de avaliação da filosofia nietzschiana. Ela é o sentido de si mesma. Pensar a religião pelo crivo da vida equivale a perguntar se ela é sinal de plenitude ou de degeneração. Esta é a chave de leitura que Nietzsche oferece para se

compreender tanto a sua crítica em direção ao cristianismo quanto a sua admiração à religião pagã.

O nosso próximo e último passo consiste em destacar que essa forma de pensar a religião como afirmação da vida não se encontra de maneira isolada nos escritos nietzschianos, mas costurada como um fio de Ariadne em sua obra principal, *Assim falou Zaratustra*. A intenção nesse momento é mostrar como essa criação da religião como afirmação da vida aparece na escrita desse livro central.

3.5 O anúncio religioso de Zaratustra

Assim falou Zaratustra é uma obra que se destaca entre todos os escritos de Nietzsche. Essa apreciação é reconhecida pelo próprio filósofo no *Ecce homo*, no capítulo que leva o nome daquele livro (EH, *Assim falou Zaratustra*, §6, p. 85). Para o tema que este trabalho investiga, ela também ocupa um lugar à parte, na medida em que não torna inviável um discurso sobre a religião, mas deixa transparecer em sua forma e conteúdo traços de um escrito que sinalizam a presença do aspecto religioso. Aliás, em nossa leitura, a obra não só aponta para a presença, mas também para uma determinada compreensão de religião que não se encontra estritamente associada às práticas de instituições religiosas estabelecidas. Aqui a noção de religião adquire um entendimento mais amplo. Para além de todo dualismo metafísico e de toda instituição, ela é interpretada como afirmação da vida.

O título do livro sinaliza a presença da dimensão religiosa que tece a obra como um todo. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém apresenta uma figura explicitamente religiosa. Ao comentar sobre seu personagem Zaratustra, somos remetidos aos tempos avestanos da cultura religiosa persa. O interesse pela religião persa esteve presente entre os antigos e na renascença, mas foi nos séculos XVIII e XIX que ganhou grande fôlego. Hoje existem estudos que, a partir de uma abordagem histórica, demonstram que Nietzsche obteve conhecimento da religião de Zoroastro através do Sr. Johann Jakob Bachofen (RIBEIRO, 2010). Este teórico foi quem ofereceu ao filósofo a obra *Symbolik und Mithologie der alten Völker besonders*

der Griechen – Simbólica e mitologia dos povos primitivos especialmente dos gregos -, publicada entre 1810-12, de Friedrich Creuzer (1771-1858).

A figura do persa ganha importância explícita na filosofia de Nietzsche. Em uma passagem de *Ecce Homo*, escreve:

Não me foi perguntado, deveria me ter sido perguntado, o que precisamente em minha boca, na boca do primeiro imoralista, significa o nome *Zaratustra*: pois o que constitui a imensa singularidade deste persa na história é precisamente o contrário disso. Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra *sua*. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zaratustra *criou* este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo* (EH, Por que sou um destino, §3, p. 103, grifos do autor).

Embora Zaratustra, o persa, tenha aplicado a ordem moral universal ao mundo, para Nietzsche, Zaratustra significa “A auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário” (EH, Por que sou um destino, §3, p. 104). Isso significa dizer que mesmo tendo conhecimento que da figura mítica da Pérsia, Nietzsche não a identifica com o famoso personagem descrito em sua obra prima *Assim falou Zaratustra*²⁷. O Zaratustra de Nietzsche não é um herói persa quando este faz alusão ao povo persa no discurso “Das mil metas e uma só meta” (ZA, Das mil metas e uma só meta, p. 57-59), ele não afirma que faz parte dele, mas diz apenas que desse povo advém seu nome.

Além do personagem, o título da obra é constituído por uma frase: “Assim falou” que, segundo Paulo César de Souza (2011), também indicaria uma fonte religiosa oriental para o personagem, pois muitos sermões de Buda terminam com a fórmula “assim falou o sublime”. Outro elemento que possibilita ainda apontar para a presença da religião nesse texto diz respeito ao conteúdo da narrativa segundo a qual Zaratustra tinha trinta anos de idade quando se retirou para as montanhas, assim como aconteceu com Buda e com Jesus Cristo que também tinham aquela idade quando iniciaram sua atividade espiritual.

Outro elemento que coloca Zaratustra em referência ao cristianismo é a sua vontade de se fazer homem (ZA, Prólogo, p. 12). Na história da religião cristã, Deus se

²⁷ Para mais informação sobre como Nietzsche acedeu a Zaratustra, o persa, e em que medida, a partir desse conhecimento, chegou a propor sua superação a partir da criação do famoso personagem de *Assim falou Zaratustra*, consultar: RIBEIRO, 2010, pp. 99-108.

faz homem para redimi-lo e agraciá-lo com a salvação de seu pecado, ao passo que Zaratustra quer se fazer novamente homem para afirmar a vida em sua totalidade. Enfim, *Assim falou Zaratustra* alimenta-se de um fundo de tradições linguístico-religiosas, com um estilo bem próximo ao Evangelho cristão, rico em imagens e parábolas, transparecendo um inspirado escrito sagrado (SALAQUARDA, 1997).

Não obstante essas semelhanças estilísticas, sobretudo com o personagem central da religião cristã, a intenção de Nietzsche não é reproduzir a mesma mensagem religiosa. Se este filósofo possui um pensamento crítico ao cristianismo, por que adotaria alguns elementos semelhantes ou até mesmo típicos dessa religião? Que motivos teria levado Nietzsche a escrever assim? O motivo não é outro senão se inserir no interior da mensagem cristã a fim de superá-la via subversão. Visto que conhece bem os escritos bíblicos, pois não são poucas as aproximações em toda sua vasta produção e sua biografia intelectual, Nietzsche se coloca como um profeta, anunciador de uma nova abordagem religiosa que tem na vida o seu elemento mais sagrado, ao contrário do cristianismo, que é a sua negação.

Assim, aquilo que a tradição cristã concebera como evangelho, como boa notícia, na visão nietzschiana não passa de um “desangelho” (AC, §39, p. 45), ou seja, um manual para difamar o mundo em proveito dos sacerdotes, em cuja veia circula o sangue do ressentimento contra a vida atual.

A “Lei”, a “vontade de Deus”, o “livro sagrado, a “inspiração” – tudo apenas palavras para as condições *sob* as quais o sacerdote chega ao poder, *com* as quais ele sustenta seu poder – esses conceitos se acham na base de todas as organizações sacerdotais, de todas as formações sacerdotais ou filosófico-sacerdotais de domínio (AC, §55, p. 68, grifos do autor).

Por meio dos sacerdotes, a boa nova se transformou na promessa da vida eterna, enfim, numa propaganda do ressentimento.

