

Marco Júnio Abade

O cristianismo como religião da *décadence* e contrária aos impulsos vitais em *O Anticristo*, de Nietzsche.

Orientador: Prof. Dr. Verlaine Freitas

Linha de pesquisa: História da Filosofia

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Belo Horizonte, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2010.

100 Abade, Marco Júnio  
A116c O cristianismo como religião da decadência e contrária aos impulsos vitais  
2010 em O Anticristo, de Nietzsche / Marco Júnio Abade. -2010.

99 f.

Orientador: Verlaine Freitas

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia - Teses. 3.  
Filosofia moderna – Séc. XIX. 4. Fisiologia – Teses. 5. Cristianismo – Teses.  
6. Valores – Teses. 7. Civilização moderna – Séc. XIX. I. Freitas, Verlaine. II.  
Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências  
Humanas. III. Título

## AGRADECIMENTOS

Agradeço:

ao CNPq, pela bolsa concedida para o financiamento deste trabalho;

ao Grupo Nietzsche da UFMG, em especial aos professores Rogério Lopes (UFMG) e Olímpio Pimenta (UFOP), pelas frutuosas discussões que colaboraram para o desenvolvimento de muitas idéias trabalhadas nesta dissertação;

ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia;

à secretária do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Andréia, pela atenção com que sempre tratou dos assuntos de meu interesse junto a este departamento;

e principalmente ao Prof. Verlaine Freitas, que me orientou sempre com presteza e boa vontade desde os primeiros momentos em que me interessei pelo tema aqui pesquisado, pelas aulas proficuas que me despertaram para um novo modo de enxergar a filosofia, em especial pela apresentação singular da teoria psicanalítica que, mesmo sem integrar este trabalho, mudou de modo definitivo os rumos de meus interesses filosóficos.

Dedico este trabalho à minha mãe, Anita.

## Resumo

Esta dissertação trata da concepção do cristianismo como manifestação de um fato fisiológico denominado *décadence*, tal como explicitado por Nietzsche em *O Anticristo*. A religião cristã é entendida como sintoma de um processo de desestruturação fisiológica, cujos ideais atuam como instrumento de conservação e promoção da corrupção vital. Além disso, considera-se a tarefa do filósofo de remontar o fenômeno religioso cristão às suas condições de origem (solo judaico) e distinguir entre cristianismo eclesial, cujo fundador é o apóstolo Paulo, e cristianismo autêntico, ensinado e vivido por Jesus de Nazaré, cuja tipologia fisiológica é analisada.

Caso paradigmático de degenerescência dos instintos vitais, o cristianismo é entendido como o substrato dos valores da civilização ocidental, em especial a moderna.

Palavras-Chave: Fisiologia, *Décadence*, Cristianismo, Valor, Civilização Moderna.

## Abstract

This dissertation is about the conception of Christianity as a manifestation of a physiological fact called *Décadence*, as explained by Nietzsche in *The Antichrist*. Christianity is understood as a symptom of a process of physiological destructuring, whose ideals operate as an instrument of conservation and further vital corruption. Moreover, it is considered the philosopher's task of reassembling the Christian religious phenomenon to their origin conditions (Jewish ground) and distinguishing it from Church Christianity — whose founder is the Apostle Paul — and Authentic Christianity — taught and lived by Jesus of Nazareth —, whose physiological typology is analyzed.

A paradigmatic case of degeneration of vital instinct, Christianity is understood as the substrate of values of western civilization, in special the modern one.

Key words: Physiology, *Décadence*, Christianity, Value, Modern Civilization.

***Abreviaturas das edições de Nietzsche:***

**NT** – *O Nascimento da tragédia*

**HH** – *Humano, demasiado humano*

**A** – *Aurora*

**GC** – *Gaia ciência*

**ZA** – *Assim falou Zaratustra*

**BM** – *Além do bem e do mal*

**GM** – *Genealogia da moral*

**AC** – *O Anticristo*

**EH** – *Ecce homo*

**CI** – *Crepúsculo dos ídolos*

## ÍNDICE

<b>Introdução</b> .....	9
<b>Capítulo I</b> .....	15
O registro fisiológico da religião cristã: o cristianismo como religião da <i>décadence</i> ..	15
1.1 – Físio-psicologia .....	15
1.2 – Vida e vontade de poder .....	19
1.3 – <i>Décadence</i> vital .....	22
1.4 – Moral senhoril <i>versus</i> moral escrava .....	26
a) <i>espontaneidade e reatividade</i> .....	26
b) <i>Naturalismo versus antinatureza na moral</i> .....	31
1.5 - A religião cristã: expressão máxima da <i>décadence</i> .....	34
<b>Capítulo II</b> .....	40
A genealogia do cristianismo em <i>O Anticristo</i> .....	40
2.1 – O cristianismo como herança do instinto judeu .....	40
2.2 – O cristianismo paulino <i>versus</i> a boa nova de Jesus: o Pascal judeu e o idiota dostoievskiano .....	44
2.3 – Budismo e cristianismo .....	58
a) <i>Proveniência do budismo e do cristianismo</i> .....	58
b) <i>O prazer cristão na crueldade contra o outro e o ódio ao próprio eu: elementos ausentes no budismo</i> .....	61
2.4 – A consciência culpada levada ao paroxismo: a necessidade da morte sacrificial de Jesus .....	64
<b>Capítulo III</b> .....	71
O ideário cristão: sintoma e instrumento de intensificação da degenerescência das forças vitais .....	71
3.1 – Ascetismo e cristianismo .....	71
3.2 – A compaixão cristã: “instrumento capital na intensificação da <i>décadence</i> ” .....	78
3.3 – Idéias modernas como expressões de <i>décadence</i> .....	82
3.4 – O perigo vital da filosofia moral de Kant: herança sacerdotal e <i>décadence</i> como filosofia .....	85
3.5 – Refutação do cristianismo em <i>O Anticristo</i> .....	88
<b>Conclusão</b> .....	93
<b>Bibliografia</b> .....	97

## Introdução

Encontrado em 1889 por Franz Overbeck, teólogo e amigo de Nietzsche, o manuscrito intitulado *O Anticristo* permaneceu inédito até 1895. Escrito em 1888, pouco antes do colapso mental que acometeu seu autor, Friedrich Nietzsche, a obra em questão só veio a público depois de sofrer manipulações e distorções por influência de sua irmã Elisabeth Foerster-Nietzsche, que obteve o direito de tutelar as produções intelectuais do filósofo.

A obra objeto deste estudo foi a primeira do que seria uma tetralogia intitulada *Transvaloração de todos os valores*, futuramente abandonada.<sup>1</sup> O livro que integraria o projeto do filósofo alemão constitui, na opinião de alguns comentadores, um dos livros mais incompreendidos de Nietzsche. Desde sua publicação, ele foi difamado e mal-entendido como uma espécie de deterioração do pensamento filosófico de seu autor. Na introdução de Sanchez Pascual à sua tradução feita para o castelhano, ele relata sobre o desconhecimento e equívocos que durante muito tempo cercaram *O Anticristo*. Além de apresentar a obra como o desenrolar necessário das reflexões filosóficas de Nietzsche, Pascual denuncia a apropriação da mesma como mero instrumento de ataque ao filósofo alemão e rivalidades entre religiões discordantes entre si. Veja-se:

Esta obra, arma de combate de católicos contra protestantes, de protestantes contra católicos, de crentes contra ateus, de ateus contra crentes, de todos contra Nietzsche; esta obra difamada, caluniada, injuriada, exaltada, aplaudida e, sobretudo, mal-entendida e desconhecida, é a conclusão mais coerente, a conclusão necessária de toda sua trajetória intelectual. Se o pensamento de Nietzsche não conduz a *O Anticristo*, não conduz à parte alguma. (*El Anticristo, Introducción*, 1983, p. 7-8).

---

<sup>1</sup> Como lembra Sanchez Pascual na página 15 da introdução à sua tradução, *O Anticristo*, após o abandono da elaboração das quatro obras que integrariam a *Transvaloração de todos os valores*, se transforma na totalidade do projeto.

A opção pelo tema trabalhado nesta dissertação e a circunscrição a *O Anticristo* deve-se a sua crucial relevância na filosofia dos últimos anos da atividade intelectual de Nietzsche. O filósofo, em quase todos os seus livros, se ocupa do exame do cristianismo. Em *O Anticristo*, tal empreendimento atinge seu ápice. Alguns intérpretes, como, por exemplo, Oswaldo Giacóia e Fernando Barros, consideram a referida obra como um “desdobramento natural” do pensamento de Nietzsche, uma vez que sua filosofia pode ser, em linhas gerais, caracterizada como um grande esforço teórico para realizar uma contundente crítica das formas superiores da cultura ocidental (Cf. GIACÓIA, 1997, p. 19; BARROS, 2002, p.20). Juntamente com C. Moura (2005: p.157, 159), é preciso acrescentar: a crítica da civilização ocidental aparece em Nietzsche como fundamentalmente crítica da moralidade cristã. Contudo, a idéia de que a filosofia nietzschiana culmina em *O Anticristo* não é partilhada por todos. Uma expressiva referência da recusa da obra em questão é a interpretação de Fink, comentador bastante referido pelos estudiosos do filósofo alemão. Segundo ele, *O Anticristo* não passa de expressão de ódio contra o cristianismo, e não contém nenhuma novidade em relação ao que já havia dito em textos anteriores. Nesta perspectiva, o *Ensaio de uma Crítica do Cristianismo* é simples retórica, i.e., não possui argumentos capazes de refutar efetivamente a religião criticada (FINK, 1983: p.146). Ora, é de suma importância considerar que a interpretação do cristianismo em *O Anticristo* envereda, graças às influências como as do russo Dostoiévski e a do francês Ernest Renan, por sendas não trilhadas em suas obras anteriores, como, por exemplo, sua tarefa de traçar o *tipo psicológico* do Redentor, diferenciando-o da figura do Cristo transmitida pela tradição. Além disso, desenvolve, dentre outros elementos presentes nesta obra singular, uma nova interpretação do processo de surgimento, desenvolvimento e consolidação do cristianismo, apresentado como consequência do instinto judeu,<sup>2</sup> distingue entre budismo e cristianismo, faz uma análise do

---

<sup>2</sup> A idéia de que o cristianismo é herança judaica já está presente em *Além do bem e do Mal* e *Genealogia da Moral*. Contudo, em *O Anticristo*, será trabalhada de forma mais detalhada.

conceito de Deus e trabalha de maneira mais detida que em obras anteriores aquilo em torno do qual gravita esta pesquisa: a concepção do cristianismo como religião contrária à vida e aos instintos que promovem a força, a plenitude, o vigor, ou seja, uma interpretação do cristianismo como religião da *décadence*, sintoma de uma constituição fisiológica cuja configuração dos impulsos não se encontra hierarquizada, mas de modo caótico ou tirânico.

É importante dizer que a crítica do cristianismo em *O Anticristo* não se vale essencialmente de elementos de ordem epistemológica. Não se trata de refutar tal religião solapando suas verdades, valendo-se, para tanto, de métodos científicos, mas de analisá-la aplicando o que Nietzsche denomina “físio-psicologia”.<sup>3</sup> Como lembra Barros: “Tratando-se de tal inimigo, diga-se a propósito, nada seria mais inócua do que uma peleja argumentativa” (BARROS, 2002, p. 50). O cristianismo não é considerado adversário probo para um debate de idéias, também não é objeto de crítica simplesmente por possuir idéias falsas, mas por ser insalubre, hostil, perigoso para a vida. Ao explicitar uma das distinções entre moral de senhores e moral de escravos, o filósofo evidencia em que sua rejeição da religião cristã se “funda”.

A moral dos senhores *afirma* tão instintivamente como a cristã *nega* (“Deus”, “além”, “abnegação”, puras negações). A primeira partilha a sua abundância com as coisas — transfigura, embeleza, *traz razão* ao mundo —, a segunda empobrece, empalidece, enfeia o valor das coisas, *nega* o mundo. “Mundo” é um xingamento cristão. São *ambas* necessárias, tais formas contrárias na ótica dos valores: são maneiras de ver, em que razões e refutações não influem. Não se refuta o cristianismo, não se refuta uma doença dos olhos (*CW*, Epílogo).

A ser assim, a crítica da religião cristã se baseia no fato de ela se enraizar no que o filósofo compreende por retrocesso fisiológico e, inclusive, conservar e promover tal retrocesso.

---

<sup>3</sup> Cf. GIACÓIA (1997, p.20), BARROS (2002, p.17 e 77).

A exposição do significado da fisiologia de Nietzsche será explorada no primeiro capítulo deste trabalho, uma vez que é considerada fundamental para compreender sua crítica do cristianismo. Depois de explicitada a importância e o sentido do termo “fisiológico”, a tarefa colocada, devido à mudança expressiva de perspectiva em relação a outros teóricos, é a compreensão de sua crítica das filosofias e psicologias que o antecederam. A principal novidade trazida pelo filósofo é a concepção da consciência como superfície, bem como a raiz fisiológica da mesma, conferindo ao corpo e aos instintos a centralidade. Além disso, o antigo estatuto do “Eu”, de acordo com as bases psicológicas fornecidas por Nietzsche, cede lugar a uma pluralidade subjetiva.

Outro ponto a ser considerado é a compreensão da crítica nietzschiana da ideia de instinto de autoconservação. O filósofo, graças à identificação que faz entre vida e vontade de poder, rejeita a ideia de uma luta constitutiva dos seres vivos pela sobrevivência e afirma que a luta entre os mesmos é sempre por mais poder, dado o caráter expansivo das forças vitais. Contudo, concebe outra forma de vida, denominada por ele de fraca e decadente. Nela há uma contradição vital que a faz negar a si mesma, tendendo à destruição da unidade orgânica. Com isso, há a divisão das constituições fisiológicas em dois tipos básicos: forte, possuidora de exuberância vital e fraca, embotada fisiologicamente. A partir dessa divisão, o filósofo separa as morais entre moral de senhores e moral de escravos e as classifica como expressão de valores naturais ou antinaturais.

A moral antinatural, por excelência, segundo Nietzsche, é a moral cristã. Sua crítica ganha a forma acabada nos últimos anos de sua atividade filosófica. Nesse período, como se destacou acima, a fisiologia é fundamental. Pois bem, é como manifestação de um fato fisiológico denominado *décadence* que o cristianismo, principal objeto deste trabalho, é compreendido. Mas a análise não se restringe ao fisiológico. Uma retroação às condições de origem do cristianismo será empreendida. Ele será remontado ao solo que lhe propiciou o

surgimento, i.e. o judaico. Torna-se necessário, para evidenciar a que tipo de cristianismo o filósofo se refere em suas críticas, recorrer à distinção entre cristianismo histórico (eclesial), cujo fundador é Paulo, e cristianismo autêntico (doutrina ensinada e vivida por Jesus de Nazaré). Entre essas duas formas há um abismo colossal na concepção explicitada em *O Anticristo*, uma vez que a doutrina de Jesus difere radicalmente do que será pregado por Paulo como sendo o evangelho do Nazareno, agregando traços estranhos ao tipo, assim como havia feito a primeira comunidade cristã. Uma das empreitadas do autor será a de tentar resgatar os traços retirados e remover os acrescentados pelos discípulos cristãos à figura do “pregador da boa nova”. O esforço será o de traçar o que é denominado pelo filósofo como “psicologia do Redentor”, apontado como o único cristão efetivo. Jesus aparece como um ser brando, pacífico, incapaz de fazer guerra ao que quer que seja. Apresenta semelhanças com o personagem “idiota” de Dostoievski, uma figura que mistura sublimidade, infantilismo e enfermidade. Semelhante a um Buda, o Nazareno não conhece afetos como ressentimento, vingança, ódio, etc. É incapaz, devido a sua constituição orgânica, de fazer oposição, sendo a inimizade um elemento ausente em seu tipo.

Paulo é o principal inversor de todo o sentido do evangelho, sua doutrina, forjada contra a “boa notícia” é meio de negação da vida. A interpretação da crucificação como sacrifício redentor e a doutrina da ressurreição chocam profundamente todo o sentido dos ensinamentos evangélicos, que concebe o “Reino de Deus” como um estado interno de bem-aventurança, e não como uma expectativa futura, além da vida terrena.

A religião cristã, feita a devida distinção, é vista como a culminância do ódio escravo contra tudo que expressa vitalidade. A simbologia da cruz é instrumento de negação do ideal de vida elevada e vitória dos instintos ruins dos judeus. Entendido como sintoma de degenerescência fisiológica, o cristianismo também atuará como força de conservação e promoção de declínio vital. A presença de seus instintos e valores será vista também na raiz

do ideário do projeto civilizatório que desembocou na modernidade, um dos objetos privilegiados da crítica nietzschiana. O universo cultural do mundo moderno será visto como sintoma e instrumento de *décadence*. Idéias e doutrinas como “direitos iguais”, “anarquismo”, “justiça”, “democracia”, etc. denominadas “idéias modernas” serão fortemente atacadas.

Por fim, destaca-se, neste trabalho, a crítica da filosofia (moral) de Kant, expressão de contradição dos instintos mais profundos de crescimento e expressão da *décadence* moderna, além da análise da “virtude” que é o solo dos valores cristãos, a compaixão, instrumento acentuador e multiplicador do esgotamento da energia vital.

Definido, em *O Anticristo*, como religião da fraqueza fisiológica, lamentável tragédia da humanidade, vitória dos instintos ruins sobre tudo que tem vigor, beleza e saúde, o cristianismo é refutado por Nietzsche.

## Capítulo I

### O registro fisiológico da religião cristã: o cristianismo como religião da *décadence*

#### 1.1 – Físio-psicologia

Nos últimos escritos de Nietzsche, o filósofo salienta a necessidade de recorrer à fisiologia para analisar o que, para ele, é sintoma de conflitos entre impulsos do corpo. Trata-se de analisar produções culturais (arte, religião, moral, filosofia, política, etc.) considerando configurações instintivas que promovem ou fazem declinar a vida. Para Nietzsche, a esfera cultural, em última instância, é consequência de uma formação orgânica bem ou mal estruturada, cuja expressão é de plenitude, florescimento das forças vitais, ou decrepitude, corrupção, deterioração, declínio de tais forças. Enfim, o universo cultural expressa estados fisiológicos (Cf. MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 23).<sup>4</sup>

Ao tratar da fisiologia em Nietzsche, tem-se de atentar para os sentidos contidos no termo “fisiológico”. Um primeiro sentido de tal termo diz respeito ao corpo, à unidade orgânica. Fisiológico, neste caso, como lembra Müller-Lauter, é o que “determina de modo somático os homens”. “Remete, com frequência, às funções orgânicas ou ao afetivo no sentido do imediato corpóreo” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 22). Contudo, deve-se considerar outra conotação do termo em questão. Nietzsche concebe os processos fisiológicos como luta de *quanta* de poder. Este último sentido abrange também o universo social, e, em alguns poucos aforismos da obra autorizada, sugere uma extensão ao inorgânico. Importa, sobretudo, salientar que tanto os processos culturais como os biológicos expressam relações de forças ou impulsos que lutam por mais poder. Como salienta Frezzatti, Nietzsche não separa de forma radical biologia e cultura. Sua fisiologia diz respeito “às relações

---

<sup>4</sup> Ver também: GIACÓIA (1997, p.20), BARROS (2002, p.17 e 77).

organismo/organismo, organismo/cultura e cultura/cultura” (FREZZATTI, 2005, p. 65). Trata-se, em todas essas dimensões, de luta entre *quanta* de poder por expansão, crescimento.

A fisiologia assume no pensamento tardio de Nietzsche uma importância crucial, e compreender seu sentido é fundamental para captar o significado das reflexões do filósofo sobre formações culturais do Ocidente, como, por exemplo, seu pensamento sobre a origem da moral, o socratismo, a música de Wagner, a filosofia alemã moderna, o cristianismo. As análises nietzschianas de tais fenômenos pretendem remontá-los às suas raízes, i.e., às estruturações de impulsos vitais propícias a seus surgimentos. Desse modo, Nietzsche empreende a tarefa de remontar manifestações artísticas e intelectuais às suas causas fisiológicas. O que há de mais profundo em tais fenômenos são forças, impulsos, instintos inconscientes. As criações humanas são vistas, nessa perspectiva, como resultantes, expressões, sintomas de uma dinâmica entre ímpetos cuja relação entre si não se dá no âmbito da consciência. Com isso, o filósofo realiza uma ruptura com concepções psicológicas e filosóficas que identificam o psíquico ao consciente (Cf. GIACÓIA, 2004, p. 22).