Para o autor do *Assim falou Zaratustra*, o que importa, em numa nova redação desse discurso, cuja finalidade consiste em afirmar a vida, é conferir-lhe nova abertura e libertá-lo dos bloqueios que lhe tinham sido impingidos pelo ressentimento codificado metafisicamente. Com esse escrito, ele quer fazer guerra à “mentira santa” (AC, §36, p. 42). Ele quer ser ofensivo.

Zaratustra quer transmitir uma boa nova, mas para tanto precisa também de uma nova forma; caso contrário, ela não conseguirá ser plausível àqueles que se

dispuserem a escutá-lo. No entanto, essa novidade tem que ser nova a ponto de evitar semelhanças desagradáveis com textos que se tornaram desagradáveis, porém, deve continuar mantendo certa semelhança para que possa ser percebida como um prosseguimento, ao menos formal, da boa nova evangélica (SLOTTERDIJK, 2004). A fim de tresvalorar a mensagem cristã, que é negadora da vida, Nietzsche desenvolve estratégias em seu estilo literário para que este não apenas transpareça uma simples paródia dos Evangelhos canônicos: “não lhe passa pela cabeça a simples substituição de painéis de mosaico por painéis ‘zaratústricos’” (SLOTTERDIJK, 2004, p. 43).

Desse modo, *Assim falou Zaratustra* é um novo livro sagrado, cuja mensagem é libertar a vida do peso das avaliações metafísicas, pois em tudo aquilo que até agora foi compreendido como boa nova houve o predomínio de um modo de interpretar o mundo apoiado na vingança, em sua desvalorização. Todo tipo de fala cunhada pela metafísica serve para difamar o mundo, a vida. Até mesmo a moral foi afetada por esse espírito de ressentimento. Esse discurso ganhou fôlego na medida em que serviu justamente para os fracos, para aqueles que não tiveram sorte na vida, pois é por meio dessa fala que eles se vangloriam de sua fraqueza e de suas tolices, humilhando e inferiorizando, conseqüentemente, os fortes e aqueles que louvam a si mesmos, os seus opositores. “No discurso metafísico-religioso, o desprezível transforma-se num poder insidioso, absurdo e auto-elogioso” (SLOTTERDIJK, 2004, p. 45).

Diante desse panorama catastrófico em cuja atmosfera respira a cultura ocidental, Nietzsche redige o seu livro *Assim falou Zaratustra* de maneira especial, ou seja, como uma alternativa que visa excluir o discurso metafísico. Trata-se de uma tarefa árdua, visto a consciência que ele possui de sua época, tão enraizada na gramática metafísica. Isso faz de *Assim falou Zaratustra* “um livro para todos e para ninguém”, como indica seu subtítulo. Trata-se de um livro “para todos”, porque diante dos livros clássicos de filosofia, certamente este se mostra de fácil leitura, de modo que qualquer um pode vir e lê-lo.

Contudo, quem pode suportar sua mensagem? Como é possível lê-lo e permanecer indiferente, sem transformar-se? Não se pode ler tal livro e permanecer sendo o mesmo, pois *Assim falou Zaratustra*, como todos os escritos de Nietzsche, não

é um livro como qualquer outro, é uma dinamite, ou seja, é uma provocação, uma exigência, uma explosão.

O que quer explodir Zaratustra? Os valores que constituem a própria cultura e a forma de ser, o homem da ciência, enfim, o homem religioso, caracterizado em sua filosofia como decadente, niilista e, com efeito, negador da vida. Nesse sentido, essa obra realmente é “para ninguém”, pois a sua escritura é uma arma para aniquilar, combater, destruir e romper com as formas de configurações doentias. Mas também é uma ânsia por criar, por saúde, por afirmação...

Mais do que um livro, *Assim falou Zaratustra* é uma construção, uma tarefa segundo a qual cada um precisa realizar a sua. Aqui se lê e se vive ao mesmo tempo, pois quem o escreveu o viveu linha a linha. *Assim falou Zaratustra*, assim como todos os livros de Nietzsche, nasceu de uma vontade de vida. Eles representam um ingrediente efetivo, um mais daquela vida (FP, VII, §23 [14], p. 548). Desse modo, *Assim falou Zaratustra* é um escrito distinto do evangelho cristão, pois o que se encontra em suas páginas é o oposto daquilo que o único cristão autêntico viveu. Por esse motivo, a afirmação de que esse evangelho morreu na cruz (AC, §39, p. 45).

Por conseguinte, *Assim falou Zaratustra* se coloca como um neo-evangelho de modo que a sua novidade consiste em revelar que quem o escreve, escreve com a sua vida, com o próprio sangue, entregando o seu corpo na escrita. Assim, a compreensão de tal literatura não se dá num plano meramente intelectual. Algo assim não se lê, mas se vive. Essa era a intenção do filósofo, que seus livros fossem vividos:

Quando em certa ocasião o dr. Heinrich von Stein queixou-se honestamente de não entender palavra do meu Zaratustra, disse-lhe que era natural: haver compreendido seis frases dele, ou seja; tê-las *vivido*, elevaria alguém a um nível bem superior ao que os homens “modernos” poderiam atingir. Como *poderia* eu, com *tal* sentimento de distância, sequer desejar ser lido pelos “modernos” que conheço! Meu triunfo é exatamente o inverso daquele de Schopenhauer – *non legor, non legar* [não sou lido, não serei lido], digo eu (EH, Por que escrevo tão bons livros, §1, p. 50, grifos do autor).

Desse modo, o evangelho de *Assim falou Zaratustra* não pretende ser um livro meramente de conteúdos teológicos ou teóricos. Trata-se de uma obra que visa à afirmação total da vida. Isso, no entanto, não significa ser um livro de autoajuda, como se o autor descrevesse alguns passos para se viver bem. Ao contrário, *Assim falou*

Zaratustra é antidogmático por excelência, pois para viver não há receitas; o que se tem são caminhos a serem percorridos. Sua mensagem, portanto, não tem endereço certo. É para ninguém! Também não é para todos, mas para minorias, pois se supõe que somente poucos indivíduos se disponham e consigam galgar níveis mais elevados. As palavras de Zaratustra alcançam apenas os mais seletos; ser ouvinte seu é um privilégio sem igual; logo, não é dado a todos ter ouvidos para ele (EH, Prólogo, §4, p. 17). De acordo com Sloterdijk, “Nietzsche tinha plena consciência dos custos absurdos de seu empreendimento, chegando muitas vezes a duvidar da possibilidade de se obter ganhos existenciais a partir de uma posição evangélico-elogiosa obtida a partir do completo niilismo” (SLOTERDIJK, 2004, p. 55).

Zaratustra não só fala diferente, como ele é também distinto de algum santo, de um salvador do mundo que nega a vida ao estabelecer de modo absoluto a existência de outro mundo como verdadeiro. Este se torna uma régua a partir da qual se mede o valor dessa vida. Diferentemente, a notícia de Zaratustra não visa outra coisa senão despertar o homem dessas ilusões que denegrem a vida. Um despertado é Zaratustra (ZA, Prólogo, p. 12).

Zaratustra/Nietzsche foi o primeiro a perceber a mentira como mentira, isto é, aquele que se deu conta de que a crença absoluta em um mundo verdadeiro não passa de uma invenção humana enquanto resultado de um exercício criativo da vida. Zaratustra, na medida em que sabe que Deus está morto, reconhece e busca destacar, em sua descida junto aos homens, que a vida humana é caracterizada por essa dimensão criativa. Ele está farto dessa sabedoria. Quer doá-la, distribuí-la e esta, porém, não se equivale à sabedoria dos sábios entre os homens. Não é de maneira fortuita que o velho ancião que estava nos bosques, ao se deparar com Zaratustra percebe nele uma mudança fundamental. Segundo ele, Zaratustra tornou-se uma criança. Ele caminha como um dançarino (ZA, Prólogo, p. 12).

O tempo vivido em solidão, na sua caverna, proporcionou a Zaratustra conceber que a vida se constitui como um criar contínuo. O próprio *Assim falou Zaratustra* não é um livro que Nietzsche terminou de escrever de uma só vez. Ele foi construído passo a passo, de maneira artística, como se constrói uma torre. É em vista desse processo criativo que Zaratustra quer novamente se fazer homem. Eis mais uma semelhança com a religião cristã, segundo a qual o filho de Deus se fez homem.

Zaratustra quer se fazer homem, mas não com o mesmo propósito que o filho de Deus, na perspectiva cristã, se encarnou, a saber, para redimir e salvar o homem de seu pecado. Por que Zaratustra quer se fazer homem? Qual a relação dessa encarnação com a sua sabedoria? Quer Zaratustra ensinar um modo de viver?

O tornar-se homem de Zaratustra não está atrelado a um fim, no sentido de melhorar a humanidade. Zaratustra não se propõe a aperfeiçoá-la, mas torná-la mais forte perante uma vida que não é graça, mas criação. Ou seja, tornar-se homem significa o mesmo que assumir a sua condição essencial, a saber, a de criar. Ser homem é ser criador. Por isso, o amor de Zaratustra aos homens. O seu presente à humanidade não é outro senão lhe revelar essa dimensão criadora que torna o homem mais rico. É dessa sabedoria que ele se sente transbordante.

Nesse sentido, Zaratustra quer ensinar o *Übermensch* – o além-do-homem. Este é um novo tipo humano que se sabe como criador, ao contrário dos homens comuns que se esquecem enquanto tais. Acabam eles, em virtude desse esquecimento, se tornando envenenadores da vida, na medida em que absolutizam suas criações, tornando-as acima de si próprios. O exercício criativo do além-do-homem está intimamente ligado a Terra! Terra é uma palavra latina que deriva de *húmus*, de onde se segue homem. Afirmar que o além-do-homem é o sentido da Terra, então, é o mesmo que admitir que ele é o sentido mais próprio do homem, portanto, como um ser criador. Isso evita compreendê-lo como uma supervalorização do homem no seu sentido moderno, enquanto tecnicamente desenvolvido. Este está para o último homem que não sabe o que é criação, mas se vê atraído e seduzido pelo trabalho, pela distração, pela felicidade, enfim, por tudo aquilo que lhe faz acomodar na vida, pois, “Inquietante é a existência humana, e ainda sem sentido algum” (ZA, Prólogo, p. 21).

Mas quanto ao último homem, Zaratustra é irônico: “é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: tendes ainda caos dentro de vós” (ZA, Prólogo, p. 18). No entanto, a multidão prefere o último homem que o além-do-homem. Prefere mendigar a criar.

Na medida em que está intimamente ligado a Terra, o além-do-homem não se vê como superior entre os seres: “Não sou muito mais que um animal a que ensinaram a dançar, com golpes de bastão e pequenos nacos de comida” (ZA, Prólogo, p. 20). O além-do-homem é aquele que mediante o caráter niilista da existência, isto é, sem

sentido algum, aprendeu a dar à luz, a criar condições de existência, independente das circunstâncias da vida. Enquanto um tipo novo de homem, nesse caso, de um novo homem religioso, ele conhece os altos e baixos da vida. Sabe vivê-la como ela é, sem precisar de compaixão, nem de nenhuma proteção divina.

O anúncio profético de Zaratustra do além-do-homem se mostra como boa nova na medida em que privilegia uma afirmação da vida e, conseqüentemente uma ruptura com a moral de rebanho. Os traços da religião que podemos entrever nessa obra possuem uma dimensão bem particular. Trata-se de uma religião sem pastores, sem rebanho e sem fiel. Não será a “religião nietzschiana” determinada pela pressão social, institucional (SOUSA, 2015, p. 53). Aqui a visão religiosa está estreitamente relacionada à vida, de modo que se pode falar de uma religião onde a existência passa a ser o maior valor, sem negar a tragédia que faz o humano nobre e forte, pois o trágico da religião em Nietzsche passa a ser exemplo da afirmação da vida em todos os contextos.

A boa nova de Zaratustra, no entanto, se torna chacota para a multidão. Sua fala não passa de uma piada (ZA, Prólogo, p. 21). Mas disso Zaratustra apreende que o seu anúncio não se encontra nos moldes do pastor. Zaratustra não deve se tornar pastor e cão de rebanho! Ele não prega para a conversão dos pecadores, mas para atrair muitos para fora do rebanho – veio para isso. Noutras palavras, Zaratustra busca por aqueles que criam: “Quero juntar-me aos que criam, que colhem, que festejam” (ZA, Prólogo, p. 24).

Tanto é assim que logo após essa sua intuição, Zaratustra inicia uma série de discursos, sendo o primeiro intitulado de “Das três metamorfoses”. É importante destacar a posição desse discurso, porque a palavra de Zaratustra quer empreender uma metamorfose do espírito que consiste em um sagrado sim à criação que é proferido pela criança.

A primeira transformação é como o espírito se torna camelo, a segunda diz respeito de como o camelo se torna leão e o leão, por fim, criança. São três imagens ricas que contribuem para pensarmos a questão da religião em Nietzsche. O camelo é aquele que se ajoelha e carrega valores já estabelecidos, divinos (ZA, Das três metamorfoses, p. 28). O espírito enquanto camelo é o homem religioso cristão que nega o mundo atual, as sensações, o corpo para afirmar um mundo verdadeiro, transcendente. Esse homem que sofre nesse mundo, por aquilo que lhe acontece, que experimenta continuamente um sofrimento justamente por não se esquecer do que lhe ocorreu, esse

homem fabula um mundo verdadeiro como superior à realidade. Esse homem que sofre por causa dessa realidade é degenerado, decadente, de modo que na sua fragilidade ele se vingava da vida, da sua existência, tornando-a apenas um meio para alcançar uma vida ainda mais verdadeira, isenta de sofrimento.