A consciência, segundo Nietzsche, no essencial é supérflua, uma vez que a vida poderia em sua inteireza dar-se sem a necessidade de refletir sobre si mesma. Isto inclui a vida pensante, querente e sensível (Cf. *GC*, § 354). Qual seria então a função da consciência? Ela surge a partir de uma necessidade de comunicação. Sendo o homem uma criatura bastante vulnerável se permanece solitário, a consciência surge então como um meio de ligar um ser humano a outro, de comunicar pensamentos e ações, etc., com o objetivo de proteção, fortalecimento através da ajuda de seus iguais. A ser assim, a consciência não faz parte da existência individual do homem, e sim do que nele há de comunidade, gregriedade, rebanho. Com isso, Nietzsche não tira o caráter individual, pessoal das ações humanas; não há, neste sentido, uma suplantação das motivações íntimas relacionadas às ações individuais. A questão é que tudo o que pode ser comunicado, trazido à consciência, é, por assim dizer, algo que foi

refratado, desviado, torcido, falsificado, traduzido em uma perspectiva comunitária, generalizada (Cf. *GC*, § 354).

Ao conceber a consciência como superfície, Nietzsche lança críticas aos psicólogos que o antecederam. O filósofo diz que “toda a psicologia até o momento, tem estado presa a preconceitos morais: não ousou descer às profundezas” (*BM*, § 23), quer dizer: buscou compreender o ser humano através do que nele é pele, máscara, ou seja, tomou como nuclear o que há de mais desnecessário e menos fundamental. A ser assim, pensar a “alma” humana exige que a psicologia busque “novos fundamentos”, que ela ouse “descer” ao que mais foi desprezado por ela, a saber: ao corpo, aos instintos.

As novas bases psicológicas fornecidas pelo filósofo assentam-se em uma pluralidade subjetiva, em uma multiplicidade da vontade, dos instintos, e confere ao “Eu” um estatuto de ficção, fábula, jogo de palavras, abrindo espaço para uma outra concepção da subjetividade. Em Nietzsche, “conceitos como: ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade de sujeito’ e ‘alma como estrutura social de impulsos e afetos’ querem ter de agora em diante, direitos de cidadania na ciência” (*BM*, § 12). A centralidade da consciência é deslocada para um primado dos instintos, sendo que a primeira deve ser incluída entre as atividades dos segundos, e não como oposta a eles. O pensamento consciente é visto, inclusive, como obedecendo a exigências fisiológicas (Cf. *BM*, § 3). A primazia dos instintos em relação às produções do “espírito” deixa-se evidenciar em um trecho de *Além do bem e do mal*, no qual a moral é definida como *semiótica dos afetos* (Cf. *BM*, § 187), bem como em uma passagem do prólogo de *A gaia ciência*, em que o filósofo confere um estatuto de sintomas do corpo às atividades como, por exemplo, a filosofia e a ciência. Estas são *expressões de necessidades fisiológicas* travestidas de “objetividade, pura espiritualidade, idéia” (Cf. *GC*, *Prólogo*, § 2).

Assim como moral, ciência e filosofia, toda produção do “espírito” humano é, para Nietzsche, resultado de interpretações do corpo. Vale dizer que este último não deve ser visto

simplesmente como um aglomerado físico-químico, mas como um complexo de impulsos, de vontades em relações constantes.<sup>5</sup> Toda unidade orgânica é composta, na realidade, por impulsos que se relacionam entre si. “Nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas”, dirá Nietzsche (*BM*, § 19). Não há um “eu” idêntico, substancial e unitário, mas um complexo de vontades, uma pluralidade de instintos interpretantes. O próprio pensar é concebido como uma mera relação entre impulsos (Cf. *BM*, § 36).

Em sua fisio-psicologia, Nietzsche pretende superar a dicotomia alma/corpo que preponderou até então. A mente e o corpo são pensados como intimamente imbricados, como complexo relacional, como unidade (*ZA, Dos desprezadores do corpo*). A própria racionalidade (“pequena razão”) é pensada como obedecendo a uma razão mais global, à razão do corpo (“grande razão”). Não se trata simplesmente de uma inversão, o que manteria a dualidade. Está em questão, sobretudo, pensar o “espírito”, a consciência, os instintos como fazendo parte de uma totalidade, qual seja: o corpo. “Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: ‘eu sou todo corpo’ e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo” (*ZA, Dos desprezadores do corpo*).

Ao atribuir centralidade ao corpo, Nietzsche ataca a tradição metafísica. Esta, aos olhos do filósofo, teve sempre desprezo pelo corpo e suas funções, a ponto de estabelecer uma dicotomia entre espírito e matéria, inteligível e sensível, alma e corpo, voltando seu desprezo contra o segundo grupo. Em Nietzsche, como se disse, o corpo é pensado como contendo racionalidade, como uma “grande razão”, “uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (*ZA, Dos desprezadores do corpo*). Como lembra

---

<sup>5</sup> O seguinte esclarecimento pode ser encontrado em Onate: “Os pensamentos e sentimentos deste diminuto eu (*Ich*) subordinam-se a uma esfera de atividade muito mais profunda que abrange todo o corpo humano, encarado não apenas como aglomerado físico-químico, objeto de análises científicas, mas, antes e primordialmente, enquanto coletividade inaudita de viventes parcelares que se ajustam numa complexa teia de comandos, obediências, rebeldias, crescendo ou diminuindo, mas subsistindo durante algum tempo como um todo proteiforme, enquanto pluralidade instintual dotada de um sentido convergente. Esta dimensão mais radical, que Nietzsche denomina *Selbst* ou corpo criador (*schaffende Leib*), é um território indemarcável, um inexaurível campo de batalha onde se dá a luta perene entre os diversos instintos (*Instinkte*) ou impulsos (*Triebe*) em busca do predomínio, da vitória incessante” (ONATE, 1996, p. 21).

Giacóia, corpo e alma para o filósofo se organizam como uma unidade, o psíquico e o corporal *não* são radicalmente distintos; “aliás, a *psique* não é senão uma extensão, um subsistema dentro do sistema mais global, que é o corpo” (GIACÓIA, 2004, p. 71-2).

Segundo Nietzsche, privilegiar o espírito em detrimento do corpo não passa de uma interpretação do próprio corpo, resultante de uma unidade orgânica enferma, desesperada de si; corpo que quer perecer e por isso despreza a vida, difama a si mesmo, projeta um “além”, um “mundo inteligível”, uma alma imaterial. Todas essas projeções expressam uma contradição fisiológica, são sintomas de regressão vital, de um declínio da vontade de vida, concebida como vontade de poder.

## 1.2 – Vida e vontade de poder

A vontade de poder designa em *Assim falou Zaratustra* algo que se faz presente no universo humano como vontade de conhecer a verdade, i.e., vontade de racionalização do existente e como vontade que atua em toda apreciação de valor. No mesmo texto, vontade de poder é identificada à vontade de viver. “Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder”, dirá Nietzsche (*ZA*, II, *Da superação de si*).<sup>6</sup> Tudo o que vive possui uma relação de dominação (mando e obediência) entre si. Esse modo de relacionar de todo vivente não é restrito ao trato com outro vivente; a própria individualidade é pensada como possuidora de uma dinâmica de relações de dominação interna. Em um ser vivo há uma multiplicidade de vontades de poder em constante luta entre si, multiplicidade que se estrutura como unidade. Contudo, neste caso, como lembra Müller-Lauter, “unidade é unidade apenas como organização” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75). Toda individualidade é pensada como complexa, como unidade de uma pluralidade de *quanta* de poder que podem se dispor de

---

<sup>6</sup> Não se tem interesse, neste trabalho, de discutir a polêmica que cerca o termo “vontade de poder”. Uma vez que a opção metodológica aqui empregada faz uso apenas da obra autorizada por Nietzsche. A ser assim, entende-se que o esforço deve ser, sobretudo, em função de explicitar tal termo em conformidade com o material que é objeto de análise.

forma orquestrada, hierárquica, ou caótica, anárquica; o que dará, como se verá adiante, a saúde, a força ou a doença, a fraqueza dessa mesma unidade orgânica.

Afirmar que a vida é vontade de poder significa situá-la em outro registro que não o da simples luta por permanecer na existência. A ser assim, é preciso salientar a distinção entre vontade de poder e instinto de autoconservação. A dinâmica do desenvolvimento da vida é de auto-superação, ou seja, de aumento de grau de potência. Esta concepção da vida não aparece apenas em *Assim falou Zaratustra*, mas em vários momentos de obras posteriores, mostrando-se fundamental para a compreensão da fisiologia nietzschiana.

Para Nietzsche, a preponderância do impulso de autoconservação é índice de um estado de indigência vital, de que o instinto fundamental da vida – expansão de poder – sofre limitação.<sup>7</sup> A autoconservação não constitui o instinto essencial da vida; é antes conseqüência de um tolhimento da mesma. Como vontade de poder, a vida pode até mesmo sacrificar a autoconservação. O predomínio na natureza é de transbordante abundância, de desperdício mesmo. A luta incessante de todo ser orgânico é por preponderância, crescimento, expansão (Cf. *GC*, § 349). “A vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração” (*BM*, § 259). A luta pela existência, segundo a crítica de Nietzsche, resulta de uma obstrução fisiológica, é somente exceção, sintoma de entrave da vontade de poder concebida como vontade de vida.

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força — a própria vida é vontade de poder —: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes *conseqüências* disso. — Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os

---

<sup>7</sup> No período intermediário de suas obras, Nietzsche possui uma posição diversa da que é apresentada neste trabalho, cujos textos cruciais são da fase final do pensamento do filósofo. No aforismo 1 do livro I de *A gaia ciência*, o impulso de conservação aparece como de fundamental importância, sem o qual a “a humanidade teria há muito se estiolado e enfraquecido”.

princípios teleológicos *superfluos!* — um dos quais é o impulso de autoconservação (Nós o devemos à inconseqüência de Spinoza) (*BM*, § 13).

É importante notar que, ao conceber a vontade de poder como restrita à vida e às relações de um vivente com outro, Nietzsche retira dela qualquer caráter de transcendência. Ela não deve ser entendida como um princípio metafísico, já que a vida e a relação entre viventes não se estende além do fenômeno, como lembra Scarlett Marton (1990, p. 37).

Apesar de Nietzsche, em *Assim falou Zaratustra*, situar vontade de poder no âmbito vital e suas relações, à vontade de conhecimento e às apreciações de valor, em seu escrito *Além do bem e do mal*, o filósofo sugere uma concepção mais abrangente da vontade de poder. A ser assim, tal vontade poderia dizer respeito também ao inorgânico, passaria a atuar na relação entre todo o existente.<sup>8</sup>

— Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda nossa vida instintiva como elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade — a vontade de poder, como é *minha tese* —; supondo que pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição — é um só problema —, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme seu “caráter inteligível” — seria justamente “vontade de poder”, e nada mais. — (*BM*, § 36).

É importante ressaltar que o termo “vontade poder” distendido ao cosmológico, parece conter apenas um caráter hipotético. As aparições do termo em questão na obra autorizada por Nietzsche estão, em sua maioria esmagadora, situadas em uma perspectiva fisiológica.

Para Nietzsche, os organismos individuais são estruturados conforme o modo de configuração de vontades que se digladiam a todo tempo por poder. Essa dinâmica das

---

<sup>8</sup> Vale dizer que a polêmica que cerca esta interpretação é semelhante a que diz respeito a outro tema nietzschiano bastante discutido, a saber: o eterno retorno. Ambos os termos, se se leva em consideração os fragmentos póstumos, podem ser interpretados como uma teoria cosmológica; contudo, aparecem na obra autorizada pelo filósofo alemão possuindo um caráter hipotético.

relações de dominação está presente também nas interações de unidades orgânicas entre si. Organismos individuais podem também se organizar formando complexos de unidades de *quanta* de poder que, por sua vez, mantêm entre si relações de domínio (Cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 96). É se valendo dessa idéia que Nietzsche irá pensar instituições, classes sociais, grupos políticos, etc. como “macrorganismos”, como “corpos” que são, eles mesmos, complexos de *quanta* de poder, e, enquanto tal, podem se estruturar hierárquica ou anarquicamente, de modo a promover a expansão ou o declínio de suas forças.

### 1.3 – *Décadence* vital

A fisiologia nietzschiana caracteriza as constituições orgânicas em dois tipos básicos: forte e fraca.<sup>9</sup> A primeira possui seu complexo de instintos bem estruturado, enquanto a segunda se constitui de instintos anárquicos ou tirânicos. Para Nietzsche, toda concreção vital robusta se baseia em uma configuração bem orquestrada, obedecendo a uma hierarquia dos instintos. Suas manifestações expressam sempre o caráter de expansão, crescimento, acúmulo de forças intrínseco à vida, uma vez que os impulsos que predominam são os que promovem a vida plena, exuberante. Em contrapartida, as constituições vitais fracas possuem uma configuração de instintos não-hierarquizada, são em si contradições fisiológicas. Suas manifestações são de simples conservação, declínio ou negação da vida. A unidade orgânica mal orquestrada vive em um processo de degenerescência fisiológica, denominado “*décadence*”<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Essa tipologia será mais bem trabalhada ao longo deste capítulo, em especial, no item que trata da moral dos senhores *versus* moral de escravos.

<sup>10</sup> O termo *décadence*, em Nietzsche, deve-se à influência da leitura de Paul Bourget. Sobre o assunto Müller-Lauter diz o seguinte: “Desde cedo, Nietzsche refletiu sobre a *questão da decadence*, mas só em 1888, em seu último ano de atividade, a *palavra* converteu-se num dos conceitos centrais do seu filosofar. Para tanto, concorreu a leitura que fez do primeiro volume dos *Essais de Psychologie Contemporaine* (1883) de Paul Bourget, onde encontrou o conceito empregado de maneira específica” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 12). Uma análise mais detida da influência de Bourget em Nietzsche pode ser encontrada em *O nihilismo* de Franco Volpi no capítulo que se intitula *Nihilismo e decadência em Nietzsche* (VOLPI, 1999, p.43-64)

O termo “*décadence*”, em Nietzsche, designa um processo de dissolução, degeneração de uma determinada organização vital, cujos impulsos, postos em relações de domínio, acabam por acarretar uma anarquia dos mesmos, *processando*, desse modo, o fim de uma determinada estrutura hierarquizada (Cf. GIACÓIA, 1997, p. 20-21). Trata-se de uma unidade ameaçada por forças que tendem à dissolução da mesma (unidade), podendo fazer com que os impulsos que aspiram à destruição da coesão de uma dada formação vital imperem sobre todos os demais, dominando *tiranicamente*. Neste caso, ao invés de uma estruturação harmônica, tem-se, como resultado, uma ordenação dos impulsos por uma só corrente instintiva (Cf. GIACÓIA, 2004, p. 43 e 71).

Pois bem, é no registro da *décadence* que Nietzsche irá situar as produções da civilização ocidental. Estas são entendidas pelo filósofo alemão como expressões fisiológicas, cuja origem (proveniência) remonta a um *retrocesso* vital, a um lento processo decadencial, de desestruturação instintiva, assentado em processos orgânicos, cuja dinâmica é antítese dos impulsos que promovem a vida e, portanto, processo de *décadence*.

Nos últimos escritos de Nietzsche, como salienta Volpi (1999, p. 50), o tema da *décadence* será central nas reflexões do filósofo. As críticas lançadas à cultura de seu tempo valem-se essencialmente da idéia contida no conceito em questão. Em *O caso Wagner*, Nietzsche afirma não ter se ocupado em nada tão profundamente como se ocupou do problema da *décadence* (Cf. *CW*, *Prólogo*). Esta questão é a chave para a compreensão do ideário de seu tempo. As formas políticas (socialismo, democracia, anarquismo), a filosofia moral, a arte, etc., moderna são entendidas como sintomas de contradição vital, são expressões de *décadence*.

Um caso emblemático da *décadence* moderna é a música de Wagner, desse “artista moderno par excellence” (*CW*, § 5). Segundo Nietzsche, a arte wagneriana é despojada de qualquer caráter afirmativo e expressa degenerescência fisiológica, além de aumentar o

esgotamento, a exaustão vital daqueles a quem ela atrai. Nietzsche critica em Wagner o excesso, a paixão que arrebatava, a tirania do *pathos* (Cf. *CW*, § 8).

Eis o ponto de vista que destaco: a arte de Wagner é doente. Os problemas que ele põe no palco – todos problemas de histéricos –, a natureza convulsiva dos seus afetos, sua sensibilidade exacerbada, seu gosto, que exigia temperos sempre mais picantes, sua instabilidade, que ele travestiu em princípios, e, não menos importante, a escolha de seus heróis e heroínas, considerados como tipos fisiológicos (– uma galeria de doentes): tudo isso representa um quadro clínico que não deixa dúvidas. Wagner *est une névrose* [Wagner é uma neurose]. Talvez nada exista de tão conhecido hoje, ao menos nada foi tão bem estudado, quanto o caráter protéico da degenerescência, que aqui se fez crisálida de arte e artista (*CW*, § 5).

Apesar de Nietzsche conceber a modernidade como fruto de uma *décadence* vital, ele está longe de restringir a aplicação do termo “*décadence*” às produções modernas. É o que se pode notar em sua crítica ao filósofo grego Sócrates, paradigma da constituição fisiológica dos grandes sábios.<sup>11</sup> Comparando o diagnóstico feito por Nietzsche da música de Wagner e da filosofia de Sócrates, Müller-Lauter afirma que a *décadence* em ambos, apesar de se mover em direção oposta, não deixa de caracterizar um processo de decomposição. O músico e o filósofo manifestam a forma de *décadence* cujos instintos se deixam tyrannizar por uma única parte da “alma” (Cf. MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 18-9).

A interpretação do socratismo como expressão da *décadence*, sintoma de declínio encontra-se em *Crepúsculo dos ídolos*. Segundo Nietzsche, a revelação da condição fisiológica do filósofo grego, seu cansaço vital, sua degeneração dos instintos pode ser lida em sua posição perante a vida expressa na frase atribuída a Sócrates por Nietzsche, “viver —

---

<sup>11</sup> Sobre este ponto vale considerar o que diz Frezzatti: “Sócrates serve como um modelo da condição fisiológica dos grandes sábios. Com isso queremos dizer que, mais do que uma análise do Sócrates histórico, Nietzsche investiga os sintomas de um tipo, aquele cuja degeneração impulsional provoca a exacerbação da racionalidade. “Sócrates”, aqui, designa uma população de configurações de impulsos cujos sintomas de decadência são semelhantes - produzem a filosofia metafísica dualista” (FREZZATTI, 2008, 311-2).

significa há muito estar doente”. O diagnóstico da degenerescência fisiológica de Sócrates é feito através de sinais tais como: seu pertencimento a classe plebéia, suas alucinações auditivas (o demônio inspirador), feiúra (esta é índice de monstruosidade interna)<sup>12</sup>, anarquia dos instintos e superfetação, hipertrofia do lógico.

Assim como a música de Wagner, a filosofia socrática, além de sintoma de *décadence*, é também instrumento de intensificação da mesma. O filósofo “pseudogrego”, “antigrego”, no dizer de Nietzsche, é um significativo instrumento no processo de dissolução, já existente em sua época, na Grécia (Cf. *CI*, II, § 2).

A sutileza de Sócrates, segundo Nietzsche, foi perceber o que nele próprio havia de idiossincrático, sua degenerescência, seu estado fisiológico, como já se proliferando por Atenas. “Em toda parte os instintos estavam em anarquia: em toda parte se estava a poucos passos do excesso: o monstro *in animo* era o perigo geral ‘os instintos querem fazer o papel de tirano, deve-se inventar um *contratirano* que seja mais forte...’” (*CI*, II, § 9). Graças à compreensão do perigo do excesso é que surge a medicina socrática, sua inventividade para a autopreservação. Seu remédio para a anárquica e constante luta dos instintos consiste em tiranizar os mesmos, avassalando-os de forma radical. A razão é o meio para tal tirania. Ela é vista como a única via para conter a desagregação instintiva, a única resposta, a única solução encontrada. A racionalidade como meio de dominação dos instintos revela que a estrutura da organização fisiológica em Sócrates é decadente. “*Ter* de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto” (*CI*, II, § 11).

---

<sup>12</sup> Sobre a feiúra, ver *Crepúsculo dos ídolos*: “Fisiologicamente, tudo o que é feio debilita e aflige o ser humano. Recordá-lhe declínio, perigo, impotência; faz com que realmente perca em energia. Pode-se medir com um dinamômetro o efeito do que é feio. Sempre que alguém está abatido, pode sentir a proximidade de algo ‘feio’. Seu sentimento de poder, sua vontade de poder, sua coragem, seu orgulho — tudo isso cai com o feio, aumenta com o belo... Num caso e no outro *tiramos uma conclusão*: as premissas para ela são acumuladas de forma abundante no instinto. O feio é entendido como sinal e sintoma de degenerescência” (*Incursões de um extemporâneo*, § 20).