O tipo homem espelhado no camelo está por todos os lados. Porém, o camelo, em um determinado momento, se cansa de carregar os valores transcendentais. Ele rumava para seu deserto, está cansado. Nesse instante acontece a segunda metamorfose: o espírito se torna leão. O leão simboliza uma força que o camelo não tem. Ele quer capturar a liberdade e ser senhor do seu próprio destino (ZA, Das três metamorfoses, p. 28). O espírito como leão afirma “Eu quero”. Deus morreu, os valores supremos se desvalorizaram. Os valores divinos se tornaram obsoletos, mas o homem continua a acreditar nos valores, só que humanos. O ideal não está em outro mundo, mas neste aqui. Tais valores, como o de felicidade, progresso, paz, atendem ao anseio de conservação da vida. Eles caminham em vista de chegar a uma vida perfeita, a um mundo melhor.

A transformação do camelo em leão é necessária na medida em que o segundo nega o tu-deves, criando uma liberdade para si. No entanto, o leão ainda não se encontra apto para criar novos valores (ZA, Das três metamorfoses, p. 28). Com efeito, o leão precisa ainda se tornar criança. Mas que pode fazer a criança, que nem o leão pôde fazer? O leão ainda representava uma conservação da vida, o que é importante, mas não primordial. O que é primordial para Nietzsche é a criação. Esta é a dinâmica própria da vida, destruir e construir. Assim, a criança sinaliza o momento da criação.

Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito que agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo (ZA, Das três metamorfoses, p. 28-29).

A figura da criança aponta para o sim dito à vida, criando o seu próprio valor. Mas ela só pode criar porque é esquecimento. Ou seja, a criança não se ressentia mais com aquilo que lhe aconteceu, com o seu passado. Ela é inocente, portanto, não sente culpa. Ela também é uma roda que gira por si mesma, isto é, aquela que conquista uma autonomia. Não precisa se agarrar a um ideal ascético para se salvar. Assim sendo, ela pode criar. Mas o valor e o sentido que são criados, eles não são imperecíveis, absolutos. Tais valores são apenas simulacros que serão destruídos para que outros sejam construídos. A potência do criar é perene.

A criança é uma imagem que contribui para pensar a religião em Nietzsche como aquela religiosidade que abandona o discurso da culpa, do ressentimento para com o passado. Desse modo, ela busca resgatar a inocência do existir. Se no cristianismo a figura da criança é utilizada como um caminho para a salvação, no sentido de que aquele que quer entrar no reino de Deus precisa se assemelhar a uma criancinha (Mateus, 19,16), em Nietzsche ela também expressa uma espécie de soteriologia, porém de modo distinto daquela salvação compreendida pela tradição cristã que, aos olhos de Nietzsche, implica numa negação da vida em vista de uma outra mais verdadeira e segura no além.

A salvação da qual a nova religiosidade nietzschiana quer ser portadora consiste em não apartar o homem da vida, mas torná-lo forte o bastante para afirmar a vida em sua totalidade, sem a necessidade de recorrer a refúgios metafísicos. Quer torná-lo capaz de amar a si mesmo e a tudo como um eterno vir-a-ser, sem que se desespere na existência. Enquanto criança, o homem não foge da vida – para estar num paraíso no além -, mas encontra-se apto para afirmar um sagrado sim a essa vida, sendo capaz de amá-la como ela é e quantas vezes forem necessárias.

A salvação nietzschiana também não significa estar isento de todo sofrimento. Nada disso! Pois, para o filósofo, tanto o sofrer como o alegrar-se fazem parte da vida em toda a sua sacralidade. Zaratustra, desse modo, é um gênero de homem que “concebe a realidade *como ela é*: ele é forte o bastante para isso – ele não é a ela estranho, dela estranhado, ele é *ela mesma*, ele tem ainda em si tudo o que dela é terrível e questionável, *somente então pode o homem possuir grandeza...*” (EH, Por que sou um destino, §5, p. 106, grifos do autor). Salvar-se tem o sentido de superar-se. Superar, porém, não significa aqui extinguir por completo a questão do sofrimento, como pretendiam os professores de virtude. Zaratustra não quer ensinar virtudes, pois, estas fazem o homem desviar o olhar do seu sofrer e perder a si próprio. Na medida em que se voltam o olhar para o além em busca de sentido para o sofrimento, cria-se um sofrimento ainda maior, que se caracteriza como sentimento de culpa.

Em face de tal reação e da concepção cristã de salvação, Zaratustra quer ser arauto de uma boa nova que torne o homem capaz de superar o sofrimento de maneira que ele seja considerado como parte da vida, o que não é nenhum absurdo, ao invés de “enfiar a cabeça na areia das coisas celestiais” (ZA, Dos trasmundanos, p. 33). Amar a vida como ela é, eis o grande projeto nietzschiano “em que o homem supera-se a si

mesmo e atinge o mais alto estado de espírito, em que nada mais o abala. Nada tem a ver com indiferença. Ao inverso, é amor ao extremo” (SOUSA, 2015, p. 85). Desse modo, seria inadmissível para a religiosidade nietzschiana aguardar a chegada de um tempo em que não haveria nem choro, nem ranger de dentes, isto é, o Reino de Deus.

Mas para isso é necessário “Redimir o que passou e transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis!’ – apenas isto seria para mim redenção!” (ZA, Da redenção, p. 133). O que isso quer dizer? Viver de modo a querer que tudo retorne. Trata-se de amar a ideia do retorno e amar a própria vida. Agora o pensamento de que não se pode fazer nada com o que já passou no tempo, “essa aversão da vontade pelo tempo e seu ‘Foi’” (ZA, Da redenção, p. 133), esse espírito de vingança que predominou dará lugar à plena vontade de poder.

Zaratustra aponta para um novo tipo de homem, cuja vontade deve poder, sem cessar, dizer sim à existência por ela mesma, integrando passado e futuro no horizonte de temporalização do instante, sem ter que se apegar a um sentido fora dela. Desta vontade ninguém se torna digno e capaz a não ser o *Übermensch*, o além-do-homem, pois como já mencionado, ele exige uma transformação na atitude diante da existência, o oposto de uma condenação da vida.

Nesse sentido, a doutrina do eterno retorno do mesmo, a concepção básica de *Assim falou Zaratustra*, para usar a expressão do próprio filósofo no *Ecce homo* (EH, Assim falou Zaratustra, §1, p. 79), sinaliza para aquilo que é o grande mandamento da religião em Nietzsche, a saber, o sagrado dizer sim à vida, a Terra. Enquanto hipótese ética, a ideia dessa doutrina consiste em sustentar a possibilidade de cada instante da nossa vida se tornar eterno e se repetir ao infinito. Do pensamento do eterno retorno se espera que ele tenha um significado para a vida, de maneira que determine certo efeito sobre a existência, exercendo uma ação ético-pedagógica sobre a humanidade (MOURA, 2005).

O eterno retorno implica, da parte do homem, um dizer sim à existência que ele viverá de modo a desejar viver, outra vez, aquilo mesmo que sucedeu. Para tanto, faz-se necessário que,

Todo traço fundamental de caráter, que reside à base de todo acontecimento, que se expressa em todo acontecimento, precisaria, se ele fosse experimentado por um indivíduo como seu traço fundamental de caráter, impelir esse indivíduo a aprovar de maneira triunfante cada instante da existência em geral. O que estaria em questão seria o fato de se sentir esse traço fundamental de caráter em

si como bom, valoroso, prazeroso (FP, VI, §5 [71], p. 181, grifos do autor).

Portanto, com a doutrina do eterno retorno a proclamação não é outra senão a afirmação da vida e o fim da condenação e acusações contra a existência latentes no cristianismo. Por essa razão, para o cristão, um tipo de homem doentio, fraco, a fé no eterno retorno soa como uma maldição. Mas para os fortes, aqueles que “não *necessitam* de nenhum princípio extremo de fé, aqueles que não apenas admitem, mas amam uma boa parcela de acaso, de absurdo [...], os mais ricos em termos de saúde” (FP, VI, §5 [71], p. 181, grifo do autor), ela será leve. Essa é exatamente a força que Zaratustra quer anunciar.

Dissestes alguma vez Sim a um só prazer? Oh, meus amigos, então dissestes também Sim a *todo* sofrimento. Todas as coisas são encadeadas, emaranhadas, enamoradas, -

- e, se um dia quisestes duas vezes o que houve uma vez, se algum dia dissestes ‘tu me agradas, felicidade! Vem, instante!’, então quisestes que *tudo* voltasse!

- Tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, emaranhado, enamorado, oh, assim *amais* vós o mundo, -

- vós, eternos, o mais eternamente e a todo tempo: e também à dor dizeis: Passa, mas retorna! *Pois todo prazer quer – eternidade!* (ZA, O canto ébrio, §10, p. 307, grifos do autor).

É nessa perspectiva que Zaratustra não se vê livre da fé, como pretendiam estar os homens da modernidade. A questão é como Nietzsche entende a fé? De maneira crítica a esses, Nietzsche fala de fé na fé. Essa noção aqui é mais ampla do que simplesmente aceitar um conjunto de dogmas ou coisas do tipo. A fé se mostra, então, como necessária para a vida. Ela se liga com o elemento criativo. Parece ser uma abertura ao que excede o real. Somente se pode ser criativo quando se acredita ser capaz de superar o que se apresenta como real.

Do exposto até o momento evidenciou-se o argumento de que o núcleo do embate de Nietzsche à religião gira em torno do fato de que esta foi apartada do fenômeno global da vida. Religião é afirmação da vida. Zaratustra tem essa compreensão de religião, pois ele é amante da vida. Enquanto um seu admirador, ele adverte àqueles que dizem que a vida é apenas sofrimento: “Cuidai, então, de que cesse a vida que é só sofrimento!” (ZA, Dos pregadores da morte, p. 45). Ainda nessa primeira parte do livro, Zaratustra, de modo contrário àqueles que buscam apreender e

capturar a vida a partir de concepções metafísico-religiosas ou determinações morais entoa um canto no qual apresenta a vida em seu fluxo:

Em teus olhos olhei há pouco, ó vida! e parecia que eu afundava no insondável. Mas me puxaste para fora com anzol de outro; e riste zombeteira, quando te chamei insondável. “É o que dizem todos os peixes”, falaste; “o que *eles* não sondam é insondável. Mas sou apenas inconstante e selvagem, e em tudo uma mulher, e não sou virtuosa: Embora eu seja chamada por vós, homens, ‘a profunda’, ou ‘a fiel’, ‘a eterna’, ‘a misteriosa’. Mas vós nos presenteais sempre com as próprias virtudes – ah, virtuosos!” (ZA, O canto da criança, p. 103, grifos do autor).

Embora houvesse um tempo em que a vida parecera imperscrutável para Zaratustra, como atestou a citação acima, ela, a vida, lhe ensinara a ver o seu caráter dinâmico. Os que a julgam imperscrutável, assinala Scarlett Marton, “são os que se furtam a conhecê-la. Buscando apreendê-la, dela se afastam; querendo capturá-la, fazem com que se lhes escape (...). Nem transcendente nem virtuosa, nem casta nem etérea, ela [a vida] é apenas mutável” (MARTON, 2009, p. 56).

Tomando a vida como sua interlocutora, Nietzsche/Zaratustra desprezará todas as aspirações humanas hostis e afirmará as propensões em sintonia com os sentidos, os impulsos, os afetos. Dito de outro modo, ele desdenhará tudo o que até então se venerou e, pelo mesmo movimento, afirmará tudo o que até agora então se negou.

Nesse sentido, encontramos razão para o fato de que o uso do termo “religião” seja demasiadamente pouco empregado pelo filósofo no decorrer de seus escritos. Tratando-se do *Assim falou Zaratustra*, ele não aparece nenhuma vez, o que sinaliza que, de fato, Nietzsche quer romper com a concepção tradicional de religião – *religare* – numa perspectiva dualista-platônica, negadora da vida. No entanto, como se pode ver, o seu instinto religioso permanece vivo. Aliás, é o próprio Nietzsche quem nos ensina a buscar os traços da religião nos lugares onde ela não aparece em sua roupagem dogmática. Muito de sua análise do cristianismo caminhou nessa direção. Como exposto, ele percebe sua presença na ciência, na filosofia, na moral, isto é, na cultura em geral. Não é necessário que se empregue termos cristãos para que se pense segundo sua gramática. Do mesmo modo, é possível encontrar vestígios da religião após a morte de Deus, mesmo onde ela não é explicitamente anunciada. Até mesmo porque, se o cristianismo é elemento estruturante da civilização, não se subverte essa civilização apenas opondo-se a ela. É preciso tresvalorar para subverter.

Portanto, com a proclamação da morte de Deus a religião não é exterminada da filosofia nietzschiana. Do mesmo modo que ao saber desse acontecimento Zaratustra não coloca fim nas possibilidades para pensá-la. Por outro lado, não se esquivou de que essa locução significa, de fato, um discurso crítico em relação à religião, particularmente ao cristianismo. Este é interpretado na ótica de Zaratustra como uma religião dos trasmundos e que, por isso, tende a negar a vida. O cristianismo, enquanto religião dos trasmundos nega a vida na medida em que a compreende de modo parcial e, nessa parcialidade, forja outro mundo, considerado verdadeiro, essencial, imutável, eterno como sentido para vivê-la. Desprezando o que ocorre aqui, essa religião arquitetou a vida depois da morte para redimir a existência.