A necessidade de assenhoreamento tirânico dos instintos pela razão está ligada, segundo Nietzsche, ao esgotamento da energia vital gerado pela *décadence*. No caso de Sócrates, ele foi apenas um paradigma de degenerescência, “seu caso era, no fundo apenas, o caso extremo, o que mais saltava aos olhos, daquilo que então começava a se tornar miséria geral: que ninguém mais era senhor de si, que os instintos se voltavam uns *contra* os outros” (*CI*, II, § 9).

A racionalidade é, então, em Sócrates uma solução, um artifício de preservação da vida. Contudo, o remédio socrático não passa de aparência, ilusão, uma vez que não se pode sair da *décadence*. Neste caso, o que é escolhido como remédio, como meio é apenas uma outra expressão de *décadence*. Como salienta Nietzsche, o sintoma é apenas mudado, a *décadence* permanece (*CI*, II, § 11).

#### 1.4 – Moral senhoril *versus* moral escrava

##### a) *espontaneidade e reatividade*

A tipologia das constituições fisiológicas permite também pensar a moral, uma vez que a mesma resulta de uma avaliação dos impulsos vitais, como dois tipos básicos, em conformidade com a fisiologia nietzschiana. Em *Além do bem e do mal*, o filósofo entende que analisando os diversos tipos de moral existentes podem-se agregar traços comuns que revelam duas formas fundamentais, a saber: moral de senhor e moral de escravo. Contudo, o próprio Nietzsche faz questão de ressaltar, pode haver em algumas culturas algo como uma mediação entre esses dois tipos de moral, confusão e até mesmo coexistência de elementos de ambas em uma mesma sociedade e, inclusive, em um único indivíduo. Não se trata de conceber “formas puras” de moral, mas, de pensar elementos constitutivos de uma valoração (que se assenta na robustez ou debilidade vital) que podem aparecer misturados em uma

unidade fisiológica, mas, cuja preponderância de expressões de impulsos, que propiciam ou negam a vida, permitem, por assim dizer, qualificá-la. Desse modo, denominar uma sociedade como senhoril ou escrava, não implica em destituí-la de elementos que se contradizem no interior da mesma (*BM*, § 260).<sup>13</sup>

Para Nietzsche, o homem senhoril, elevado, só é possível em uma sociedade que se organiza hierarquicamente, seus juízos de valor estão intimamente relacionados a um sentimento de distância entre comandantes e comandados, senhores e súditos. Tal sentimento resulta de um excesso de vida, de uma preponderância da vontade de expansão da força vital. Por sua vez, o modo de valorar do homem servil é índice de que o fundamento da vida encontra-se abalado, comprometido. Nele há degenerescência, o que revela a ameaça de desintegração trazida pela tendência anárquica dos instintos, pelo declínio da vontade de poder. Ao invés do *pathos de distância*, de um sentimento de superioridade presente na moral do senhor, neste caso, há quebra de hierarquia, sentimento de igualdade, de nivelamento. Ao contrário do senhor, cuja vontade de poder, ânsia de domínio estão intactas, o escravo nega o caráter de exploração, violência, subjugação presente na vida. Tal negação constitui um sintoma de corrupção vital.

Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a um corpo). Mas tão logo se quisesse levar adiante esse princípio, tomando-o possivelmente como princípio básico da sociedade, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de negação da vida, princípio de dissolução e decadência. (*BM*, § 259).

Em *genealogia da moral*, Nietzsche lança um olhar mais detido sobre as estimativas de valor; pretende remontar a moral do senhor e a moral do escravo às suas origens. Discordando dos historiadores ingleses, que atribuíam a origem do valor “bom” àqueles que

---

<sup>13</sup> Cf. ONATE, 2000, p. 66.

receberam o bem, Nietzsche pensa o juízo “bom” como originário dos nobres, poderosos, como originado a partir de um *pathos de distância*. É o homem nobre que cunha o valor “bom”, e não os que, como querem os ingleses, receberam e louvaram ações boas e úteis e posteriormente esqueceram a origem desse louvor. Assim, pelo costume de terem sido tidas como boas, tais ações foram pensadas como sendo algo bom (segundo os ingleses).

A análise de Nietzsche se valerá da divisão entre as formas de superioridade na valoração em moral cavalheiresca e moral sacerdotal. Estas são as duas formas fundamentais da moral aristocrática. Os senhores, na moral cavalheiresca, pensam a si mesmos como “bons” e determinam como “ruim” o que é sentido como abaixo de si, como mesquinho. A palavra “bom”, neste caso, não tem nenhuma relação com ações “não egoístas”. Fazer oposição entre “egoísta” e “não egoísta”, segundo Nietzsche, já é expressão de que a valoração aristocrática está em declínio.

Um elemento crucial da genealogia nietzschiana é a etimologia. Segundo o filósofo, nas designações para “bom” nas variadas línguas, “nobre”, “aristocrático” no sentido social, é o conceito fundamental do qual se desenvolve “bom” no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, “espiritualmente bem-nascido”. Este desenvolvimento ocorre *pari passu* com o que transforma “plebeu”, “comum”, “baixo” em “ruim” (Cf. *GM*, I, § 4). Veja-se em seguida como Nietzsche concebe o desenvolvimento do modo através do qual o nobre pensa a si mesmo:

Nas palavras e raízes que designam o “bom”, transparece ainda com freqüência a nuance cardeal pela qual os nobres se sentiam homens de categoria superior. É verdade que, talvez na maioria dos casos, eles designam a si mesmos conforme simplesmente a sua superioridade no poder (como “os poderosos”, “os senhores”, “os comandantes”), ou segundo o signo mais visível desta superioridade, por exemplo, “os ricos”, “os possuidores” (este é o sentido de *arya*, e de termos correspondentes em iraniano e eslavo). Mas também segundo um *traço típico do caráter*: e é este caso que nos interessa. Eles se denominam, por exemplo, “os verazes” (*GM*, I, § 5).

Por outro lado, os valores da casta sacerdotal, também índice de posição no poder, refletem a função como sacerdote. Aqui, pela primeira vez, se encontra a distinção entre “puro” e “impuro” como distinção de estamentos. Contudo, a valoração da aristocracia sacerdotal apresenta uma peculiaridade perigosa para os valores nobres: sua incapacidade para agir. Esse elemento será fundamental para pensar o porquê de a valoração sacerdotal, apesar de derivar de uma casta elevada, se desenvolver posteriormente como oposição aos valores da aristocracia cavalheiresca. Esta oposição de valores ocorre quando há o confronto entre a casta cavalheiresca e a sacerdotal sem um acordo quanto às estimativas de valor (C.f. *GM*, I, §§ 7, 8). Nietzsche apresenta a seguinte distinção entre os fundamentos da moral sacerdotal e os da moral cavalheiresca: no caso dos juízos de valor desta última, seus pressupostos são a robustez física e a saúde transbordante, enquanto os pressupostos da valoração nobre-sacerdotal são a impotência, a sua incapacidade de ação. Isto levará os sacerdotes a sentirem as práticas de guerra como algo nocivo. A disputa ciumenta entre as duas categorias de moral nobre fará com que os sacerdotes respondam a ela com o único elemento que a impotência permite, a saber: o ódio. É por isso que Nietzsche os classificará como “os grandes odiadores na história universal”. Sua incapacidade para a luta, seu ódio em relação à casta cavalheiresca torna-se “criador de idéias e recriador de valores” (*GM*, I, § 8). “Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa” (*GM*, I, § 7). A riqueza de espírito dos sacerdotes os distinguem dos nobres da casta cavalheiresca. O filósofo afirma: “a história da humanidade seria uma tolice, sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram” (*GM*, I, § 7). A engenhosidade de espírito torna vitoriosa a sede de vingança sacerdotal, ao desferrar de seus vigorosos inimigos com a radical tresvaloração de seus valores. Esse feito é denominado como “um ato da mais espiritual vingança”. O caso emblemático mencionado por Nietzsche é o dos judeus, povo sacerdotal por excelência. Eles são responsáveis pela inversão dos valores aristocráticos, por dar início à insurreição escrava

na moral, por inverter a valoração nobre a partir do ressentimento nascido de sua fraqueza (*GM*, I, § 7).

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação (*GM*, I, § 10).

O ressentimento, a vingança dos escravos em relação aos nobres é, em sua base, negação dos impulsos viris, da força afirmadora da vida. A inversão dos valores nobres expressa, para falar fisiologicamente, uma contradição vital. Ela é uma forma de negação daquilo que resulta da vontade de poder, da plenitude das forças. Considerando o caráter de negação da vida da moral reativa, Nietzsche irá concebê-la como antinatural.

Há uma diferença elementar entre a moral nobre e a do ressentimento. A segunda se origina a partir da reação, necessita sempre de um estímulo externo, da mediação de um mundo oposto, surge como negatividade, enquanto a valoração do nobre é espontânea, ativa, surge de dentro de si mesmo, de um excesso de vida (Cf. *GM*, § 10).

A força ativa e espontânea do forte instaura valores que manifestam e intensificam a vontade de vida. Sua noção básica de “bom” é originária e surge de dentro de si e, apenas secundariamente surge a noção de “ruim” como abaixo de si. Na moral escrava, a noção de “mau” é originária. Este “mau” da moral escrava é o “bom” da valoração aristocrática. Neste caso, com o sentido invertido. A imagem de si como “homem bom”, no sentido de bondoso, é elaborada a partir da concepção do “inimigo mau”, do “mau”. Essa ótica do escravo reflete sua debilidade vital, sua fraqueza, que tem na difamação, no “olho ruim” sua reação contra a força do homem elevado (Cf. *GM*, § 11).

É de suma importância ressaltar que as ações e os valores do forte e do fraco são independentes do seu querer, não há liberdade para ser o que se é. Dizer que o homem forte

teria liberdade para escolher outros valores que não os aristocráticos é atribuir-lhe algo que ele não possui. Para Nietzsche, a crença em um “sujeito” da ação livre para se determinar é uma estratégia de auto-engano, de autoconservação do fraco, que interpreta sua fraqueza como liberdade e atribui mérito às suas ações, transformando-as em virtude. Sua valoração não passa de expressão de sua impotência, que, de modo falso, concebe os seres humanos como responsáveis por seu modo de agir. Essa ilusão de liberdade lhe permite afirmar seus valores e acusar o forte de maldade. A percepção de si do fraco é construída a partir da negatividade, determinada a partir da contraposição ao senhor. Sua noção de “bom”, por exemplo, determina-se negativamente em relação a tudo aquilo que o forte *não é*, ou seja, compassivo, casto, parcimonioso, altruísta, etc. O olhar pervertido do escravo permite que ele se regozije com sua fraqueza, conservando-se nela. Desse modo, ele sente satisfação ao ver-se como autor, sujeito de sua “bondade”, e por não ser tão “mau”, tão cruel quanto aquele que o domina. Contudo, para Nietzsche, ações e valores são determinados fisiologicamente. Nem ao possuidor de robustez vital nem ao embotado fisiologicamente pode-se atribuir responsabilidade de ser o que se é. Não há “por trás” da fraqueza ou da força nenhum “substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força”. Nietzsche assevera:

– Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar (*GM*, I, §13).

#### ***b) Naturalismo versus antinatureza na moral***

Pode-se encontrar na obra de Nietzsche termos como “moral sadia”, “moral natural”, “moral antinatural”. Em *Crepúsculo dos ídolos* e *O Anticristo*, por exemplo, o filósofo alemão pensa a moral cristã como expressão de uma antinatureza, de uma contradição com a vida e

seu impulso de expansão, auto-superação, vontade de poder, ou seja, a moral em questão é situada no âmbito da *décadence*, e, enquanto tal, é sintoma de uma desagregação dos instintos. Como lembra Giacóia, no âmbito dos valores, a *décadence* se manifesta como negação do pleno, sadio, e oposição e inversão dos juízos de valor vitais (C.f. GIACÓIA, 1997, p. 22).

Nas duas obras mencionadas acima, o filósofo novamente contrapõe duas perspectivas de valor em relação à vida. Os valores cristãos, valores escravos, reaparecem como opostos a uma valoração nobre, senhoril. Nietzsche emprega o termo “moral *chandala*”<sup>14</sup> para caracterizar a perspectiva de valor dos regredidos fisiologicamente, *décadents*, e se vale da moral indiana para pensar uma moral da saúde, da vida, do excesso de força. Nesta última há uma rigorosa hierarquia de classes que “formula a lei da própria vida” (*AC*, § 57). Expressa na “lei de Manu”,<sup>15</sup> a moral indiana é reflexo de superioridade, de uma moral do cultivo do homem, manifestação de uma ordem vital.

A natureza, e não Manu, é que separa os predominantemente espirituais, os predominantemente fortes em músculos e temperamento, e os que não se destacam nem de uma maneira nem de outra, os medíocres – estes sendo o grande número, e os dois primeiros, os seletos (*AC*, § 27).

No capítulo *Moral como antinatureza* (§ 4) de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche fala que o naturalismo na moral reflete o mandamento vital, resulta de um instinto da vida,

---

<sup>14</sup> Em uma nota (31, p. 122) contida em sua tradução para o espanhol, Sánchez Pascual esclarece que o termo “chandala” passou a ser empregado por Nietzsche, graças a sua leitura do *Código de Manu* (traduzido para o francês). O emprego do termo em questão aparece pela primeira vez, na obra autorizada, em *Crepúsculo dos ídolos*.

<sup>15</sup> Ver nota 55 da tradução de *Crepúsculo dos ídolos* feita por Paulo César de Souza. Consta o seguinte: “‘Lei de Manu’: o mais importante dos tratados jurídico-morais hindus, atribuído ao próprio Manu, filho do deus Brahma e pai da raça humana. Nietzsche encontrou excertos dessa obra no livro *Les législateurs religieux: Manou – Moïse – Mahomed*, de Louis Jacolliet (Paris, 1876), que muito o impressionou, como se vê por uma carta de 1888 (...).

No Código de Manu são estabelecidas as quatro castas indianas (...): os sacerdotes (brâmanes), os guerreiros (xátrias), os comerciantes e agricultores (vaixás) e os sudras ou párias, ‘os intocáveis’ (‘chandalas’, termo que Nietzsche usará com mais frequência)”.

enquanto a moral antinatural contraria este último. Fruto da vontade de expansão da vida, a moral sadia tem como pressuposto uma estruturação hierárquica das castas e reflete uma boa ordenação dos impulsos vitais. Uma cultura elevada, necessariamente, organiza-se de forma piramidal, expressando instintos naturais. “A *ordem das castas*, a lei suprema, dominante, é apenas a sanção de uma *ordem natural*, de leis naturais de primeira categoria” (AC, § 57).<sup>16</sup> Em contrapartida, a moral antinatural recusa a hierarquia, reclama a igualdade, nivela os homens e condena o que está acima de si, lança um olhar de calúnia a tudo que é saudável e vitalmente robusto.

Pois bem, a análise dos juízos de valor, em Nietzsche, permite perceber como a fisiologia é fundamental para seu pensamento. Toda a esfera cultural será entendida pelo filósofo como sintomatologia de uma dinâmica fisiológica. A arte, a filosofia, a religião, por exemplo, serão situadas também no nível básico dos instintos, e pensados como resultados de uma vida ascendente ou declinante.

É importante ressaltar que, apesar de Nietzsche fazer a ressalva de que em toda cultura elevada há fraqueza, decadência, sendo até mesmo parte necessária para o progresso da mesma, ao analisar as expressões de declínio vital, Nietzsche não o fará com total neutralidade, mas a atacará de forma contundente, como salienta Volpi (1999, p. 52). Vale dizer que a refutação dos valores realizada por Nietzsche não é de ordem epistemológica, o que está em questão não é, de modo algum, a verdade ou a falsidade contida nos fenômenos morais, mas em que medida eles promovem ou contrariam a vida. O que está em jogo é:

Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de

---

<sup>16</sup> No original (disponível no site <http://gutenberg.spiegel.de/index.php>): *Die Ordnung der Kasten, das oberste, das dominierende Gesetz, ist nur die Sanktion einer Natur-Ordnung, Natur-Gesetzlichkeit ersten Ranges*. No mesmo aforismo Nietzsche diz: “A ordem das castas, a *hierarquia* apenas formula a lei da própria vida” (AC, § 57).

miséria, empobrecimento, degeneração da vida: ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (*GM, Prólogo*, § 3).

O mesmo princípio de análise será utilizado pelo filósofo ao tratar do fenômeno moral-religioso que, segundo ele, está na base dos valores da civilização ocidental, em especial a moderna, a saber: o cristianismo. Para Nietzsche, a religião cristã manifesta a *décadence*. Todo o seu ideário, bem como o modo de o cristão se situar perante a vida, a natureza e toda alteridade é expressão de um processo de decrepitude dos instintos, de desestruturação de uma unidade orgânica. Esta consideração é capital para a compreensão de sua crítica do cristianismo levada a termo em 1888, ano em que *O Anticristo* é escrito. Nesta obra, o cristianismo é entendido como religião de seres embotados fisiologicamente. Na ótica do filósofo, a religião cristã deve ser pensada como um sintoma originado de uma regressão fisiológica. Ela expressa um processo lento de decrepitude, decadência, prostração instintiva. Todos os juízos de valor cristãos são indícios dessa corrupção vital, resultam de uma unidade orgânica enferma.

### 1.5 - A religião cristã: expressão máxima da *décadence*

Em *O Anticristo*, Nietzsche situa o cristianismo no registro fisiológico da *décadence*. Este conceito será central para a compreensão das condições de existência do movimento moral-religioso que, para o filósofo alemão, integra de forma radical o projeto civilizatório ocidental consolidado na modernidade (Cf. GOEDERT, 1977, p. 215). Na obra mencionada, Nietzsche concebe os valores da civilização ocidental como enraizados no fato fisiológico da *décadence*. O filósofo diagnostica a corrupção do homem em ideais e valores, até então insuspeitos, nos quais, segundo ele, as pessoas reverenciaram como sendo portadores de “virtude”, de “divindade”. Corrupção, neste contexto, alerta o filósofo, tem o sentido daquilo que é denominado “*décadence*”. A idéia apresentada é que os valores em que a humanidade

concentra suas aspirações mais elevadas são valores de *décadence*, expressão de degenerescência vital. Neste caso, a corrupção é índice de uma perda de instinto, de uma desordem nos impulsos que faz até mesmo com que se prefira o que é nocivo para a vida, o que embota a vitalidade. Pois bem, Nietzsche afirma que para fazer a história dos “ideais da humanidade”, de seus “sentimentos superiores”, o ponto gravitacional deve ser a singularidade da degeneração fisiológica que está na base do ideário da civilização (Cf. *AC*, § 6). Em *O Anticristo*, novamente o filósofo contrasta a fisiologia do *decadent* com o caráter intrínseco da vida e seu ímpeto de crescimento, de acúmulo de forças.

A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*; onde falta a vontade de poder, há declínio. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade *falta* essa vontade – que valores de declínio, valores *nilistas* preponderam sob os nomes mais sagrados (*AC*, § 6).

O cristianismo é o representante mais expressivo da *décadence*. Ele é visto como um contumaz opositor dos instintos fundamentais do tipo de homem elevado (Cf. FINK, 1983, p. 136-7). Sintoma da vida declinante, a religião cristã sempre advogou a favor da vida empobrecida, decadente. “O cristianismo tomou partido de tudo o que é fraco, baixo, malogrado, transformou em ideal aquilo que *contraria* os instintos de conservação da vida forte” (*AC*, § 5). Enfim, nos valores cristãos, a *décadence* se corporifica e tudo que é elevado e pleno de forças é rechaçado.

Como lembra Eugen Fink, Nietzsche concebe o cristianismo, sobretudo, como um sistema de valores (FINK, 1983, p. 143), e enquanto tal, caracterizado como moral de escravos. As estimativas de valor cristãs são resultantes de um movimento cuja dinâmica é de reação e inversão das valorações de uma moral que, esta sim, cria seus valores a partir da plenitude de forças, de um instinto que faz afirmar a vida e o mundo. A moral cristã é, portanto, uma moral da fraqueza.