Pensar a religião em Nietzsche não se deu em vista de defender que o filósofo em questão seja um religioso *stricto sensu*. No fundo, buscamos justamente analisar o sentido de religião que sua filosofia concebe. Trata-se de uma concepção de religião como afirmação da vida. Vimos que essa noção perpassa como um todo a obra de *Assim falou Zaratustra*, o “quinto ‘Evangelho’ de Nietzsche” (SLOTERDIJK, 2004). Tal compreensão de religião favorece com que o termo em questão ganhe uma maior abrangência em relação ao que é tradicionalmente entendido. Nesse sentido, eliminou-se do vocábulo de religião todo aspecto de relacionamento dual. Mas não o fizemos em vista de um imanentismo, como se poderá objetar. Tal objeção expressa uma maneira de conceber ainda dualista. A partir da concepção de mundo enquanto vontade de poder ficou explícito que Nietzsche não está propenso a dualismos.

Uma das principais consequências da morte de Deus foi justamente abrir um terreno propício para a possibilidade da religião. Ou seja, na medida em que se implode a base do pensamento metafísico é que se abre para o cosmo entendido como repleto de vontades de poder. Essa é a dimensão religiosa que se descortina com a morte de Deus. Perguntar-se pela compreensão da religião em Nietzsche significa assumir o risco do devir, da possibilidade de se acreditar num deus que sabe dançar, num deus-movimento. Nele, a religião é compreendida na dinâmica do devir como afirmação da vida como ela é. A vida mesma, em sua completude, é sagrada! A mensagem religiosa de Nietzsche não é outra senão a de que todos tenham vida e a tenham em abundância.

Conclusão

Após um período de quatro anos de estudo, de pesquisa, de leituras e de escrita, chegamos a um momento determinado que encerra esse ciclo. Isso, no entanto, não significa que possamos chegar a conclusões definitivas sobre um tema tão desafiador

como é o caso de se pensar a religião em Nietzsche. Mas, por ora, delineia-se um primeiro passo rumo a um conteúdo que pode e deve ser ainda mais investigado, mais ruminado. A partir da base que aqui se construiu, um próximo passo é verificar como esse vínculo entre vontade de poder, criação e deuses se mostra na própria escrita criativa de Nietzsche, especificamente em *Assim falou Zaratustra*, explorando simbolismos, estilísticas, etc.

O nosso estudo se propôs a demonstrar que a religião ainda vive em Nietzsche. Não obstante o anúncio da morte de Deus, a sua crítica ferrenha ao cristianismo, Nietzsche não descarta de uma vez por todas a religião, como se ela fosse um mal a ser evitado. Ela vive, sim, mas desde que afirmemos a vida.

Nesse sentido, a filosofia de Nietzsche é crítica de tudo aquilo que diminui a vida. Seguindo esse critério, o autor de *O Anticristo* se opõe ao cristianismo. Enquanto religião que nega a vida, o cristianismo transparece em Nietzsche como perspectivas sobre a vida que plasmou a cultura do Ocidente. Por conseguinte, o cristianismo, na ótica do filósofo, é um elemento que se encontra para além das estruturas eclesiais. A crítica aponta a religião cristã num sentido mais amplo que o próprio cristianismo. Este, alvo do martelo nietzschiano, é constituído por um conjunto de ideais civilizadores, um repertório de valores que se mantêm vivos para além do dogma religioso. O fundamento da cultura ocidental cristã esteve o tempo todo na mira dos seus golpes.

Na medida em que os valores e ideais cristãos se mostram disseminados por todos os lugares hoje em dia e que expressam os mais altos desejos da humanidade atual, Nietzsche, por meio de sua análise filosófica, assume um papel de médico da cultura. Em seu diagnóstico, a civilização ocidental encontra-se enferma, fragilizada, porque está infectada, por todos os lados, pelo sangue de teólogo, isto é, pelos valores e ideais cristãos que em suas avaliações negam a vida. Sua crítica revela que esse vírus se espalhou, como uma metástase, por todas as áreas da cultura, como a ciência, a filosofia, a arte, a política e a religião.

Por essa razão o cristianismo foi acusado de cultivar um tipo de homem que se caracteriza por sua fraqueza. O cristão, para Nietzsche, é aquele que renega os próprios instintos, que é incapaz de grandes paixões. Aquele que imbuído pelo sentimento de vingança, diz não a todo tipo de homem forte, poderoso, vencedor da vida, para dizer

sim às suas deficiências, à sua pequenez, afirmando-os como valores máximos. Enfim, trata-se de um animal doméstico, um animal de rebanho, o animal doente homem.

Para Nietzsche, a religião não se encontra desgarrada da cultura. Pelo contrário, cultura e religião são bastante íntimas. Pode-se acrescentar nessa relação a própria questão de Deus. Mais do que um problema teórico-epistemológico, o problema de Deus em Nietzsche consiste no fato de que ele contribuiu para uma determinada forma de vida. Como foi discutida, a forma de vida engendrada pela divindade cristã sugere, segundo Nietzsche, uma vida fraca, decadente. Mais do que procurar um sentido lógico para Deus, o pensador se pôs a investigar o valor dele para a vida. A afirmação da vida também constitui o critério que perpassou a análise crítica do autor acerca do conceito divino. O anúncio da morte de Deus colocou, portanto, uma interrogação sobre determinada concepção divina que nega a vida. Nesse caso, a divindade cristã se mostrou como desfavorável à vida.

Outro ponto a ser destacado repousa sobre a oposição estabelecida por Nietzsche entre Jesus e Paulo. Para o filósofo, o cristianismo foi verdadeiramente fundado pelo apóstolo Paulo e isso significou uma deturpação da mensagem jesusânica originária. Tanto é assim que ele afirma em *O Anticristo* que o único cristão morreu na cruz. Distanciando-se da vida e fixando olhar no além – no nada! – o cristianismo paulino tornou-se responsável pelo rebaixamento e empobrecimento dos tipos humanos. O homem em Paulo é considerado como o culpado da morte do inocente.