Como expressão dos instintos que contrariam a vida, surge o cristianismo. Trata-se de um fenômeno que resulta de uma hipersensibilidade diante do real que faz com que a realidade seja tida como fonte de sofrimento, que leva o cristão a ver a efetividade como objeto de negação. Desse mal-estar fisiológico resultam valores antitéticos à vida. Está em cena a revolta dos fracos contra a força. O sentimento que aqui subjaz é o rancor, o ressentimento contra o que é saudável e de boa constituição. Essa é, como se disse anteriormente, a forma de vingança da vida decadente contra a vitalmente exuberante. Vale enfatizar: a moral que emana dos instintos vitais é resultado do florescimento fisiológico, expressão de crescimento e de excesso de forças, enquanto a moral decadente, a moral cristã constitui seu extremo oposto. A vida, na moral originada pelo ressentimento, se conserva em um estado de morbidez, i.e., lenta agonia, uma vez que a doença, a pobreza, o desprezo pelo que intensifica e afirma a vida imperam no cristianismo. Em *O Anticristo*, terceiro aforismo, Nietzsche afirma que a religião cristã lutou ferrenhamente contra o homem superior e contra o instinto da vida forte. Opôs-se aos instintos fundamentais do tipo elevado de homem, destilando desses instintos o mau, o homem mau. Seus ideais são signos de *décadence* vital. Na religião cristã a vida não é o centro de gravidade, por isso, nela abundam conceitos como “Além”, “Deus”, “vida verdadeira”, “redenção”, “bem-aventurança”. Eles escondem por traz desses nomes pomposos uma tendência nociva à vida (*AC*, § 7). A “guerra de morte contra o tipo mais elevado de homem”, a subversão nos valores, a proscrição dos instintos fundamentais da vida exuberante, a negação da natureza e da realidade terrena, é índice da degenerescência fisiológica que está na base do cristianismo. A ser assim, ele se situa no registro da *décadence*.

A definição do cristianismo como religião da *décadence* concentra-se em *O Anticristo*; sobretudo, nos aforismos que vão do 15º ao 19º.<sup>17</sup> Nestas seções, Nietzsche interpreta a forma religiosa em questão como religião antitética à natureza, como religião atravessada pela negatividade. O ideário cristão aparece como falsificação, desvalorização do real. Nele é expresso um profundo mal-estar, descontentamento, com o efetivo. A raiz dessa indisposição diante da realidade se encontra no ódio contra o natural e contra toda alteridade. Pois bem, segundo Nietzsche, a necessidade de negar o real é peculiar àqueles que sentem a realidade como fonte de sofrimento, àqueles cujos sentimentos de desprazer imperam sobre os sentimentos de prazer. Esta preponderância do desprazer forneceria, no entender do filósofo, a chave para a compreensão da *décadence*. É preciso ser uma realidade infeliz, malograda, enferma para sofrer do real (*AC*, § 15). “A preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a *causa* dessa moral e dessa religião fictícias; tal preponderância transmite a *fórmula* para a *décadence*” (*AC*, § 15).

Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche já havia feito a asserção de que o *décadent* se situa negativamente perante a vida, julga que ela não possui valor (Cf. *CI*, II, § 2). Dessa negatividade, vale enfatizar, se origina todo o ideário cristão, suas estimativas de valor, sua maneira de representar, conceber, assimilar o real.

Em sua conceituação do cristianismo como religião da *décadence*, Nietzsche afirma a ausência de ponto de contato da mesma e de sua moral com a realidade.

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada senão *causas imaginárias* (“Deus”, “alma”, “Eu”, “espírito”, “livre-arbítrio” – ou também “cativo”); nada senão *efeitos imaginários* (“pecado”, “salvação”, “graça”, “castigo”, “perdão dos pecados”). Um comércio entre *seres imaginários* (“Deus”, “espíritos”, “almas”); uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica; total ausência do conceito de causas

---

<sup>17</sup> Esses parágrafos, como lembra Sánchez Pascual em uma nota de sua tradução de *O Anticristo* para o espanhol, receberam, no manuscrito de Nietzsche, o título de “Conceitos de uma religião da *décadence* (ver nota 36 de *El Anticristo*, 1983, p. 123).

naturais), uma psicologia imaginária (apenas mal-entendidos sobre si, interpretação de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis – dos estados do *nervus sympathicus*, por exemplo – com ajuda da linguagem de sinais da idiosincrasia moral-religiosa – “arrependimento”, “remorso”, “tentação do Demônio”, “presença de Deus”; uma *teleologia* imaginária (o “reino de Deus”, o “Juízo Final”, “a vida eterna”) (*AC*, § 15).

Para Nietzsche todas essas ficções acima mencionadas são expressões de *décadence*. Elas evidenciam um ódio ao natural, cujo sintoma, como se disse, é a indisposição diante do real. O próprio conceito de Deus no cristianismo é sinal de declínio fisiológico. Ele é concebido como “antítese e condenação da vida”. Tal maneira de representar o Divino significa uma santificação da vontade de nada, da vontade de fim. A motivação por trás da concepção “Deus transcendente” é apenas uma maneira de negar o “aquém”. Em tal divindade está expressa a contradição com a natureza, a deformação, a distorção da realidade. Nele, o embotamento vital, todos os valores da *décadence* são divinizados (Cf. *AC*, § 18).

O cristianismo, entendido como antítese da vida nobre, exuberante, contradição dos valores naturais e, portanto, religião da *décadence* deve ser considerada fisiologicamente. Contudo, há outro registro, até o momento silenciado neste trabalho, no qual se deve, segundo Nietzsche, situar o cristianismo a fim de compreender sua condição de existência. Para tanto, há a necessidade de remontar o fenômeno religioso cristão às suas condições de surgimento, modificação e consolidação. Ele deve ser compreendido como um prolongamento do judaísmo. É o solo judaico que, ao inverter os valores em conformidade com a vida e promover a falsificação do real e do natural, propicia o nascimento do cristianismo e de seu ideário.

Para Nietzsche, entender o fenômeno cristão exige que se faça uma distinção entre cristianismo histórico – objeto de sua crítica – e cristianismo autêntico. O primeiro deve ser compreendido como consequência do instinto judeu, como nascido do solo judaico, e não como movimento de oposição, reação ao instinto de tal povo (Cf. MOURA, 2005, p. 133-

137). Em *O Anticristo* (§ 25), Nietzsche afirma que os judeus são responsáveis por iniciar o movimento de falsificação da naturalidade e da realidade consolidado pelo cristianismo. Eles teriam promovido uma inversão dos valores naturais que expressam os instintos vitais (Cf. BARROS, 2002 p. 41-45). O filósofo afirma, ainda em *O Anticristo* (§ 24), que, se comparada ao “povo santo”, a Igreja cristã aparece como carente de originalidade, e remete o leitor a seu livro *Genealogia da moral*, texto de crucial importância para se entender sua crítica anticristã. Na obra recomendada pelo filósofo, como se viu anteriormente, encontra-se a exposição dos conceitos originados de uma moral *nobre*, afirmativa e, contrapostos a valores ditos senhores, conceitos advindos de uma moral ressentida do excesso de força vital do tipo elevado de homem, i.e., uma moral de escravos, do ressentimento; portadora de uma valoração negativa, reagente. Esta última moral é, justamente, a moral judaico-cristã. Tal moral não é simplesmente resultado de uma incapacidade de expressar as condições de vida e crescimento, os instintos vitais básicos, mas é essencialmente reação, negação dos instintos de expansão da vida, caracterizada pelo filósofo, como se viu no item que trata da vontade de poder, como contínuo exercício de apropriação, luta por constante aumento de poder, e não como simples impulso de conservação.

Em seu exame da gênese do cristianismo, em *O Anticristo*, Nietzsche, diferencia “a boa nova” pregada, ensinada e vivida por Jesus de Nazaré (cristianismo *genuíno*) e o cristianismo disseminado por Paulo (cristianismo histórico), o herdeiro do ressentimento judaico, segundo o filósofo (Cf. MOURA, 2005, p. 137-8). Importa traçar uma “psicologia do tipo do Salvador”, o único cristão de fato. Trata-se de reconstituir o *tipo* Jesus através de intuições (*Einfühlungen*), de uma interpretação da figura do “Redentor”, não obstante sua deturpação por parte de seus seguidores.

O próximo capítulo se ocupará, justamente, da análise que o filósofo alemão faz da proveniência da religião cristã. Cabe, antes de tudo, remontar o fenômeno religioso cristão ao solo que o originou, o fez crescer e consolidar.

## Capítulo II

### A genealogia do cristianismo em *O Anticristo*

#### 2.1 – O cristianismo como herança do instinto judeu

A compreensão da crítica do cristianismo empreendida por Nietzsche em *O Anticristo* não pode prescindir do exame genealógico. A necessidade de remontar o fenômeno religioso cristão às suas condições de surgimento, modificação e consolidação deve ser atestada por todo comentador que pretenda, com propriedade, tratar do modo como Nietzsche concebe a forma religiosa que preponderou no Ocidente. A crucial importância da genealogia na filosofia de Nietzsche, em *O Anticristo*, é sublinhada, por exemplo, por Barros (2002, p. 33) e Giacóia (1994, p. 2 e 1997, p. 30 e 32), em seus recentes trabalhos dedicados à compreensão da obra mencionada. Pois bem, este item da dissertação se ocupará principalmente da análise que o filósofo alemão faz da proveniência da religião cristã.

Em Nietzsche, como se assinalou no capítulo anterior, o cristianismo é pensado como possuindo suas raízes no solo judaico. Com os judeus inicia-se o processo de desnaturação dos valores, de negação do mundo e de toda alteridade. Sua “rebelião na moral” foi um meio encontrado de não perecer, de se manter apegado   existência. Para se autoconservar *a qualquer custo*, falsificaram toda a naturalidade e realidade, tanto exterior como interior. “Eles inverteram sucessivamente e de modo incurável a religião, o culto, a história, a psicologia, tornando-os a *contradição de seus valores naturais*” (AC, § 24).

Segundo o autor de *O Anticristo*, o povo judeu é dotado de uma persistente forçá vital. Em condições extremamente desfavoráveis à sua existência, são capazes de tomar voluntariamente, devido a sua profunda habilidade de autoconservação, o partido de todos os

instintos da *décadence*. Mas, é preciso considerar que, no caso dos judeus, não há o domínio dos mesmos pelas forças declinantes. Elas são o meio através do qual eles puderam se impor *contra* o mundo. Por isso, Nietzsche afirma que o povo judeu é o contrário de todos os *décadents*, pois souberam com uma maestria jamais vista encabeçar todo movimento de *décadence*, representaram os *décadents* a ponto de produzir ilusão, objetivando, neste caso, tornar a condenação das expressões de robustez vital mais poderosa que qualquer afirmação da vida. É a aspiração pelo poder que, no judaísmo, faz com que a *décadence* sirva como instrumento. O interesse vital, aqui, é tornar doente a humanidade e “inverter as noções de ‘bom’ e ‘ruim’, ‘verdadeiro’ e ‘falso’ num sentido perigoso para a vida e negador do mundo” (AC, § 24). Como lembra Giacóia, ao querer se conservar, os judeus lançam mão da negação de tudo o que é não-judeu, da oposição radical à diferença. Sua identidade nacional é preservada graças a um movimento de negatividade, de inversão dos valores de seus dominadores (GIACÓIA, 1997, p. 62).

Ao instrumentalizar e liderar os movimentos de *décadence*, fazendo-os meios de contrariar a natureza e oporem-se ao mundo, os judeus constituem também, vale enfatizar, uma antítese de todo *décadent*. Sua malícia os torna distintos e os faz usar, a favor da própria conservação, todos os mais subterrâneos instintos da *décadence*, tornando-os meios de dominação das naturezas plenas de vigor. Para Nietzsche, constituem um caso emblemático de insurreição da debilidade vital contra a pujança da vida, como se viu anteriormente. O filósofo afirma que a história de Israel é riquíssima enquanto história de desnaturação dos valores naturais. Em *O Anticristo*, o processo de degeneração dos valores de Israel é colocado em pauta, dada a importância do mesmo como condição de surgimento do movimento moral-religioso cristão, entendido como a “*derradeira consequência do judaísmo*” (AC, § 24).

Israel, sobretudo no tempo dos reis, se achava em uma relação natural com as coisas. Seu deus, Javé, expressava, sem suscitar culpa, a consciência de poder, de alegria, de justiça,

de esperança em si mesmo. A vitória e a salvação eram nele esperadas. Para o filósofo, a divindade que manifesta confiança na natureza recebe um culto festivo em que o povo celebra a auto-afirmação. Há gratidão pelas vicissitudes que conduziu tal povo ao poder, pelo ciclo das estações e êxito na agricultura e pecuária (AC, § 25).

Face às desagregações internas e ameaças externas, o estado de coisas acima mencionado chega ao fim. Contudo, elas permanecem como ideal. O desejo imperioso de um rei que fosse guerreiro e juiz permanece; porém, essa expectativa frustra-se. O antigo Deus já não portava o mesmo poder de antes e, ao invés de ser abolido juntamente com a unidade e o poder de Israel, ele permanece graças à modificação de seu conceito, resultando, desse modo na desnaturação de sua noção. Agitadores sacerdotais fazem do conceito de Deus um instrumento, interpretam a felicidade, a boa fortuna como recompensa e o infortúnio, a desventura como castigo por desobedecer a Deus, fornecendo, desse modo, uma interpretação mendaz do mundo, como se nele houvesse uma “ordem moral”. A ser assim, inclusive a noção de “causa” e “efeito” sofre desnaturação. Recompensa e punição retiram do mundo (mundo das ações, neste caso) a causalidade natural, colocando em seu lugar uma causalidade antinatural, da qual se segue todas as demais inaturalidades (AC, § 25).

Javé, sinônimo de autoconfiança, coragem, ajuda, dá lugar ao deus que exige, pune e recompensa. A moral se torna antítese da vida, não expressa mais as condições de crescimento e expansão, os instintos vitais básicos.

*Que é moral judaica? que é moral cristã? O acaso despojado de sua inocência; a felicidade manchada com o conceito de “pecado”; o sentir-se bem como perigo, como “tentação”; a indisposição fisiológica envenenada com o verme-consciência (AC, § 25).*

Não bastasse o fato de terem falseado o conceito de Deus e o de moral, os sacerdotes judeus ousaram mais, falsificaram a história de Israel ao traduzir em termos religiosos o passado de seu povo, fizeram dele um mecanismo de salvação, de culpa em relação a Deus e seu conseqüente castigo, de devoção para com Deus e sua conseqüente recompensa. Eles forjaram a mencionada “ordem moral do mundo”, para dizer que há, categoricamente, uma vontade de Deus em relação ao agir humano, que o valor de um povo e de um indivíduo é orientado, medido, avaliado em conformidade ao grau de obediência a Deus, que a “vontade de Deus” está diretamente ligada às vicissitudes pelas quais um povo e um indivíduo passam, mostrando-se dominante, ou seja, punindo ou recompensado conforme a medida de submissão à mesma.

O prosperar do sacerdote, definido por Nietzsche como espécie parasitária, dá-se às custas de todas as criações saudáveis da vida. Ele abusa do nome de Deus ao definir o valor das coisas e, ao chamar ao estado dessas coisas “Reino de Deus”. Eles avaliam povos, épocas e indivíduos conforme promovam ou entrem seu poder. Segundo Nietzsche, a grande época da história de Israel tornou-se uma época de declínio nas mãos dos sacerdotes. O exílio e o infortúnio foram falsificados em punição eterna pela jubilosa época, em que o sacerdote ainda não era portador do poder. Toda a psicologia dos grandes acontecimentos foram reduzidas à “obediência” ou desobediência a Deus. A “vontade de Deus”, condição de conservação do poder sacerdotal é formulada de modo a servir à manutenção do mesmo. O meio encontrado para tanto foi tornar a divina vontade conhecida através da “revelação”, da “Sagrada Escritura”. Outra artimanha sacerdotal foi fazer com que todos os momentos da vida exigissem sua presença. Do nascimento ao fim da vida, ele aparece para “santificar”, ou, no dizer de Nietzsche, falsificar, desnaturar (AC, § 26).

Com o sacerdote, tudo o que é conforme os instintos vitais, que tem seu valor *em si* é desvalorado, é tido como *contrário* ao valor. “O sacerdote desvaloriza, *dessacraliza* a

natureza: é a esse custo que ele existe” (AC, § 26). A desobediência a Deus, isto é, ao sacerdote, à “Lei”, recebe o nome de “pecado”, que traz consigo a idéia de culpa e necessidade de remissão. Pecar, penitenciar, ser perdoado são elementos imprescindíveis à existência do sacerdote, ele vive e garante a sujeição a seu poder através dos mesmos, pois, ele é o único capaz de salvação. “Princípio supremo: ‘Deus perdoa quem faz penitência’ — em linguagem franca: *quem se submete ao sacerdote.* —” (AC, § 26).

Esse movimento de falsificação propiciará o surgimento de uma forma religiosa ainda mais negadora, i.e., o cristianismo. A negatividade na religião cristã vai ainda mais longe que a judaica, uma vez que ela inclui até mesmo o povo judeu. Contudo, na religião cristã reina, com todo o vigor, o instinto de tal povo.

Enfim, não se compreende o cristianismo sem remontá-lo a sua gênese, sem percebê-lo como fruto da falsificação e negação judaica do mundo e da história. Ele é um rebento do judaísmo, segundo Nietzsche.

Num terreno assim *falso*, onde toda natureza, todo valor natural, toda *realidade* tinha contra si os mais profundos instintos da classe dominante, cresceu o *cristianismo*, uma forma de inimizade mortal à realidade, que até agora não foi superada (AC, § 27).

## 2.2 – O cristianismo paulino *versus* a boa nova de Jesus: o Pascal judeu e o idiota dostoievskiano

Em sua narrativa sobre o que entende como autêntica história da religião cristã, Nietzsche salienta que o termo “cristianismo” não passa de um mal-entendido. Segundo o filósofo, a morte na cruz significa a morte do evangelho. O que se denominou evangelho,<sup>18</sup> a

---

<sup>18</sup> Segundo o dicionário Houaiss, a etimologia desta palavra é a seguinte: do gr. *euaggélion*, ou 'boa notícia', gr. cristão 'evangelho', de *eu-* 'boa' + *áγγελos*, ou 'mensageiro; mensageiro de Deus, anjo'.

partir de então, constitui o oposto do que Cristo viveu, é uma “má nova”, um *disangelho*, que tem em Paulo seu principal propagador (*AC*, § 39).

Para o autor de *O Anticristo*, o que distingue o cristão (autêntico) não é, como se poderia acreditar, sua “fé” na salvação através de Cristo. A originalidade da cristianidade<sup>19</sup> reside em uma prática, em um modo de vida tal como Jesus viveu (*AC*, § 39). Os denominados cristãos não passam de uma incompreensão psicológica de si mesmos; mas, apesar desta afirmação, a possibilidade de uma vivência genuinamente cristã permanece, e pode, inclusive, ser uma necessidade para alguns, o que torna a vivência cristã autêntica, original, ainda viável. É importante enfatizar que ser cristão como Jesus significa agir a seu modo, sobretudo deixar de agir em muitos casos, e não simplesmente ter fé, crer em alguma verdade. A prática evangélica se manifesta como um modo de ser, sentir, viver no mundo. É um equívoco em questões psicológicas dirigir o olhar para a fé simplesmente, pois, dessa forma, negligencia-se o fundamental, permanece-se na superfície, não se desce às profundezas da “alma” cristã, aos instintos que são, por assim dizer, decisivos, definidores do modo de ser do cristão. Pois bem, apesar do erro de se conceber a “fé” como o elemento distintivo do cristão, no cristianismo (histórico) sempre imperou os instintos, mais propriamente os *ruins*.<sup>20</sup> A fé sempre serviu de véu, superfície, máscara sob a qual os impulsos mais subterrâneos do cristão agem. Trata-se de uma cegueira astuta para que os mesmos dominem. Segundo Nietzsche, toda ação guia-se por instintos, no entanto, os homens que durante a história se denominaram cristãos sempre falaram de fé. Esta é “a característica *sagacidade* cristã”, para o filósofo, que oculta o “elemento impulsor na raiz do cristianismo”, a saber, o ódio instintivo

---

<sup>19</sup> Em nota à sua tradução de *O Anticristo*, Paulo César de Souza fornece esclarecimento sobre a distinção entre os termos “cristianismo” e “cristianidade”. Veja-se: “cristianidade: versão de *Christlichkeit*, para designar a condição cristã; diferencia-se de “cristianismo”, que designa a fé e o movimento, e de “cristandade” que remete ao conjunto dos cristãos (...)” (nota 43, p.152).

<sup>20</sup> Neste caso, o termo “ruim” designa instintos contrários a uma boa constituição fisiológica, a tudo que promove e aumenta a sede de domínio e expansão inerentes à vida. A seção 2 de *O Anticristo* ajuda no esclarecimento da idéia contida no termo em questão. Nela, Nietzsche diz o seguinte:

“O que é bom [gut]? – Tudo que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem.

O que é ruim [schlecht]? — Tudo o vem da fraqueza.

O que é a felicidade? — O sentimento de que o poder *crece*, de que uma resistência é superada”.

ao real. O sintoma dessa oposição instintiva à realidade pode ser diagnosticado através do ideário cristão, uma vez que esse se estrutura de elementos, formas de negação da vida, da alteridade e do mundo, cujas raízes, vale lembrar, se encontram no judaísmo.

O cristianismo aparece, em *O Anticristo*, como produção do “povo santo”, como última fórmula, extremada até a autocontradição, do instinto judeu, uma vez que ele nega até o “povo eleito”, nega a última realidade que resta da negação judaica, i.e., o próprio judeu mesmo.

Um caso de primeira ordem: o pequeno movimento rebelde, batizado com o nome de Jesus de Nazaré, é *mais uma vez* o instinto judeu — em outras palavras, o instinto sacerdotal que já não suporta o sacerdote como realidade, a invenção de uma forma ainda mais *subtraída* de existência, de uma visão ainda mais *irreal* do mundo do que a organização de uma Igreja determinada. O cristianismo nega a Igreja (*AC*, § 27).

Ao problema do surgimento do cristianismo, o filósofo apresenta duas teses: a primeira, como se viu anteriormente é a tese de que o cristianismo deve ser compreendido como consequência do instinto judeu, como crescido a partir do solo judaico, e não como movimento de oposição, reação à ele. A segunda tese afirma ser possível reconhecer o tipo psicológico de Jesus, mas em sua degeneração. Esta consiste em mutilação e sobrecarga de traços alheios. Apenas assim ele pôde ser usado como tipo de um redentor da humanidade.

Não obstante a deturpação mencionada, Nietzsche pretende reconstruir a figura do Cristo através de um duplo movimento de restauração, a saber: resgatando os traços que foram mutilados e retirando os que foram acrescentados ao longo da tradição eclesiástica (C.f. GIACÓIA, 1994, p. 11-12).

Jesus aparece em *Humano, Demasiado Humano*, ainda que de passagem, como sendo o fundador do cristianismo (Cf. *HDH I*, § 144); contudo, em *Aurora*, há um aforismo intitulado *O primeiro cristão* (*A*, § 68), no qual o apóstolo Paulo será entendido como a

“pedra angular” do cristianismo. Sem ele, afirma o filósofo, o que se conhece como religião cristã se reduziria a uma pequenina seita judaica que teve o seu mestre preso à cruz.

Uma leitura atenta das cartas de Paulo, sem tomá-las por revelação do Espírito Santo, como querem os fiéis e o próprio apóstolo, manifesta o espírito de seu autor e torna patente a origem do cristianismo, segundo Nietzsche. A religião cristã, fruto do judaísmo, só se espalhou pelo mundo pagão graças ao apóstolo mencionado. Não se pode ignorar que na propagação da nova religião encontra-se a história de Paulo, um judeu que foi fixado na questão da Lei judaica e de seu cumprimento.<sup>21</sup>

Desde a juventude, a execução da Lei obedecia a um desejo imperioso do futuro apóstolo, sedento da distinção suprema concebida pelos judeus. Nesse povo, a imaginação de elevação moral atinge um nível jamais alcançado. Basta lembrar que é exclusividade judaica a criação de um Deus sagrado e único, juntamente com a idéia de que o pecado é uma ofensa a tal divindade (C.f. *A*, § 68).

Paulo foi o guardião da Lei judaica, um defensor obcecado da mesma, cujo fanatismo culminou, inclusive na aplicação de castigos extremos contra os infratores. O desejo de fazer imperar a Lei faz de seu constante protetor um ser duro e mau para os transgressores e, até mesmo, para os questionadores da Lei. Apesar de todo o rigor e empenho em proteger a tradição judaica, o próprio zelador da Lei se percebe como impotente diante da mesma; sua sensualidade, maldade transbordante de ódio despertou-lhe a consciência de sua própria

---

<sup>21</sup> O próprio Paulo se designa responsável pela divulgação do evangelho entre os pagãos e atribui à sua mensagem um caráter de revelação divina. Dentre outras passagens das epístolas do apóstolo, o capítulo 1 de *Gálatas*, nos versículos 10 -17, evidencia a tarefa paulina e mostra também muito do que será dito por Nietzsche sobre o extremo zelo de Paulo pela Lei da tradição judaica. Veja-se:

“Porventura, procuro eu, agora, o favor dos homens ou de Deus? Ou procuro agradar a homens? Se agradasse ainda a homens, não seria servo de Cristo. Faço-vos, porém, saber irmãos, que o evangelho por mim anunciado não é segundo o homem. Porque eu não o recebi, nem o aprendi de homem algum, mas mediante revelação de Jesus Cristo. Porque ouviste, qual foi o meu proceder outrora no judaísmo, como sobremaneira perseguia eu a Igreja de Deus e a devastava. E, na minha nação, quanto ao judaísmo, avantajava-me a muitos da minha idade, sendo extremamente zeloso das tradições de meus pais. Quando, porém, ao que me separou antes de eu nascer e me chamou pela graça, aprouve revelar seu Filho em mim, para que eu pregasse entre os gentios, sem detença, não consultei carne e sangue, nem subi a Jerusalém para os que já eram apóstolos antes de mim, mas parti para as regiões da Arábia e voltei, outra vez, para Damasco” (*A Bíblia Sagrada*, tradução de João Ferreira de Almeida).

incapacidade em observar aquilo que ele mesmo se empenhava obstinadamente em defender. Aliás, se tornou patente para o futuro apóstolo que sua obsessão pela Lei, sua ânsia de domínio era, com muita constância, impelida a infringi-la. Em Paulo, houve uma tortura sem medidas pela incapacidade de superar o constante não-cumprimento da Lei. Apesar de ser objeto de seu zelo e veneração, ela era, ao mesmo tempo, objeto de seu rancor e ódio, devido ao fato de submetê-lo de modo imperioso. Tornou-se necessário buscar meios de destruir essa fonte de tormentos, de se ver livre de fazê-la cumprir, a todo o momento, em sua pessoa. O que o futuro apóstolo percebeu foi que a Lei sempre se provará inobservável, que ela seduz à transgressão (C.f. *A*, § 68).

A visão de Jesus em uma estrada<sup>22</sup> traz consigo a solução para o problema paulino. A partir de então ele vislumbra em Cristo a maneira de livrar-se da Lei, fazendo do Nazareno o destruidor da Lei, um instrumento de vingança da escravidão da Lei. Cessa o desespero de Paulo, graças à abolição da moral trazida pela morte de Jesus na cruz. O que era visto como ignominioso e argumento contra a messianidade de Jesus, a crucificação, passa a ser necessário para que o “furibundo zelador da Lei” rompa com a mesma. A mensagem da destruição da Lei passa, desde então, a ser anunciada por Paulo. O morrer com o Cristo, idéia do apóstolo, significa morrer para a Lei, a morte para o mal é a morte para a Lei. Não é mais possível pecar contra Lei, ainda que haja alguma possibilidade de pecar, certamente não é mais contra ela. Esta última era, para Paulo, uma possibilidade do pecado, ela existia para que se pecasse (C.f. *Romanos*, 4:15-25, 5:8-13, 7:7-8). Foi para que se cumprisse (destruísse) a Lei que Deus permitiu a morte de Cristo na cruz. Desde a crucificação, deixar-se subjugar pelo mandamento da Lei significa tornar vã a morte de Jesus, ou ainda mais, tornar-se cúmplice do pecado, no entender de Paulo.

---

<sup>22</sup> A conversão de Paulo é narrada no capítulo 9 de *Atos*. Nele se encontra o relato da aparição de Jesus ao perseguidor de cristãos, Paulo de Tarso, que, segundo a narrativa, é escolhido, a partir de então, como anunciador de Jesus entre os gentios.

A abolição da Lei livra da culpa, uma vez que esta apenas pôde existir graças à inobservância do que dita a primeira. Enfim, a cruz representa para Paulo o fim de seu tormento em cumprir e fazer que se cumpra a Lei a todo custo, bem como a extinção da culpa que decorria diretamente da quebra do que dita o mandamento. Eis o advento do cristianismo, seu verdadeiro fundador é Paulo. “Este é o *primeiro cristão*, o inventor da cristandade! Até então havia apenas alguns sectários judeus. —” (A, § 68).

Para Nietzsche, “em Paulo se incorpora o tipo contrário ao ‘portador da boa nova’ (AC, § 42). O cristianismo disseminado pelo apóstolo vai de encontro ao que viveu e ensinou o Galileu. Em *O Anticristo*, o filósofo irá se propor a tarefa de extrair dos evangelhos a figura do Redentor, uma vez que ele acredita ser possível restaurar seu tipo psicológico, ainda que os evangelhos tenham mutilado e acrescentado traços alheios ao tipo. Não se trata de buscar a verdade da vida de Jesus através de provas documentais, pois, se colocar a tarefa de extrair a verdade histórica sobre Cristo não passa de uma enorme leviandade, ao ver de Nietzsche. Contudo, é preciso *finesse* para tal empreendimento; o que não teria tido o autor de *Vida de Jesus*, Ernest Renan, ao se valer de dois conceitos inadequados para explicar o tipo Jesus, a saber: “gênio” e “herói”. Tais conceitos seriam, por excelência, não-evangélicos. Não há em Jesus um espírito beligerante, ele possui incapacidade de resistir, não é capaz de inimizade, é brando, vive em uma beatitude pacífica; sua paz de espírito tornou-se, inclusive, instinto. Uma chave interpretativa do tipo do Redentor se encontra em seu preceito “não resista ao mal” (C.f. Mateus, 5:39), ele revela uma completa falta de resistência, de oposição. Tudo isso, contraria o conceito “herói”, empregado por Renan. Sobre a concepção do tipo do Redentor, em *O Anticristo*, como distinto do que se pode entender como herói, Ernani Chaves esclarece:

Tal tipo, por sua vez, não poderia se compatibilizar com a noção de herói, isto é, alguém que, como Renan afirma, decide lutar para que o seu ideal se torne realidade, alguém que combate,

alguém que não aceita, que nega as coisas tais como são e resolve mudá-las. Nada disso, na interpretação de Nietzsche, pode adequar-se ao caráter próprio de Jesus e à realidade evangélica vivenciada pelo seu tipo (CHAVES, 2008, p. 333).

Quanto ao conceito “gênio”, não é apenas inaplicável a Jesus, é também de um anacronismo colossal, pois, segundo Nietzsche, este é um conceito que só faz sentido na modernidade, destoando por completo do mundo em que viveu Jesus. O termo que mais bem traduziria o tipo psicológico do Redentor seria, pelo contrário, “idiota”.

O termo “idiota” é aplicado ao Galileu, por Nietzsche, sem portar conotação pejorativa. Ele não designa um ser estúpido, tolo, mas sim, um ser cândido, “mistura de sublime, enfermo e infantil” (AC, § 31), a exemplo do personagem príncipe Míchkin, do romance *O idiota* de Dostoiévski. Míchkin é um indivíduo sincero e crédulo como uma criança, sem interesse pelas riquezas, incapaz de guardar rancor, antipatia, vingança. É bondoso até mesmo para quem o engana, o humilha. Ele destoa de toda a sociedade que o cerca, é estranho aos hábitos dessa última, de seu modo de agir e pensar, mostrando-se de um alheamento incomum diante dos interesses que comandam as pessoas com as quais ele vive. Sua inocência e simplicidade mostram-se, inclusive, de uma excentricidade sem igual. Ele é sem maldade, incapaz de inimizade a quem quer que seja. Outro traço relevante do príncipe dostoiévskiano é sua sensibilidade diante da realidade. Intensas excitações acabam por turvar-lhe por completo o espírito, desencadeando inclusive crises epiléticas e estados de intenso desarranjo das idéias.

Para Nietzsche compreender o tipo psicológico de Jesus requer que se considere sua fisiologia. Em que bases fisiológicas se assentaria o “idiotismo” infantil de Jesus? De onde se origina sua incapacidade de reagir à realidade, seu preceito, feito moral, de não resistência ao mal? De onde se origina a beatitude pacífica, a incompreensão do mundo que o cerca? Todos

esses traços revelam um ser contrário ao que se poderia denominar gênio e herói, como o fez Renan.

Falando com o rigor do fisiólogo, caberia uma outra palavra aqui — a palavra “idiota”. Conhecemos um estado de doentia excitabilidade do *tato*, no qual se recua, tremendo, ante qualquer apreensão de um objeto sólido. Traduza-se um tal *habitus* psicológico em sua lógica derradeira — como ódio instintivo a *toda* a realidade, como refúgio no “inapreensível”, no “incompreensível”, como aversão a toda fórmula, todo conceito de tempo e lugar, ao que é sólido, costume, instituição, Igreja, como estar em casa num mundo que já não é tocado por espécie nenhuma de realidade, um mundo apenas “interior”, “verdadeiro”, “eterno”... “O reino de Deus está *em vós*”... (AC, § 29).

A “boa nova” de Jesus (cristianismo autêntico), vale enfatizar, assim como o cristianismo histórico (eclesial), como se viu no capítulo anterior, se assenta em condições fisiológicas. Nietzsche se refere a duas realidades fisiológicas que possibilitaram a doutrina de Cristo (da redenção). A primeira é o ódio instintivo à realidade decorrente de uma sensibilidade extrema de sofrimento e excitação em que qualquer toque cala fundo demais. A segunda é “a exclusão instintiva de toda antipatia, toda inimizade, todas as fronteiras do sentimento” (AC, § 30). Neste caso, toda oposição, reação, proporciona desprazer insuportável e é sentida como ameaçadora, até mesmo da autoconservação. Como fruto da hipertrofia da capacidade de sofrimento e excitação, o amor aparece como derradeira possibilidade de vida dessa organização fisiológica vitalmente afetada. Apenas a não-resistência garante um estado de tranqüilidade, paz interna; ela é, inclusive, a condição para a existência de tipos como Jesus. Como afirma Ernani Chaves: “A não-resistência é uma condição de existência para o tipo idiota, uma condição fisiológica que se transmutou em moral” (CHAVES, 2008, p. 333).

Outro equívoco de Renan, segundo Nietzsche é a qualificação de Cristo como imperioso e sua denominação de “o grande mestre em ironia”.

Jesus se assemelha, sobretudo, ao ver de Nietzsche, a um Buda, sua “boa nova” contraria qualquer tipo de fanatismo. O termo “imperioso” mostra incompreensão do tipo psicológico do Redentor, uma vez que o evangelho é justamente o fim de oposições. A fé que, neste caso, se exprime resulta de um infantilismo que se recuou para o plano espiritual, uma espécie de puberdade retardada (AC, § 32). Esta fé é isenta de cólera, repreensão, “espada”, ela carece de qualquer prova, conquista; não necessita ser confirmada por promessas, milagres, recompensas. “Ela própria é, a cada momento, seu milagre, sua recompensa, seu ‘reino de Deus’. Essa fé também não formula a si mesma — ela vive, ela se opõe a fórmulas” (AC, § 32). Se há algo, definitivamente inconciliável com o Galileu é pensá-lo como um inimigo ferrenho de teólogos e sacerdotes, como um fanático agressivo. Traços assim, suspeita Nietzsche, só podem ter sido inseridos no tipo do pregador da “boa nova” graças à propaganda cristã que, para confeccionar sua própria apologia, transportaram para o Nazareno o que serviria a seu intento.

Quando a primeira comunidade necessitou, contra os teólogos, de um teólogo julgador, querelante, colérico, maldosamente sutil, criou para si seu “deus”, conforme sua necessidade: tal como lhe pôs na boca, sem hesitar, os conceitos inteiramente não evangélicos que então não podia dispensar “O Advento”, “o juízo final”, toda espécie de expectativa e promessa temporal... (AC, § 31).

As mudanças introduzidas na figura de Jesus servem às demandas de seus seguidores. Um caso que evidencia a apropriação e deturpação dos traços de sua personalidade é, por exemplo, o fato de fazerem dele um rebelde contra o poder da “Igreja” judaica.<sup>23</sup> Essa

---

<sup>23</sup> Sobre a contradição da prática de Jesus com a classe sacerdotal, vale o esclarecimento de Ernani Chaves: “Nietzsche admite, entretanto, que a prática de Jesus agredia necessariamente a Lei judaica, pois denunciava toda a sua cruzeza, incoerência e prejuízo. Porém, Jesus não atacou deliberadamente a Igreja judaica, ele não

interpretação serve à causa dos judeus subversivos contra a casta, a hierarquia. O alvo da negação, neste caso, são os sacerdotes e teólogos, os “homens superiores”. Atacá-los significa golpear o que sustenta a existência do povo judeu, sua vontade de vida, uma força instintiva jamais vista.

Outro elemento que faz com que os seguidores de Jesus façam dele um opositor da classe elevada é a ferida causada no orgulho dos mesmos. A morte de cruz, signo de ignomínia, produz um enigma em torno do crucificado. A pergunta sobre quem teria sido esse que teve de receber justamente uma morte destinada aos torpes se impõe. A suspeita de que a cruz pudesse refutar o movimento inaugurado por Jesus, somada à humilhação sentida pelos discípulos fascinados, fará com que se introduza na figura do mestre traços que não são seus. A saída encontrada para resolver o enigma da cruz foi a acusação de que a classe mais alta, o judaísmo dominante era inimigo do Cristo, que o teria matado. Assim, o Redentor torna-se signo de revolta contra a ordem. Até então, esse traço beligerante não estava presente em sua figura, nem a radical negatividade que passou a integrar sua imagem. O que havia de paradigmático na maneira como Jesus morreu não foi compreendido pela primeira comunidade cristã. Sua morte, que testemunha liberdade, superioridade sobre o ressentimento, é deturpada e passa a servir a este último. O que seria evangélico, no mais alto sentido, o conseguir perdoar tal morte, ou até mesmo dar-se a uma forma semelhante de morte sem ser tomado pela perturbação, afastava-se muito dos sentimentos despertados nos discípulos (AC, § 40). Novamente o ressentimento e o desejo de vingança, sentimentos contrários ao evangelho, prevalecem. Não há nada menos evangélico, afirma Nietzsche, que a necessidade de “reparar” a morte de Cristo, “julgá-la”, encontrar um culpado para ela. Ocorre que o anseio

---

poderia, não tinha constituição alguma para isso. Como explica Fernando Barros em seu livro *A maldição transvalorada*: “[...] a prática de Jesus possibilitou um tal desnudamento da lei judaica, todavia faltava-lhe o ânimo belicoso para investir efetivamente contra a ordem moral do mundo” (BARROS, 2002, p. 66). Jesus não tinha, portanto, de acordo com Nietzsche, real consciência das conseqüências advindas de sua prática. Por isso, o cristianismo foi um levante das camadas baixas do judaísmo contra o poder sacerdotal constituído, mas Jesus não tinha consciência alguma que uma tal insurreição ocorreria em nome de seu modo de viver” (CHAVES, 2008, p. 334)

popular por um Messias surge outra vez em primeiro plano. O momento histórico foi enxergado como propício e se fez presente a idéia de que o “reino de Deus” julgará seus inimigos em breve. Tudo isso é uma incompreensão do “reino de Deus” como promessa, ato final. Mas ele foi presença, efetividade, realidade e, de modo algum, algo prometido, anunciado como vindouro (AC, § 40). A figura do mestre foi carregada de desprezo e amargor contra os teólogos e fariseus; o que o faz teólogo e fariseu, no entender de Nietzsche. Além disso, a extrema veneração recusou a identificação de todos como filho de Deus, o que contraria o ensinamento de Cristo, exaltando, exacerbadamente Jesus, por vingança. Da mesma maneira que os judeus separaram, elevaram às alturas o seu Deus, os cristãos destacaram Jesus como único filho de Deus, por vingança, vale enfatizar. Deus concebido como único, e Jesus entendido como filho unigênito de Deus são ambos fruto do ressentimento (C.f. AC, § 40).

Outro traço importante do cristianismo original é que a “boa nova” de Jesus suprime a distância entre Deus e homem, bem como aquilo que os separa, o pecado. A psicologia do evangelho não comporta conceitos como o de culpa, castigo e recompensa. A redenção evangélica reside no modo como se deve viver a fim de ser bem aventurado, participar do “reino de Deus”. Vive-se, e não se promete o estado de beatitude.