Visto que a religião está intimamente conectada com a cultura, a crítica nietzschiana não significou o fim da religião. Ao invés disso, pudemos perceber nela um projeto de tresvaloração dos valores. Nessa perspectiva, a religião não foi demolida definitivamente, mas também foi tresvalorada, de modo que assumiu um novo sentido. Essa nova compreensão de religião foi anunciada por Nietzsche, sobretudo no seu livro especial, *Assim falou Zaratustra*. Escrito numa linguagem que se faz próxima aos escritos bíblicos, Nietzsche pretendeu ser anunciador de uma nova abordagem religiosa que tem na vida o seu elemento mais sagrado, ao contrário do cristianismo, que é a sua negação. *Assim falou Zaratustra*, assim, não é um livro qualquer, mas uma obra especial, porque quer ser portadora de uma boa nova.

Ao contrário dos evangelhos cristãos que contribuíram para formar uma cultura decadente, *Assim falou Zaratustra* anunciou o *Übermensch*, o além-do-homem, como

um tipo novo de homem, forte, capaz de assumir a vida e vivê-la como ela é, sem precisar de compaixão, nem de nenhuma proteção divina. Distanciando-se do modo de ver cristão, Nietzsche promoveu como paradigma hermenêutico a cultura grega, especialmente a sabedoria trágica dos gregos, cujo ímpeto mais forte era sobrepujar o perigo de a vida parecer sem sentido.

A partir da doutrina do eterno retorno do mesmo, a concepção básica de *Assim falou Zarathustra*, foi demonstrado o que é o grande mandamento da religião em Nietzsche, a saber, o sagrado dizer sim à vida, a Terra. Nessa perspectiva, o homem é provocado a dizer um sim à existência de modo a desejar viver, outra vez, aquilo mesmo que sucedeu.

Ao desenvolver a concepção de religião em Nietzsche, isso não significou articular a sua filosofia com um suposto sistema religioso. Não quisemos apresentar um Nietzsche religioso, no sentido comum da palavra. A proposta foi justamente apontar para o fato de que a religião ainda vive na filosofia nietzschiana e que ela pode ser tematizada em termos outros do que é mais comum entendê-la. Isso foi o que realmente intencionamos fazer neste trabalho acadêmico. Ao invés de associarmos o pensamento de Nietzsche como demolidor da religião, apontamos aspectos em sua filosofia, especialmente em sua fase tardia, que nos abrem um novo horizonte para pensar a religião em outro sentido. Sentido esse que não é simpático a uma compreensão metafísica e dualista de religião.

O significado de religião que esse discurso filosófico nos permite pensar não o entende em direção do par conceitual transcendente e imanente. O filósofo não nega uma religião transcendente para afirmar uma religião imanente. Sua compreensão de religião é mais ampla e, desse modo, mais radical que esta. Ampla no sentido de que não a circunscreve como uma determinada instituição religiosa, tampouco como uma expressão de um determinado discurso teológico dogmático. Radical porque inaugura, de fato, um jeito novo de compreender a questão da religião, entendendo-a como afirmação da vida. Ao enfrentarmos os desafios de nosso tempo, o papel reservado à religião e, de resto, a todos nós, é ajudar os homens a se considerarem criadores de sua história, de seu futuro. Trata-se de uma criatividade que deve ser corajosa o bastante para dizer não a todo sim que possa significar a desvalorização da vida.

De tudo isso se pôde concluir que a maneira pela qual Nietzsche concebe a religião tem um significado atual. Vivemos hoje numa situação cultural onde o pluralismo é cada vez mais a regra. Tudo é plural, ou quase tudo. E isso também em termos de religião: há muitas possibilidades. Consequência disto é que há propostas que podem ser escolhidas. Ter alguma religião (ou não ter) é uma questão de opção. Em princípio, qualquer pessoa pode fazer sua opção religiosa. Vemos isto como um direito. Essa é a forma de pensamento e sentimento que temos hoje. Mas isso coloca para as religiões uma questão fundamental: a partir de qual ponto de vista as pessoas escolhem uma religião?

Na perspectiva do que foi explanado ao longo deste trabalho, apontamos uma possível direção quanto à questão: cada vez menos a opção religiosa se dá em vista de ser tal religião uma representante da verdade. Quer dizer que a procura não acontece pela proposta de *doxa* (o que tal religião apresenta como verdade). Mas cada vez mais a opção religiosa é feita a partir da proposta de *práxis*. O que guia a escolha religiosa em nossa época é a proposta de vida que tem esta ou aquela religião. Numa linguagem nietzschiana, busca-se a religião para se tornar mais forte, para afirmar a vida e não para ficar mais sábio.

Apostar na vida, sem se prender a qualquer verdade, e ser criador, eis a novidade da religião nietzschiana. Sua palavra de salvação não é outra senão aquela que afirma a vida.

Bibliografia

ALVES, R. **O enigma da religião**. 4ª ed. Campinas: Papirus, 1988.

ALVES, D. M. Crítica budista de Nietzsche. **Religare**, nº 9 (2), pp. 229-243, Dezembro de 2012.

AMENGUAL, G. **Crítica de La religión y antropología em Ludwig Feuerbach: la reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo.** Barcelona: Editorial Laia, 1980.

ARALDI, C. L. **Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos.** São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.

_____. ARALDI, C. L. Considerações acerca da ‘Morte de Deus’ em Nietzsche. **Dissertatio**, Pelotas, n. 4. Disponível em: <<http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/antigas/dissertatio4.pdf>>. Acesso em: 17 jun. 2012.

AZEREDO, V. D. de. **Nietzsche e a dissolução da moral.** 2ª. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.

_____. Nietzsche e a modernidade: ponto de virada. In: MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. C. (Orgs.). **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

BIBLIA. **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2004.

BLANCHOT, M. **A conversa infinita: a experiência limite.** Trad. João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2007.

CABRAL, A. M. **Nihilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã – Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão.** V. 1. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2014.

CASANOVA, M. A. Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo. **Cadernos Nietzsche**, n. 10, p. 27-47, 2001. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/itemlist/category/12-n-10-2001>> Acesso em: 20 jun. 2012.

_____. A religião da terra: o lugar do sagrado no pensamento de Friedrich Nietzsche. In: FEITOSA, C.; BARRENECHEA, M. A. de; PINHEIRO, P. (Orgs.). **A fidelidade à terra: arte, natureza e política – Assim Falou Nietzsche IV.** Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

CHAVES, E. A “Vontade de Poder” não existe!. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 449-452, jul.-dez. 2008.

COLLI, G. Os fragmentos póstumos do outono/inverno de 1887-1888 (Grupos 9-12). In: NIETZSCHE, F. **Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VII**, 2012, p. 585.

COPLESTON, F. (S. J.). **Nietzsche: filósofo da cultura.** Livraria Tavares Martins: Porto, 1958.

DESCARTES, R. **Meditações.** São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988.

DIAS, R. **Nietzsche, vida como obra de arte.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DI MATTEO, V. Nietzsche, pensador da modernidade, **Cadernos Nietzsche**, n. 27, pp. 117-142, 2010.