Divergindo da doutrina divulgada pelo cristianismo eclesial, a psicologia evangélica não comporta as idéias de pecado e perdão dos pecados, fé e redenção pela fé (AC, § 33). A boa nova é uma nova prática, um modo de agir distinto, uma presentificação, e não uma projeção no “Além” de “eternidade”, graça, paz. Embora, Jesus se valha de muitos conceitos trazidos do judaísmo, deve-se aprender a interpretar suas palavras com a consciência de que se trata de metáforas, de uma linguagem de sinais, e não de literalidade e de conceitos fixos. A formação dos conceitos utilizados, lembra Nietzsche, é determinada pelo ambiente, pela língua. Se Jesus estivesse entre outros povos, certamente, utilizaria de conceitos

compreensíveis em suas línguas, “— ele não faz caso do que é fixo, a palavra *mata*, tudo que fixo *mata*”<sup>24</sup> (AC, § 32).

Para Cristo, toda realidade só faz sentido como signo. Ele só entende do que lhe é mais íntimo, de suas “luzes internas”. Todo o universo cultural: artístico, científico, político, livresco, religioso lhe é estranho.

A *cultura* não lhe é conhecida sequer de ouvir falar, ele não precisa lutar contra ela — ele não a nega... O mesmo vale para Estado, para toda a ordem e sociedade civil, para o *trabalho*, a guerra — ele jamais teve motivo para negar “o mundo”, jamais teve idéia do conceito eclesiástico de “mundo”... Justamente o negar é algo impossível para ele (AC, § 32).

Contrariamente à “boa nova” ensinada e vivida por Cristo surge a “má-nova” pregada por Paulo. Ele efetiva o processo de declínio, corrupção, atestado nos evangelhos, no interior da comunidade cristã inicial, com a morte do Redentor. O impacto da crucificação de Jesus perturba de tal modo os primeiros cristãos, que eles são levados a buscar a solução para a questão da cruz, e a encontram na remissão dos pecados através do sacrifício expiatório, elemento bárbaro que suprime definitivamente o evangelho, segundo Nietzsche, fazendo de Cristo o filho de Deus sacrificado pelos pecados dos homens.

A encarnação da antítese do “portador da boa nova” é, como se disse anteriormente, o apóstolo do ódio e da vingança, a saber: Paulo, denominado “disangelista”, por Nietzsche. Esse apóstolo inverte a prática evangélica, faz da morte de Jesus um meio de negação vital. Ao transformar a crucificação em instrumento de redenção, ele sacrifica também “a vida, o exemplo, a doutrina, a morte, o sentido e o direito de todo evangelho” (AC, § 41). Tudo isso é profundamente antagônico aos ensinamentos de Jesus. A morte na cruz coloca fim ao original movimento de “paz budista”, segundo Nietzsche, e à vivência de felicidade na Terra, não simplesmente prometida. O Redentor redime a culpa, nega a fissura entre Deus e homem, vive

---

<sup>24</sup> Cf. 2 *Coríntios*, 3:6

uma unidade Deus-homem como sua “boa nova”; não há uma promessa de retorno que traz consigo o julgamento final com a condenação dos pecadores e a salvação dos crentes através do sangue inocente do filho de Deus. Vale enfatizar: a prática evangélica é contrariada radicalmente pela doutrina da morte sacrificial. Soma-se a isso a doutrina da ressurreição. Esta última significa a transposição do “reino de Deus”, que segundo Nietzsche, é um “estado de coração”, na prática evangélica de Jesus, para o “Além”. Essa promessa de bem-aventurança em um mundo vindouro deturpa a idéia de beatitude como estado interno e, portanto, algo presente, transformando-a em algo *esperado* para o além-túmulo. Dessa forma, o evangelho se torna uma doutrina da imortalidade pessoal, uma promessa impossível de se realizar, mas ensinada como recompensa.

Outro elemento introduzido no cristianismo, herança do instinto sacerdotal judeu, é a invenção da história do cristianismo original e a falsificação da história de Israel, transformada em pré-história do cristianismo: “todos os profetas falaram do *seu* ‘Redentor’” (AC, § 42). Posteriormente, assevera Nietzsche, inclusive a história da humanidade será mendazmente tornada pré-história do cristianismo pela Igreja.

Para o filósofo alemão, o cristianismo é o contrário de qualquer corrupção ingênuo. Ele é um talento artístico, um refinamento na corrupção psicológica. Nos evangelhos a dissimulação de si mesmo, como “sagrado”, atinge um grau nunca visto. Ele é uma arte de falsificação de gestos e palavras. Tudo isso não deve ser visto como acaso de uma particularidade, mas ligado à raça, i.e. ao sangue judeu.

No cristianismo como arte de mentir santamente, o judaísmo inteiro, uma milenar técnica e preparação judaica da maior seriedade, atinge sua derradeira mestria. O cristão, essa *ultima ratio* [última razão] da mentira, é o judeu mais uma vez — três vezes até... A vontade de em princípio usar apenas conceitos, símbolos, atitudes que foram provadas na prática do sacerdote, a rejeição instintiva de toda prática *outra*, toda *outra* perspectiva de valor e

utilidade — isso não é apenas tradição, isso é *herança*: apenas sendo herança atua como natureza” (AC, § 44).

Apenas um psicólogo leviano pensaria Paulo, vivido no principal centro do iluminismo estóico, na afirmação de Nietzsche, como sincero (AC, § 42). O que não era objeto de fé para o apóstolo, seduziu seus seguidores. Por necessidade de poder, mais uma vez instinto sacerdotal, um ato alucinatório, que provaria que Jesus ainda vivia, foi forjado.<sup>25</sup> Nesse momento a fé na imortalidade pessoal, a doutrina do Juízo Final é inventada por Paulo como meio de exercer poder sobre as massas, reunir rebanho.

O tipo do Redentor, a doutrina, a prática, a morte, o sentido da morte, até mesmo o após a morte — nada permaneceu intacto, nada permaneceu próximo da realidade. Paulo simplesmente deslocou o centro de gravidade de toda aquela existência *para trás* dessa existência — na mentira de Jesus ‘ressuscitado’. No fundo, ele não necessitava da vida do Redentor — precisava da morte na cruz *e* alguma coisa mais... (AC, § 42).

A invenção da imortalidade pessoal destrói a natureza no instinto ao criar desconfiança em relação ao que nele promove a vida. A ausência de sentido da vida é o que passa a ser seu sentido, o “aquém”, o “agora” é menosprezado em função do “além”, do “depois”.

Não obstante o seu infinito desprezo pelo terreno e pela vida presente, o cristão é tomado por uma inflação da importância pessoal. O cristianismo possui a dinâmica de fazer com que aquele que é desafortunado, rebelde, malgrado e negador do mundo, possa se sentir como parte de uma ordem superior que o eleva em importância e lhe promete a eternidade. Ora, para Nietzsche, o fato de cada um, sendo “alma imortal” possuir o mesmo grau de

---

<sup>25</sup> Trata-se, como se verá mais adiante, da visão, que Paulo relata ter tido de Jesus. Visão esta, responsável pela conversão do apóstolo.

significância que qualquer outro, de a “salvação” de cada indivíduo reivindicar uma importância eterna na totalidade dos seres, de possuir a presunção de que leis da natureza constantemente são quebradas por sua causa, é um ataque à hierarquia e uma adulação da vaidade pessoal, e se deixa interpretar do seguinte modo: “o mundo gira em *minha volta*” (AC, § 43). Segundo o filósofo alemão, a mentira da igualdade de almas atacou os alicerces do aristocratismo, atentou contra a humanidade nobre ao fazer concessão da salvação a qualquer um (“a todo Pedro e Paulo”).

O cristianismo travou guerra mortal, desde os mais secretos cantos dos instintos, 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).

Não é de forma alguma desprezível o reflexo desse ataque à hierarquia no mundo político. Ele está na base das revoluções que buscam a prerrogativa da maioria e coloca fim à coragem para o direito à prerrogativas, ao *páthos da distância* dos senhores. “São os juízos de valor *cristãos*, que toda revolução apenas traduz em sangue e em crimes! O cristianismo é a revolta de tudo o que rasteja no chão contra aquilo que tem *altura*” (AC, § 43).

## 2.3 – Budismo e cristianismo

### a) Proveniência do budismo e do cristianismo

Nietzsche, em *O Anticristo*, aproxima cristianismo e budismo por ambas serem religiões de *décadence* e divinizadoras do nada, seja ele denominado “Deus”, “Nirvana”, “Além”. Apesar dessa aproximação, o budismo é salvaguardado da condenação dirigida ao cristianismo. Se as duas religiões se aproximam por serem niilistas, se distinguem pelo modo de encarar os problemas, colocar questões, lidar com o sofrimento gerado pelo choque com a realidade. O budismo aparece em Nietzsche como a única religião positivista da história,

possuidor de um rigoroso fenomenalismo, graças a sua herança de séculos de continuado movimento filosófico, o que lhe propicia a colocação objetiva e desapaixorada de problemas. Ele é visto como uma religião que se situa além de bem e mal, pois carece do auto-engano dos conceitos morais, presentes no cristianismo. O budismo já não possui o conceito de “deus”, não trabalha com a idéia de pecado. Sua forma de justiça à realidade está em se empenhar em combater o sofrimento, e não em lutar, como no cristianismo, contra o pecado. É por esse motivo que, em sua comparação do cristianismo com o budismo, Nietzsche afirma que esta última religião deve ser entendida como “mil vezes mais realista do que o cristianismo” (AC, § 20).

Ao analisar o budismo, mais uma vez, mostra a crucial importância que a fisiologia assume na fase tardia de seu pensamento. Compreender o budismo requer escavar as condições fisiológicas que propiciaram sua origem. Nietzsche aponta dois dados fisiológicos que estão na raiz do budismo. O primeiro, à semelhança do cristianismo original (Cf., AC, § 30), é uma excitabilidade extrema, que se exprime como suscetibilidade refinada à dor. O segundo é uma hiperespiritualização, uma permanência excessiva entre conceitos e procedimentos lógicos, em que o instinto pessoal se lesou em função da impessoalidade (Cf. AC, § 20).

A partir dessas condições fisiológicas surge uma *depressão*, contra a qual Buda procede higienicamente. Contra isso adota a 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. Ele solicita idéias que dêem tranquilidade ou animem — ele inventa meios para desabituar-se das demais (AC, § 20).

No budismo, graças à excitabilidade extrema, toda fonte de tensão deve ser eliminada. A ser assim, as excitações advindas de formas de coação, de “imperativos categóricos”, da necessidade de ascese e oração estão ausentes. O cansaço espiritual gerado pelo excesso de

objetividade é sanado com a recondução dos interesses mais espirituais à pessoa. O egoísmo se torna dever e a *dieta* espiritual é regulada pelo interesse em livrar-se do sofrimento. Nesse caso, afetos nocivos como ressentimento, culpa, vingança não são incorporados. Muito pelo contrário, há uma higiene que os proíbe, que requer uma desafetação dos mesmos. A bondade é vista como algo que promove a saúde, há tolerância para com as outras formas de pensamento. Assim como na prática evangélica de Jesus de Nazaré, no budismo, o combater, o sentir-se em oposição a algo é rejeitado. Pode-se facilmente equiparar o refrão budista, citado por Nietzsche em *O Anticristo*, “não é pela inimizade que tem fim a inimizade” (AC, § 20) com o “não resista ao mal” do Redentor (AC, § 29), uma das chaves de compreensão do evangelho. Em ambos os casos, a evitação do agravamento da debilidade fisiológica resulta em um preceito de não-oposição.

Diferente do cristianismo (histórico), o budismo necessita de mansidão, ausência de imperativos morais, clima suave. Faz parte do seu pressuposto, a tranquilidade, a ausência de afetos biliosos; não simplesmente como aspiração, mas como realidade. Neste ponto há um grande contraste entre suas aspirações e as do cristianismo, que se nutre de promessas jamais realizadas.

Também, os solos em que surgem as duas religiões, aqui comparadas, devem ser considerados. Se o budismo surge de classes elevadas e eruditas, maduras intelectualmente, o cristianismo emerge das classes inferiores e incultas que vêem nele a salvação (C.f. GIACÓIA, 1997, p. 50). Em sua raiz se encontra apenas instintos de dominados, oprimidos, subjugados.

*b) O prazer cristão na crueldade contra o outro e o ódio ao próprio eu: elementos ausentes no budismo*

Como se viu anteriormente, assim como no evangelho de Jesus, no budismo não estão presentes afetos nocivos à vitalidade nem conceitos que provocam conflito, luta interior, culpa, etc.. Contrariamente, no cristianismo, a idéia de pecado, a tortura da consciência, a difamação do corpo, a descrença na própria capacidade de se alcançar um estado de elevação é continuamente sustentado (tem-se a graça). Nele, não apenas há espaço para os afetos que o budismo recusa como intensificadores do mal-estar fisiológico, eles são essenciais. O ódio a qualquer outra forma de pensamento, incluindo perseguições (herança do instinto judeu), estão presentes. As idéias e ações nocivas, inclusive as de crueldade contra si, e que superestimulam os nervos, que promove a *décadence*, agrava o estado de morbidez, é consagrado como sendo a única via, o verdadeiro caminho para a virtude. Nietzsche destaca no cristianismo um elemento muito importante, ao qual se deve dispensar a devida ênfase: o cristão não é apenas dotado da capacidade de ser cruel e vitalmente perigoso para com os outros; ele possui também, ódio e exerce crueldade contra si mesmo. Pois bem, algo para o qual é preciso dirigir o olhar atento, neste ponto, é a conexão que o filósofo alemão faz entre crueldade, seja contra o outro ou si próprio, com o gozo advindo da mesma, dando ensejo a que se pense que no cristianismo, a mortificação do corpo e a negação da alteridade não apenas são objetos de ódio, que a tortura do eu, não simplesmente o rebaixa, humilha, como gostaria Pascal, mas estão acompanhados de uma determinada volúpia.

O pensamento de que o cristianismo tem como elemento o ódio ao eu, não é exclusividade nietzschiana; ele aparece, de modo enfático, em Blaise Pascal, essa “instrutiva vítima do cristianismo”, no dizer de Nietzsche. São merecedores de nota alguns traços da

filosofia pascaliana, reveladores de pontos que o filósofo alemão analisa em sua crítica do cristianismo, em especial a crueldade voltada contra si.

Para Pascal, a existência humana não é mais que penúria, miséria, padecimento, tristeza inextirpável; uma passagem de um estado de infelicidade para outro estado de infelicidade até o sucumbir da morte (B 425).<sup>26</sup> Estado este, insuperável através dos esforços humanos, ficando sua remissão para uma outra vida. O homem nesse contexto é concebido como um ser corrompido, cuja plenitude foi perdida devido a ruptura com o bem verdadeiro (Deus) através do pecado original. Dessa forma, fica, neste mundo de extrema “vanidade”,<sup>27</sup> vetado o caminho para qualquer satisfação efetiva com a vida, uma vez que no estado de decadência, corrupção humana (estado pós-lapsário, pós-queda, cisão com Deus após o pecado original), o existir se condena ao sofrimento, contrariedade e infelicidade. Cabe ao homem renunciar a vida mundana (na terra), odiar a si mesmo, amando apenas a Deus. Viver é, segundo o dizer pascaliano, uma incurável doença. O remédio para atenuar a enfermidade inerente à vida humana consiste em mortificar-se, em desprezar tudo o que é do âmbito apenas humano e terreno. Tal remédio se obtém, segundo Pascal, com o desapego dos prazeres carnis, com a renúncia de si; mais ainda, com o ódio ao eu, próprio do cristianismo. Pascal afirma que: “nenhuma outra religião propôs que nos odiemos a nós mesmos. Nenhuma outra religião pode, pois, agradar aos que se odeiam a si mesmos e que procuram um ser verdadeiramente amável” (B 468).

Peculiaridade de Nietzsche, que tem a pretensão de contrariar toda a psicologia que o antecedeu, a autonegação, a maldade contra si próprio, no cristianismo (mas não apenas nele)

---

<sup>26</sup> Indica-se pela letra “B”, acompanhada de um número, sempre que citada a organização da edição de *Os Pensamentos* de Pascal feita por Brunschvicg.

<sup>27</sup> Apesar de pouco usual no português do Brasil, a palavra “vanidade”, derivada do latim *vanitas*, encontra-se dicionarizada no Caudas Aulete. Vanidade é aquilo que tem o caráter ou qualidade daquilo que é vão, segundo o dicionário mencionado. Poder-se-ia também utilizar o termo “ vaidade” como se vê com frequência em vários escritos e traduções. Contudo, a opção feita neste texto se deve ao fato de “ vaidade” ser muito utilizada para significar jactância, soberba, “narcisismo”, desejo de ser admirado pelos outros, etc..

são vistos como contendo uma determinada satisfação. Sobre o prazer no sofrimento próprio, o filósofo afirma:

Nisso devemos pôr de lado, naturalmente, a tola psicologia de outrora, que da crueldade sabia dizer apenas que ela surge ante o sofrimento alheio. Há também um gozo enorme, imensíssimo, no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si próprio — e sempre que o homem se deixa arrastar à autonegação no sentido *religioso*, ou à automutilação, como entre os fenícios e astecas, ou à desensualização, descarnalização, compunção, às convulsões de penitências puritanas, à vivisseção de consciência e ao *sacrifizio dell'intelletto* pascaliano, ele é atraído e empurrado secretamente por sua crueldade, por esses perigosos frêmitos da crueldade voltada *contra ele mesmo* (BM, § 229).

Elementos constituidores do cristianismo, as idéias, afetos e ações hostis, seja contra si próprio ou contra o outro, são excluídos do budismo. A necessidade de evitar o agravamento de sua debilidade fisiológica faz com que o budista recuse a excitação de sentimentos nocivos à saúde. Seu objetivo, como se acentuou anteriormente é simplesmente combater o sofrer, ao contrário do cristão, que precisa interpretar o sofrimento e sua remissão através da concepção de culpa, pecado e remissão dos pecados. O remédio de Buda para a dor é encontrado na abstração de tudo o que excita, superestimula.

Se no budismo a insatisfação e o sofrimento consigo são gerados graças a sua desmedida capacidade de excitar-se e extrema suscetibilidade à dor, no cristianismo, as bases fisiológicas serão distintas.

Ao engolfar os povos bárbaros, saindo do seu primeiro solo, ou seja, das classes inferiores, o cristianismo passa a ter como pressuposto homens selvagens e fortes, mas falhados e dilacerados internamente. Há nesses bárbaros um excesso de tensão acumulada, causada pela necessidade de causar dor, exercer sua crueldade em atos e idéias. Desse modo, são preservadas e introduzidas no cristianismo idéias capazes de conduzir seus afetos hostis à descarga. O sacrifício de sangue do primogênito tem boa receptividade, a simbolização da

ceia (comer o corpo e beber o sangue) incorpora a violência voluptuosa, as torturas físicas e psíquicas satisfazem seu ímpeto de agressão, etc. Tudo isso está longe da superespiritualização dos budistas, caracterizados por Nietzsche como maduros, bondosos, incapazes de fazer oposição ao que quer que seja, capazes de fria e objetivamente identificar seu sofrimento sem a necessidade de interpretá-lo, para admitir que sofre, como o fará o bárbaro, para o qual sofrer é indecoroso ao extremo.<sup>28</sup>

#### 2.4 – A consciência culpada levada ao paroxismo: a necessidade da morte sacrificial de Jesus

A morte do Redentor marca, como se viu anteriormente, o início do processo de degeneração do evangelho. A cruz encerra a “boa mensagem” e traz consigo uma interpretação da morte de Jesus crucial para o cristianismo eclesial, a saber: como sacrifício expiatório do unigênito de Deus, sacrifício de um inocente para a remissão do pecado dos culpados. Desse modo, o cristianismo vai de encontro aos ensinamentos e vivência de Jesus, fazendo emergir idéias como pecado, castigo pelo pecado, culpa, etc., abolidas pelo Nazareno, mas transformadas em instrumento de poder pelas mãos sacerdotais.

Na segunda dissertação de *Genealogia da Moral* há uma interrogação feita por Nietzsche sobre a origem do sentimento de culpa. O filósofo remonta o conceito moral de culpa ao conceito de dívida. Por trás da idéia de culpa, bem como da idéia de compensação por algum dano sofrido através de algo que seja equivalente, ainda que a dor infringida ao causador do dano, está a antiga relação contratual entre credor e devedor.

---

<sup>28</sup> A indispensabilidade da interpretação do sofrimento possui algo de sutil, a saber: o auto-engano. É mister tomar algo por verdadeiro, e não que esse algo seja efetivamente verdadeiro. “Se, por exemplo, há *felicidade*, em crer-se redimido do pecado, *não* é preciso, como pressuposto para isso, que o indivíduo seja pecador, mas que se *sinta* pecador” (AC, § 23).

A maneira pela qual o devedor infunde confiança na promessa de restituição ao credor e fortalece a consciência do dever de restituição se dá pelo estabelecimento de um contrato, por meio do qual empenha ao credor, em caso de não cumprir sua promessa, algo de sua posse, como, por exemplo, a liberdade, o corpo, a vida, a mulher, ou, até mesmo, em determinadas circunstâncias, a alma, a paz no túmulo. A ser assim, o credor poderia buscar a compensação da dívida não apenas em algo material, mas também em satisfações íntimas, tais como tortura, mutilação do corpo do devedor após a morte, humilhações e coisas afins.

*Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: “culpa”, “consciência”, “dever”, “sacralidade do dever” — o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue. E não poderíamos acrescentar que no fundo esse mundo jamais perdeu inteiramente um certo odor de sangue e tortura? (Nem mesmo no velho Kant: o imperativo categórico cheira a crueldade...) (GM, II, § 6).*

A descarga de poder, a volúpia em torturar, ultrajar, infligir dor é, então, capaz de recompensar a dívida e “reparar” o dano sofrido na medida em que gera satisfação no autor do castigo, ou seja, no credor. Através da punição, a sensação de elevação de poder senhoril e distanciamento em relação àquele que é maltratado, inferiorizado, é experimentada. Pois bem, o contrato estabelecido entre credor e devedor torna-se um convite e uma legitimação do exercício da crueldade. A satisfação em rebaixar, punir, violentar, exercer domínio, etc., passa a ser um direito (GM, II, § 5). Pela primeira vez, o entrelaçamento das idéias “culpa” e “sofrimento” foi efetuado, tornando-se o sofrer compensação para a dívida, na medida em que causar sofrimento é fonte de satisfação interna. Mas por que o sofrimento compensa a dívida? Ora, esta indagação é, para alguns (homem civilizado, moderno) algo que choca, fere a delicadeza, impossibilitando-os de levar às últimas conseqüências o quanto a crueldade era

um ingrediente de quase toda a alegria da humanidade antiga, o seu “grande prazer festivo”.<sup>29</sup>

Veja-se a resposta do filósofo à questão de em que medida o sofrimento pode compensar a dívida:

Na medida em que *fazer* sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazer: *causar* o sofrer — uma verdadeira festa, algo, como disse, que era tanto mais valioso quanto mais contradizia o posto e a posição social do credor. Isto eu ofereço como uma suposição: pois é difícil sondar o fundo dessas coisas subterrâneas” (*GM*, II, § 6).

A crueldade humana fazia, em época em que ainda não era motivo de vergonha, a vida mais alegre e festiva do que a partir do momento em que o homem começou a envergonhar-se de si mesmo, passando a negar elementos constitutivos da vida e a rejeitar os seus instintos, repudiando a sua animalidade inocente. Também o sofrimento passa a ser interpretado de outra forma, constituindo a principal refutação da vida. Todo o passado em que o fazer sofrer era um encanto de primeira ordem, algo imprescindível, um “chamariz à vida” é ignorado, o homem torna-se mais sensível ao sofrimento. Contudo, o prazer na crueldade, assinala Nietzsche, não se extinguiu mesmo com o aumento da sensibilidade em relação à dor, mas sublimou-se e tornou-se mais sutil, i.e., foi transposto para o plano psíquico e imaginativo, atenuado, enfeitado com nomes insuspeitos e até mesmo elevado.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> C.f. *Aurora*, §§ 18, 77, 113.

<sup>30</sup> O termo “sublimação” como faz notar Paulo César de Souza em nota (101, p.237) à tradução de *Além do bem de do mal* se assemelha ao emprego que ele possui na Química. Nessa ciência, sublimação indica a passagem de um corpo do estado sólido para o gasoso e vice-versa. Em Nietzsche, pode-se falar em sublimação de afeto, emoções, etc. quando há uma transformação, sutílização de um afeto ou instinto “bruto”, “primário” para algo mais refinado, como, por exemplo, o instinto de crueldade feito moral (Nietzsche fala do Imperativo Categórico de Kant como sublimação de impulsos). No aforismo 1 de *Humano Demasiado Humano I*, Nietzsche diz o seguinte:

“A rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda; — Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma *química* das representações e sentimentos morais, religiosos, estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão (...)”.

A satisfação da crueldade é dinâmica, ou seja, não há um meio único de dar vazão ao seu impulso. Ele pode ser satisfeito quando direcionado a um objeto externo, pode ser sublimado, como se viu anteriormente e, inclusive reprimido e, conseqüentemente, invertido, resultando, assim, em formas de crueldade físicas ou psíquicas voltada contra o próprio indivíduo. Este último ponto já havia sido abordado por Nietzsche em *Humano, demasiado humano*. Na obra mencionada, o autor atribui a auto-agressão de alguns homens à interiorização de impulsos de domínio. Possuidores de uma necessidade intensa de exercer poder e satisfazer sua ânsia de domínio, eles acabam por tiranizar a si mesmos, a partes de seu próprio ser (*HDH I*, § 137). O homem diante de excitações demasiadamente fortes, provocadoras de tensões violentas pode descarregá-las direcionando-as a um outro, a algo externo, ou, ao tentar refrear suas forças expansivas, ele não consegue domar tais emoções e, permanece desejoso do que é grande e poderoso, “e se acaso ele nota que o sacrifício de si mesmo satisfaz tanto ou ainda mais que o sacrifício do outro, escolhe aquele. O que realmente lhe importa, portanto, é a descarga de sua emoção” (*HDH I*, § 138), o alívio de sua tensão. Desse modo, a negação de si é vista como virtude, como grandeza, a ponto de se eleger como símbolo dessa virtude um deus que se sacrifica a si mesmo, como fez o cristianismo, religião que sacralizou o sacrifício próprio, a abnegação, o não-egoísmo, a consciência culpada, etc.

Toda moral do Sermão da Montanha está relacionada a isto: o homem tem autêntica volúpia em se violentar por meio de exigências excessivas, e depois endeusar em sua alma esse algo tirânico. Em toda moral ascética o homem venera uma parte de si como Deus, e para isso necessita demonizar a parte restante (*HDH I*, § 137).

A incapacidade de exercer sua crueldade sobre um objeto externo, sobre um outro, acaba por fazer com que ela se volte contra o próprio indivíduo. Este ponto é de suma importância para pensar a origem da consciência culpada, forma de crueldade contra si, segundo Nietzsche. A má consciência é denominada pelo filósofo, em *Genealogia da moral*,

como a mais profunda doença contraída pelo homem com o advento da vida social. Acontece que os impulsos de expansão e sede de domínio desse homem encerrado na sociedade não cessaram de fazer suas exigências. Apesar da dificuldade de exercer-se sobre algo externo, a exigência constante de satisfação de seus ímpetos de poder tem de buscar novos meios, criar novas formas. Ocorre então, o que é denominado “interiorização do homem”, na medida em que a descarga para fora é inibida. “Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro” (*GM*, II, § 16). A ausência de resistência e inimigos externos, a opressão e regularidade dos costumes fazem com que o animal homem rebata dentro de sua prisão, persiga, torture, maltrate, invista contra si próprio. A besta homem tendo de ser amansada, domesticada, reprimida em sua sede de domínio, inventa a “má consciência”, que traz consigo a mais sinistra doença do homem, a saber: o sofrimento do homem com ele mesmo. “A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição — tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência” (*GM*, II, §16).

A má consciência resulta da mesma força que está por trás de feitos e idéias que expressam grandiosidade e saúde vital, a saber: vontade de potência. Mas, neste caso, ela se volta para o interior, gerando violência contra si próprio e ideais negativos, tais como: não-egoísmo, abnegação, sacrifício de si, desinteresse. Desse modo, o objeto sobre o qual a violência dessa força age é o próprio homem, provocando uma auto-agressão (crueldade voltada contra si próprio) acompanhada de satisfação, um fazer sofrer a si mesmo por prazer em fazer sofrer (*GM*, II, § 18).

E uma coisa sabemos doravante, não tenho dúvida — de que espécie é, desde o início, o *prazer* que sente o desinteressado, o abnegado, o que se sacrifica: este prazer vem da crueldade (...). — Apenas isso, no momento, sobre a origem do “não-egoísmo” como valor *moral*, e para delimitação do terreno no qual ele cresceu: somente a má consciência, somente a

vontade de maltratar-se fornece a condição primeira para o *valor* do não-egoísmo” (*GM*, II, §18).

Analisar a má consciência requer remontá-la não apenas a sua origem, mas, deve-se levar em consideração também seu processo de evolução. A relação de direito privado entre credor e devedor, tratada anteriormente, é introduzida na relação entre vivos e seus antepassados. Nos primórdios da comunidade tribal, os vivos sempre reconheceram uma espécie de obrigação jurídica para com as gerações antecedentes, em especial para com a fundadora da estirpe. Há uma convicção de que a subsistência da comunidade se deve aos sacrifícios e feitos dos antepassados. Uma dívida é, então, reconhecida e se deve pagar aos antepassados com sacrifícios e feitos. Esse sentimento de dívida cresce na medida em que os antepassados são vistos como espíritos que incessantemente auxiliam a estirpe. Tais sacrifícios vão desde à obediência e preservação dos costumes ao sacrifício do primogênito. A lógica, neste caso, é a seguinte: na medida em que o poder da estirpe cresce, e ela se torna temível e poderosa, a consciência de dívida e o medo dos ancestrais também aumentam. O contrário também se segue: quanto mais o poder da comunidade é diminuído, mais o temor e o sentimento de dívida em relação aos antepassados enfraquecem. Essa lógica levada ao extremo mostra o que ocorre quando os ancestrais das poderosas extirpes são crescentemente temidos e atingem uma proporção grandiosa, gigantesca: eles tornam-se deuses (*GM*, II, § 19).

Extinta a forma de organização tribal baseada em vínculos de sangue, a consciência de dívida em relação à divindade e a necessidade de resgate persiste. Na medida em que, durante milênios, o conceito de “Deus” foi sempre atingindo proporções mais elevadas, o sentimento de culpa para com a divindade foi se intensificando. O Deus cristão é o exemplo mais significativo dessa lógica. “O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa” (*GM*, II, § 20).

Com o aprofundamento na má consciência das noções de culpa e dever, a possibilidade de resgate torna-se inviável. A má consciência se enraíza e cresce no devedor a ponto de acarretar a impossibilidade de pagamento da dívida, qualquer sacrifício torna-se incapaz de redimir o sentimento de culpa, dando ensejo à idéia de necessidade de expiação sem fim, castigo eterno (o “inferno” cristão, por exemplo). Por fim, esse processo de culpabilização atinge inclusive o antigo credor, o ancestral, pois, como lembra Giacóia: “a origem da culpa radica na própria natureza ‘maligna’ do homem, sua existência não pode mais ser vivenciada como o mais precioso dos bens” (GIACÓIA, 2004, p. 123). O próprio existir passa a ser visto como castigo, punição, expiação, padecimento pela falta, pecado cometido por seu ancestral.

A má consciência faz do homem objeto de seus impulsos naturais. Sendo constrangido a viver em sociedade, toda a selvageria do animal homem, sua agressividade, egoísmo, crueldade, ânsia de domínio não podem mais agir espontaneamente e faz-se necessário a repressão. O homem aprisionado no Estado, tendo de reprimir sua crueldade, a internaliza, inventa a má consciência para fazer mal a si mesmo, uma vez que a via natural da descarga da ânsia de infringir violência é vetada.

A crueldade contra si, o automartírio, atinge sua culminância com a religião, sobretudo, com a concepção de um Deus sagrado, separado, elevado às alturas. Há uma dívida impagável para com Deus. Este é, então, um instrumento de suplício. Deus é visto como antítese da força que exige ser constantemente satisfeita, dos profundos e autênticos instintos naturais do animal homem, que passam, assim, a ser interpretados como contradição, inimizade para com Deus, gerando culpa em relação à divindade. A culpa e o desprezo por si atingem, aqui, seu ápice; não há sacrifício possível, a dívida se torna infinitamente grandiosa. Surge então, o que Nietzsche, denomina “golpe de gênio do cristianismo”:

O próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível — o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor* (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor!... (*GM*, II, § 21).

Como se fez notar acima, essa saída cristã contraria todo o evangelho de Jesus, em cuja doutrina está ausente, vale lembrar, noções como culpa, remissão da culpa, etc. A consciência “inocente” do Nazareno desconhece qualquer sentimento de pecado, por isso, não faz sentido interpretar sua morte como sacrifício expiatório. É o cristianismo eclesial que reinterpreta a morte de Cristo, fazendo dela um instrumento de salvação, de remissão dos pecados, fortalecendo, desse modo, o domínio sacerdotal, para o qual a idéia de pecado, a má consciência, é fundamental para a manutenção de seu poder.

A culminância do sentimento de pecado, de culpa irredimível em relação a Deus, tem na cruz sua única saída vislumbrada. A corrupção instintiva, a incapacidade de dar vazão aos instintos fundamentais da vida leva o cristão a culpar-se e punir-se através da má consciência. Mais ainda: “o indivíduo é culpado precisamente por pulsarem nele aqueles inextirpáveis instintos do semi-animal selvagem, pulsões nas quais agora reconhece a força da maldade” (GIACÓIA, 2004, p. 123).

### **Capítulo III**

#### **O ideário cristão: sintoma e instrumento de intensificação da degenerescência das forças vitais**

##### **3.1 – Ascetismo e cristianismo**

Nietzsche define o asceta, na terceira dissertação de *Genealogia da moral*, como um tipo que manifesta uma aparente contradição fisiológica, pois nele se revela a oposição “vida contra a vida” (Cf. *GM*, III, § 13). Seu ideal é sintoma de uma constituição vital que se conserva negando-se. Nele domina um ressentimento ímpar, resultante do instinto e vontade

de poder que pretende se assenhorear de toda a vida, e não de uma parcela simplesmente. Ele nega as condições mais profundas, basilares de uma constituição vital fisiologicamente saudável, robusta. A satisfação é por ele encontrada apenas no malogro, na negação e tortura de si. Tal ideal representa o triunfo sobre a vitalidade, ele é a fruição de uma vida que agoniza (Cf. *GM*, III, § 11). Contudo, é uma saída da própria vida para conservar-se. Índice de parcial inibição e exaustão fisiológica, “o *ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência” (*GM*, III, §13); nele, os instintos mais profundos, ainda não degenerados, lutam, desesperadamente, com novas estratégias para manter a vida.<sup>31</sup> Como lembra Giacóia, a vontade ascética é uma vontade de poder cuja dinâmica consiste na negatividade. Trata-se de uma vontade paradoxal, uma vez que, nela, a negatividade é a condição de triunfo da existência, de conservação da vida. Sendo um sintoma, uma manifestação de degenerescência vital, a vontade ascética expressa seu domínio por meio da negação de legitimidade da existência da alteridade a que ela reage. Dessa forma, o real, terreno, natural é negado. Motivo pelo qual Nietzsche define a vontade ascética como uma forma de antinatureza (Cf. GIACÓIA, 1997, p. 27).

O significado dos ideais ascéticos pode ser variável. Para os filósofos, por exemplo, é algo como instinto para as condições que favorecem a elevação espiritual; para os deformados, degenerados fisiologicamente, pode significar um meio para se sentirem muito acima do mundo terreno, dando ensejo à negação desse último, servindo, desse modo, como meio para o “repouso no nada” (“Nirvana”, “Deus”). Segundo Brusotti, a pergunta acerca de um significado único do ideal ascético parece questionável para o filósofo conforme o princípio empregado em seu método genealógico de que apenas o que não tem história pode ser suscetível de definição. Seria esse o motivo pelo qual, face à pergunta sobre o significado dos ideais ascéticos, Nietzsche oferece respostas variadas (Cf. BRUSOTTI, 2000, p. 4).

---

<sup>31</sup> Na página 6 do capítulo I da presente dissertação a idéia nietzschiana de que o impulso autoconservador é sintoma de degenerescência vital foi trabalhada.

Para o filósofo, o fato de o ideal ascético tanto ter significado para o homem mostra que ele necessita de um objetivo, que não consegue viver com um nada de vontade, que prefere “*querer o nada a nada querer*” (GM, III, §1). A necessidade desse ideal é tão significativa que o filósofo chega a afirmar:

Lida de um astro distante, a escrita maiúscula de nossa existência terrestre levaria à conclusão de que a terra é a *estrela ascética* por excelência, um canto de criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, que jamais se livram de um profundo desgosto de si, da terra, de toda a vida, e que a si mesmas infligem o máximo de dor possível, por prazer em infligir dor — provavelmente o seu único prazer (GM, III, §11).

A incapacidade de viver sem “um nada” de vontade conduz, no caso do ideal ascético, a uma ânsia, desejo pelo nada.<sup>32</sup> Este é apenas o meio encontrado pelo asceta para descarregar a força interna. O nada representa apenas a ausência de um objeto “melhor” para a vontade, ele é, como afirma Brusotti, secundário, pois importa, sobretudo, que a descarrega se dê de alguma forma. Ainda destaca que a dinâmica presente aqui é semelhante à que ocorre na manifestação da consciência culpada. No segundo caso, a crueldade, por falta de objeto externo e tendo de, necessariamente, se descarregar, se volta para o interior, contra o próprio sujeito, e, no primeiro caso, na falta de um “objeto melhor”, a vontade se volta para o nada. O homem necessita de um objeto do querer e o ideal ascético o fornece (Cf. BRUSOTTI, 2000, p. 4).

Há um caso muito importante em que o ideal ascético adquire significado especial, como instrumento de poder: para o sacerdote ascético. Este tem no ideal em questão seu interesse supremo; sua existência ou perecimento se relacionam diretamente com ele. Em suas mãos, através do ideal ascético, a vida, a natureza, o mundo são valorados negativamente e

---

<sup>32</sup> Vale lembrar que há, neste ponto, uma divergência com Schopenhauer, para o qual a vontade é passível de negação. Para uma comparação entre as posições de Nietzsche e do primeiro filósofo aqui mencionado ver: BRUSOTTI, 2000, p. 8.

vistos apenas em relação a um futuro prometido simplesmente, à vida terrena é atribuído o estatuto de ponte, meio para uma outra no “Além”.

O reino do sacerdote ascético é a dominação sobre os sofredores. Ele é o pastor, o salvador, o defensor do rebanho doente. Contudo, Nietzsche inclui o sacerdote entre os enfermos, pois, para acudir, para medicar o doente é preciso também sê-lo. O forte, o sadio se dispensa dessa tarefa, uma vez que, para os fracos e doentios, ele só sente desprezo. Já o sacerdote é da parentela dos malogrados; por isso, se entende tão bem com eles. Mas, é preciso que ele seja forte e tenha mais domínio de si que dos enfermos, é necessário que ele seja “inteiro em sua vontade de potência” para suscitar a confiança e o temor dos doentes, para ampará-los, instruí-los, tiranizá-los, dominá-los. Sua tarefa é defender seu rebanho dos sãos e da inveja que os sãos despertam, “ele tem que ser o opositor e *desprezador* natural de toda saúde e toda potência tempestuosa, dura, desenfreada, violenta e rapace” (*GM*, III, §15).

O sacerdote contamina tudo que o cerca. Ele é denominado por Nietzsche “feiticeiro e domador de animais de rapina” pela sua capacidade de adoecer tudo o que é saudável e amansar os doentes. Ele é o grande zelador do rebanho, protege este último inclusive de si mesmo (do rebanho). Sua tarefa é mantê-lo coeso para que não se autodissolva nem se destrua com o veneno que acumula dentro de si, a saber: o ressentimento.

A peculiar habilidade do sacerdote é fazer com que o ressentimento (venenoso) se descarregue sem ameaçar a integridade do rebanho e mantenha ileso seu poder. Sua ação consiste em mudar a direção do ressentimento, fazendo com que ele seja interiorizado. Pois bem, todo aquele que sofre tem a necessidade de buscar a causa de seu sofrimento, um agente causador do sofrer (para domesticar o afeto violento e sem objeto), i.e., um responsável, um agente culpado e, ainda mais, suscetível de sofrimento, algo no qual possa descarregar sua vontade de poder, mesmo que simbolicamente. Esse objeto, vale lembrar, é o próprio sofredor, orientado pelo sacerdote, que o aponta como o único responsável pela própria dor.