DINIZ JUNIOR, R. L.; RIBEIRO, F. A. S. **Nilismo e Religião**: para um diagnóstico nietzscheano da contemporaneidade. *Ciências da Religião: História e Sociedade*, v. 5, n. 1, p. 50-74, 2007. Disponível em: <<http://www.mackenzie.br/editoramackenzie/revistas/cierel/>> Acesso em: 03 outubro 2010.

EAGLETON, T. **A morte de Deus na cultura**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

FINK, E. **A Filosofia de Nietzsche**. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

FREZZATTI JÚNIOR, W. A. **Nietzsche contra Darwin**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GARAUDY, R. **Dançar a vida**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

GIACOIA JUNIOR, O. **Labirintos da alma**: Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

GIBELLINI, R. **A Teologia do Século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. In: **Que é isto – A filosofia? Identidade e diferença**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

_____. **Caminhos de Floresta**. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

JASPERS, K. **Nietzsche**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.

_____. Nietzsche y el cristianismo. In: **Conferências y ensayos sobre la história de la filosofía**. Madrid: Gredos, 1972.

_____. **Nietzsche. Na Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity**. Tradução de Charles F. Wallraff e Frederick J. Schmitz. Chicago: Gateway, 1966.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad. De Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

LANDIM, R. A. A relação entre niilismo e cristianismo na filosofia tardia de Nietzsche. **Dissertação de Mestrado**. PPCIR/UFJF, 2013.

LEBRUN, G. Por que ler Nietzsche, hoje? In: **Passeios ao léu**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LEDURE, I. O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche. **CONCILIUM: Nietzsche e o cristianismo**. Petrópolis, v. 5 n° 165, p. 56-66, 2 sem. 1981.

LIMA, M. J. S. **As máscaras de Dioniso: filosofia e tragédia em Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2006.

MACHADO, R. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. 3º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MARTON, S. **Nietzsche, filósofo da suspeita**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2010.

_____. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. 3. ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

_____. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: editora brasiliense, 1990.

_____. **Nietzsche: uma filosofia a marteladas**. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. A terceira margem da interpretação. In: MULLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder**. Trad.: Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. Novas líras para novas canções: reflexões sobre a linguagem em Nietzsche. **Ide**. São Paulo, 30 (44), junho de 2007.

MASSUH, V. **Nietzsche y el fin de la religion**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985.

MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

_____. **A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche**. 2ª. ed. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Trad.: Paulo César de Souza São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Fragmentos póstumos 1884-1885: volume V**. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. **Fragmentos póstumos 1885-1887: volume VI**. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Fragmentos póstumos 1887-1889: volume VII**. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **O Anticristo: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **A gaia ciência**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mal:** prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Genealogia da moral:** uma polêmica. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo.** Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Ecce homo:** como alguém se torna o que é. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

_____. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral.** Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **A vontade de poder.** Trad.: Marcos Sinésio P. Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008b.

ONFRAY, Michel. **Tratado de ateologia:** física da metafísica. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

ONATE, A. M. **Entre *eu e si*, ou, A questão do humano na filosofia de Nietzsche.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

PASCHOAL, A. E. A dinâmica da vontade de poder como proposição moral nos escritos de Nietzsche. **Tese.** Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1999.

PENZO, G.; GIBELLINI, R. **Deus na filosofia do século XX.** São Paulo: Loyola, 1998.

_____. **Friedrich Nietzsche, il divino come polarità.** Bologna: Pàtron Editore, 1975.

PIRES, Frederico Pieper. Aula 1. **Mimeo.** Juiz de Fora, 2016a.

_____. A noção de metafísica segundo G. Vattimo. **Mimeo.** Juiz de Fora, 2016b.

PORTUGAL, A. C.; COSTA, A. L. F. O ateísmo francês contemporâneo: uma comparação crítica entre Michel Onfray e André Comte-Sponville. **Horizonte**, v. 8, n. 18, 2010, p. 128.

RICARD, Marie-Andrée. A morte de Deus e a nova destinação do homem segundo Nietzsche. In: **Os filósofos e a questão de Deus.** São Paulo: Edições Loyola, 2009.

RICOUER, P. Religião, Ateísmo, Fé. In: **O conflito das interpretações:** ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago Editorial LTDA, 1978, p. 368-389.

SALAGUARDA, J. A concepção básica de Zarathustra. **Cadernos Nietzsche**, 1997, nº. 2, p. 17-39.

RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. A crítica ao cristianismo como religião ascética a luz da “Genealogia da moral” de Nietzsche. **Dissertação.** Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, 1998.

_____. Nietzsche e a religião de Zarathustra, o persa. **Interações – Cultura e Comunidade**, Uberlândia, 2010, v. 5, n. 8, pp. 99-110.

_____. O tipo sacerdotal asceta e a política do sentido: abordagem a partir de Para a genealogia da moral, de F. Nietzsche. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, pp. 259-281, 2013.

_____. DINIZ JÚNIOR, Roberto Lúcio. A vontade de verdade como vontade de crer: abordagem a partir de uma perspectiva nietzschiana. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, v. 51, n. 2, p. 275-287, jul./dez. 2011.

SILVA, Marcos de Oliveira. **Por uma autópsia do sagrado**: o anúncio da morte de Deus como princípio hermenêutico de entendimento de uma possível teoria da religião em Nietzsche. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012.

SLOTERDIJK, P. **O quinto “Evangelho” de Nietzsche**: é possível melhorar a Boa Nova? Trad.: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

SMITH, W. C. **O sentido e o fim da religião**. Trad.: Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

SOUSA, M. A. de. **Religião em Nietzsche**: “eu acreditaria somente num Deus que soubesse dançar”. São Paulo: Paulus, 2015.

_____. **Considerações para um novo sentido religioso em Nietzsche**: a transvaloração do sagrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Dissertação de Mestrado em Filosofia, 2000.

SOUZA, D. G. de. **O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

SOUZA, P. C. Posfácio. In: **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 339-347.

TILLICH, Paul. **Filosofia de la religión**. Trad.: Marcelo Pérez Rivas. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1973.

TORRES FILHO, R. R. Nietzsche: vida e obra. In: **Obras Incompletas**: Nietzsche. 2. ed. Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp. V-XXIV.

VALADIER, P. **Nietzsche y la crítica del cristianismo**. Madrid: Eiciones Cristiandad, 1982.

_____. O divino após a morte de Deus segundo Nietzsche. In: **Os filósofos e a questão de Deus**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

VATTIMO, G. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. **Introdução a Nietzsche**. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

_____. **Diálogo com Nietzsche**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ZILLES, U. Crítica à crítica de Feuerbach. In: **Filosofia da Religião**. São Paulo: Paulus, 1991, pp. 112-119.

YOUNG, J. **Friderich Nietzsche**: uma biografia filosófica. Rio de Janeiro: Forense, 2014.