Eis o maior esforço de aliviar-se, entorpecer-se. Esta é para Nietzsche, a causa fisiológica do ressentimento, da vingança. Está em questão uma necessidade de “*entorpecimento da dor através do afeto*” (GM, III, §15).

O triunfo do ideal ascético, enquanto método de culpabilidade, é transformar a dor em desejo de dor, junto a um sofredor que é sempre culpado. É por isso que o sacerdote ascético, apesar de representar uma contradição diante da vida, é um dos instrumentos de conservação da própria vida, já que ele consegue dar um sentido à existência escrava. Agora, garante Nietzsche, a vida não parece mais um brinquedo do acaso, ela tem um sentido, uma finalidade, uma “razão” (MOURA, 2005, p. 156).

Nietzsche faz notar que o desejo de entorpecimento da dor difere de prevenir-se daquilo que a provoca. A artimanha do sacerdote consiste em provocar alívio através de uma emoção superior em intensidade à dor torturante e insuportável para fazê-la sair da consciência por algum momento. Ele procura, como se disse, um agente do mal-estar sentido, excitando, desse modo, um afeto mais violento que o atual. A maneira de suscitar essa excitação é culpar alguém pelo fato de se estar mal. Nesse ponto, aquele que sofre ganha a confirmação do sacerdote: definitivamente alguém deve ser culpado. Esse alguém é o próprio sofredor.

Os instintos ruins dos sofredores são, então, utilizados para seu próprio amansamento, tornando-os, até mesmo, inofensivos. Vale dizer que tal medicação não os cura fisiologicamente. O sacerdote combate apenas o desprazer, o sofrimento mesmo, i.e., sua ação se dá sobre o sintoma, não na causa, naquilo que gera propriamente a doença. Ele assume a tarefa de consolador, mitigador do sofrimento. Para Nietzsche a religião que contém os meios mais engenhosos para tanto é a cristã.

O cristianismo, em especial, pode ser considerado um grande tesouro dos mais engenhosos meios de consolo, pelo tanto de aliviador, mitigador, narcotizante que há nele acumulado, pelo tanto de perigoso e temerário que arriscou para esse fim, pelo modo sutil, refinado, meridional-refinado com que intuiu sobretudo os afetos estimulantes com que pode ser vencida a funda depressão, o cansaço de chumbo, a negra tristeza dos fisiologicamente travados (*GM*, III, § 17).

O sacerdote, o grande amansador e domesticador de homens, possui, além dos modos mencionados acima, uma outra estratégia através da qual o alívio do sofrimento é proporcionado. Trata-se de formas de esquecimento de si utilizadas e exaltadas por ele. A ocupação constante de todo tempo livre, a rotina, a pontualidade obediente são meios de tornar o homem alheio a si mesmo e de lidar com a dor de escravos, trabalhadores, povos de camadas inferiores. Novamente, o sacerdote aparece como um opositor dos valores nobres, pois altera também, nesse ponto, a escala de valores ao elogiar e ensinar a cultivar como virtude o que para homens nobres sempre foi desprezado, visto como sinal de ignomínia. Outro meio encontrado pelo sacerdote para lidar com a insatisfação do escravo, com a dor do povo medíocre, podendo inclusive ser associada ao modo anterior, é a prescrição de uma pequena dose de alegria. Mas que forma de alegria?

A alegria de *causar* alegria (ao fazer benefício, presentear, aliviar, ajudar, convencer, consolar, louvar, distinguir); no fundo ao prescrever “amor ao próximo” o sacerdote ascético prescreve uma estimulação, embora em dosagem prudente, do impulso mais forte e mais afirmador da vida — da *vontade de poder*. A felicidade da “pequena superioridade”, que acompanha todo ato de benefício, servir, ajudar, distinguir, é o mais abundante meio de consolo de que costumam servir-se os fisiologicamente obstruídos, supondo-se que estejam bem aconselhados: de outro modo ferem uns aos outros, naturalmente em obediência ao mesmo instinto básico (*GM*, III, § 8).

Essa alegria da beneficência mútua, pontua o filósofo, esteve presente desde o início do cristianismo em Roma. Nesta época, já estão presentes associações de pobres e doentes para auxiliarem-se mutuamente. Tudo isso cultivado conscientemente como meio contra a depressão. A vontade de poder é assim estimulada: através da vontade de unir-se em comunidade, rebanho, “vontade de reciprocidade”. A formação do rebanho significa assim um meio contra a depressão. Ao se unir a outros, um novo interesse é despertado no indivíduo, algo acima de si, acima da sua pessoalidade, mediocridade. A organização do rebanho é procurada instintivamente pelos doentes como meio de aliviar seu profundo desprazer trazido pelo sentimento de debilidade, fraqueza. Aqui, novamente o sacerdote vê claro e trabalha para promover a formação do rebanho. “Onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou” (*GM*, III, § 18).

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche indaga sobre o que poderia ser considerada a contrapartida do ideal ascético. Diante da questão, ele sugere que a resposta de um possível interlocutor seria: “a ciência moderna”. Acontece que para o filósofo, essa ciência não pode ser vista como oposta ao ideal acima mencionado, mas é, sobretudo, uma forma recente e mais refinada dele. Permanece ainda, na ciência moderna, a crença na verdade, há uma vontade de verdade que se mantém obstinada. Ora, diz o filósofo, “a incondicional vontade de verdade é a *fé no próprio ideal ascético*” (*GM*, III, § 24). O que faz da ciência e ideal ascético aliados é a superestimação da verdade, a crença de que a verdade é inestimável. Outro ponto que permite a aproximação entre eles é a raiz fisiológica, pois ambos têm como pressuposto determinado empobrecimento vital. A convicção de que a verdade importa mais que qualquer outra coisa (impulso tirânico) expressa a decadência fisiológica. O ideal ascético não admite perspectivismo, a única interpretação admitida é a sua própria, ele se vê como *a* interpretação, ou seja, não é simplesmente a melhor, a mais aceitável, mas a única verdadeira. O mesmo ocorre com a ciência ao se por como única maneira de conhecer a realidade e colocar o

conhecimento como o valor. Ora, como lembra Machado, para Nietzsche, “o conhecimento é um valor que deve ser situado entre uma pluralidade de valores e que não deve, entre eles, gozar de nenhum privilégio particular” (MACHADO, 1999, p. 52). Mas não é isso que ocorre na ciência, segundo o filósofo alemão. A ciência vê na verdade uma importância superior a qualquer outra coisa e jamais se indagou sobre a origem desse valor da vontade de verdade, mas pensou essa última como possuidora de valor intrínseco, ou seja, divinizou a verdade. “A verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema” (GM, III, § 24). É por isso que, em *Gaia Ciência*, Nietzsche diz:

A nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* — que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... (GC, § 344).

### 3.2 – A compaixão cristã: “instrumento capital na intensificação da *décadence*”

No decorrer da exposição sobre a fisiologia de Nietzsche (capítulo I), levou-se em consideração a íntima relação entre impulsos de determinadas unidades vitais com a cultura, ou, melhor dizendo, trabalhou-se a idéia de Nietzsche de que as produções culturais são enraizadas fisiologicamente. Cabe ainda, portanto, dizer que o cultural é também capaz de conservar e, inclusive, afetar constituições vitais. Para tanto, tomar-se-á um caso específico como exemplo de afetação dos impulsos do corpo por determinada formação cultural. Vale dizer que a dinâmica em questão pretende ser elucidada através de um caso paradigmático de afetação dos instintos do corpo por um determinado “ideal” presente na formação cultural do ocidente, a saber: o ideário cristão. Será considerada a idéia nietzschiana de que o cristianismo e seus valores, além de serem resultado do processo de regressão fisiológica

denominado “*décadence*”, atuam também como promotores e intensificadores da desestruturação vital.

Em *O Anticristo* (§ 19), Nietzsche apresenta o cristianismo como um contumaz opositor dos instintos fundamentais do tipo de homem elevado (Cf. FINK, 1983, p. 136-7). Não se restringindo ao fato de ser sintoma da vida declinante, a religião cristã sempre advogou a favor da vida empobrecida, decadente. Veja-se: “O cristianismo tomou partido de tudo o que é fraco, baixo, malgrado, transformou em ideal aquilo que *contraria* os instintos de conservação da vida forte” (*AC*, § 5). A religião da *décadence* se manifesta como negação do pleno, sadio, e oposição e inversão dos juízos de valor vitais (Cf. GIACÓIA, 1997, p. 24). Vale lembrar: estes últimos são provenientes da vida transbordante, pujante, enquanto a concepção de valor do decadente se origina da miséria, da doença, da fraqueza (FINK, 1983: p. 140). A forma mais expressiva da necessidade fisiológica do fraco através da qual nega os instintos e se opõe à vida, em *O Anticristo*, é a compaixão.

Como afirma Goedert, Nietzsche, no período intermediário de sua obra, considera a compaixão como resultado do egoísmo e da maldade (GOEDERT, 1977 p.144). Em *Humano, demasiado humano*, a compaixão é vista como instrumento de poder do sofredor. Ao expor sua aflição a outro, o sofredor percebe um poder sobre o mesmo. Despertar compaixão faz com que o outro sofra com a visão de sua penúria. Neste caso, o infeliz, aspira por poder (o poder de causar dor), apesar de toda sua debilidade. Suscitar compaixão lhe oferece a satisfação de afetar negativamente o compassivo e o faz sentir superior a ele. Não obstante sua fraqueza, “sua imaginação se exalta, ele é ainda importante o suficiente para causar dores ao mundo” (*HDH*, § 50). A ser assim, não se deveria entender a satisfação do sofredor em despertar compaixão como sendo também uma forma de maldade? É importante salientar que, para Nietzsche, a crueldade não tem por objeto o sofrimento alheio por si mesmo, mas, o prazer alcançado em afetar o outro. Ora, se há o prazer de causar dor em jogo, no caso da

compaixão suscitada, pode-se interpretar que a satisfação também se conecta intimamente com a crueldade, nela haveria algo como uma volúpia em infligir dor no outro ao fazê-lo padecer ante a visão do sofrimento. Por isso, deve-se ver o desejo de causar dor e o prazer como intimamente imbricados.

A maldade não tem por objetivo o sofrimento do outro em si, mas nosso próprio prazer, em forma de sentimento de vingança ou de uma mais forte excitação nervosa, por exemplo. Já um simples gracejo demonstra como é prazeroso exercitar nosso poder sobre o outro e chegar ao agradável sentimento de superioridade (*HDH*, § 103).

A crítica de Nietzsche à compaixão atingirá principalmente o compassivo e aqueles que a consagraram como *a* virtude. Um ponto elementar é a tentativa de mostrar que na compaixão, para o compassivo, está implicado muito de prazer pessoal, contrariando a concepção dos que a elogiam como altruísmo. No fundo, compadecer-se é uma forma de egoísmo, em quase todas as ações denominadas altruístas, algo de si está em jogo (Cf. *HDH*, § 57). Nenhum homem age ou ama de modo impessoal, portanto, conceber ações altruístas é um profundo equívoco. Jamais se faz algo apenas pelos outros sem qualquer motivação pessoal, sem uma necessidade interna. “Como poderia o *ego* agir sem o *ego*?” (*HDH*, § 133), indaga Nietzsche. Soma-se a isso o desejo do compassivo em exercer poder, que vê no sofredor uma presa fácil, um objeto de posse.

Em *A gaia ciência*, a compaixão é interpretada como um desejo do fraco de apropriação (Cf. *GC*, § 118) e, por isso, é tido por ele como virtude, enquanto para o forte, é vista como desprezível e indigna. Ela reduz o valor, liga-se ao desprezo, rebaixa. Para um tipo elevado de homem, a simples idéia de ser objeto de compaixão já repugna, é sinal de ausência de virtude. Sentir compaixão é sinônimo de desprezar, e isso não é objeto de prazer para o homem de constituição fisiológica robusta. Matar um inimigo valoroso e orgulhoso, que não

se deixa humilhar, rebaixando-se ao desejo de suscitar pena, desperta no forte admiração. Ele mata o inimigo de coração intrépido concedendo-lhe sua honra derradeira. Se, por ventura, seu adversário chorasse e implorasse por compaixão, lhe seria permitido viver, mas com menos dignidade que um cão, diz Nietzsche no aforismo 135 de *Aurora*. O filósofo conclui na mesma seção: “ele não mais incitaria o orgulho do espectador, em vez de admiração apareceria a compaixão” (*A*, § 135).

A crítica da compaixão é um dos elementos fundamentais no pensamento de Nietzsche. Ele vê essa “virtude” como o solo de todos os valores da *décadence* cristã (Cf. BARROS, 2002, p. 83), além de ser apontada como contundente instrumento de corrupção da força vital. Para o filósofo, o compadecer contradiz os afetos que elevam o sentimento da energia vital; a prática da compaixão tem efeito depressivo, aumenta e multiplica o desperdício de força gerado pelo próprio padecimento (Cf. *AC*, § 7).

Ao considerar o valor das reações suscitadas pelo compadecimento, Nietzsche enfatiza, antes de tudo, seu caráter vitalmente perigoso. Em linhas gerais, a compaixão, segundo o filósofo, contraria a lei do desenvolvimento do tipo de homem forte. Através do compadecimento, a vida ganha um aspecto sombrio e problemático, por conservar o que está na iminência de declinar (Cf. *AC*, § 7). Considerando a perspectiva do homem vitalmente robusto, a compaixão é tida por fraqueza e digna de desprezo (GOEDERT, 1977, p. 153, 157). No cristianismo — moral do ressentimento, da pobreza de impulsos vitais —, contrariamente às estimativas de valor da vida vigorosa, tem-se a compaixão como centro de todas as virtudes. Ocorre que o cristão, ressentido das expressões de força originadas da robustez vital do homem saudável, faz da compaixão um instrumento contra os valores que imperam em constituições fisiológicas pródigas de vida a fim de promover a corrupção dos instintos vitais mais fundamentais em formações orgânicas coesas. A ser assim, a compaixão cristã, sintoma

de instintos em desagregação, combate os valores que são constitutivos da vida plena de força. Nietzsche afirma:

Schopenhauer estava certo nisso: através da compaixão a vida é negada, tornada *digna de negação* – compaixão é a *prática* do niilismo. Repito: esse instinto depressivo e contagioso entrava os instintos que tendem à conservação e elevação do valor da vida: instrumento capital na intensificação da *décadence*, como *multiplicador* da miséria e como *conservador* de tudo que é miserável – a compaixão persuade ao *nada!*... Mas não se diz nada, diz-se “além”; ou “Deus”; ou “a verdadeira vida”; ou nirvana, salvação, bem-aventurança... Esta inocente retórica do âmbito da idiosincrasia moral-religiosa parece *muito menos inocente* quando se nota *qual* a tendência que aí veste o manto das palavras sublimes: a tendência *hostil à vida* (AC, § 7).

Não apenas a compaixão, mas todo ideário que resulta das avaliações cristãs da vida (“Deus sumamente bom”, “pecado”, “além”, “livre-arbítrio”, “alma”, “reino dos céus”, etc.) resulta da *décadence* fisiológica e atua como força de promoção e intensificação da mesma.

### 3.3 – Idéias modernas como expressões de *décadence*

O filósofo alemão vê a civilização moderna como representante da vitória do povo, do homem pequeno, manso, doméstico, da moral do rebanho. Esta, vale lembrar, teve sua origem com o povo judeu, cuja rebelião deu início à revolução na moral. Do “ódio criador de idéias e recriador de valores” surge a religião do amor; não como negação da sede de vingança do rancor escravo, como se fez notar no capítulo anterior, mas como seu triunfo, vitória. O cristianismo, para o filósofo, significa o auge do ódio judeu (escravo), sua culminância. A interpretação do Nazareno como portador da bem-aventurança dos pobres, doentes e pecadores foi uma sedução incrivelmente forte para a rebelião escrava, cujo símbolo da vitória foi a cruz, entendida por Nietzsche como instrumento de vingança do povo baixo, pois

é um perigo vital jamais visto. O paradoxo da autocrucificação de Deus para remissão da culpa do homem é o mais poderoso signo da vingança e inversão de valores iniciada pelos judeus. “Israel até agora sempre triunfou sobre todos os outros ideais, sobre os ideais *mais nobres*. —” (GM, I, § 8).

Fruto do ideal judaico-cristão, a cultura moderna leva a termo a tarefa de amestramento e amansamento dos nobres animais de rapina. A civilização moderna é signo do quanto tudo aquilo que é entendido pelo filósofo como bom, pleno de vigor foi reduzido, amansado, debilitado. Por isso, os instintos de reação e ressentimento dos fracos em relação aos fortes são vistos como “autênticos *instrumentos da cultura*” moderna (Cf. GM, I, § 10).

Giacóia lembra que, para o filósofo alemão, o homem moderno se forma e se consolida no transcorrer da efetivação, pelo cristianismo, do projeto civilizatório. Por essa razão, a genealogia da cultura ocidental aparece como, essencialmente, crítica da moral cristã, e antitética à modernidade. As referências axiológicas que são basilares nas estimativas de valor cristãs são o substrato ético-religioso das valorações da modernidade (Cf. GIACÓIA, 1997, p. 24).

Apesar de se ver como representante do progresso da humanidade, o homem moderno, contrariamente a sua pretensão, é portador de ideais que expressam instintos ruins, contrários à exuberância vital, ele é herdeiro dos instintos judaico-cristãos. Os valores modernos são entendidos como signo de retrocesso, malogro, degenerescência, atrofia. A modernidade é o apogeu do amansamento do homem, de sua mediocrização, exaustão, consumo vital. Os ideais dessa civilização não são apenas resultado do apequenamento e nivelamento do homem, mas seu cume. “Hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão” (GM, I, § 12). Expressão de embotamento vital, os valores e idéias modernas

determinam-se pela fraqueza.<sup>33</sup> A teoria dos direitos iguais, por exemplo, é essencialmente resultado de declínio, que não reconhece a multiplicidade, a necessidade de destacamento e apropriação, o *páthos da distância* característico de toda época forte (Cf. *CI*, IX, § 37). Ela é uma ameaça à nobreza e, até mesmo à justiça, apesar de se arrojar porta-voz da mesma, pois ela iguala o desigual (Cf. *CI*, IX, § 48). Todas as exigências do socialista: “direitos iguais”, “justiça”, resultam de um entrave vital. Seus ideais deixam falar um instinto de vingança e ressentimento. A culpabilização de um outro pelo mal que se sente é resultado de uma ânsia de poder que se satisfaz vingando, culpando, indignando. Essa necessidade de encontrar um culpado, um responsável pelo sofrimento aproxima o socialismo do cristianismo. Contudo, neste último, a culpa não recai em algo externo, como no caso do socialista, mas sobre o próprio cristão, como se disse anteriormente. O desejo, a necessidade de vingança, uma necessidade de prazer, se faz presente nos casos mencionados. A ocasião é encontrada em vários objetos, e pode, inclusive, como no caso cristão, ter como objeto a si mesmo. Socialismo e cristianismo têm um núcleo comum: “O cristão e o anarquista — os dois são *décadents*” (*CI*, IX, § 34), se assentam em bases fisiológicas similares.

É preciso ressaltar que ao denegrir a sociedade, o socialista o faz movido pelo mesmo instinto que leva o cristão a negar o mundo. Nietzsche chega a comparar a idéia cristã de “Juízo Final” à esperança de revolução socialista, ambas imaginadas para o mais distante, ambas consolo da vingança esperada (Cf. *CI*, IX, § 34).

A crítica acima engolfa também o movimento democrático, visto por Nietzsche como expressão da moral de rebanho, do desejo de nivelamento, quebra da hierarquia, da distinção entre senhor e escravo. É, portanto, um movimento que contradiz o direito, o privilégio

---

<sup>33</sup> Dentre as idéias denominadas modernas por Nietzsche se encontra, por exemplo, “direitos iguais”, “democracia”, “socialismo”, “liberdade”, “anarquismo”, “emancipação da mulher”, etc. É preciso esclarecer que ao tratar apenas de algumas das idéias aqui mencionadas, não se tem, neste trabalho, o objetivo de tomar as que ficaram de lado como secundárias, mas, simplesmente, elucidar a crítica do filósofo alemão à modernidade e às suas concepções através de algumas idéias tidas como fundamentalmente modernas, pelo filósofo. Tratar cada uma delas em particular é, ao ver do autor desta dissertação, exaustivo e desnecessário, uma vez que se entende, aqui, como crucial, explicitar que o ideário moderno é, para Nietzsche, sintoma e instrumento de conservação da *décadence*.

senhoril. É uma decadência política, índice de rebaixamento, do quanto o homem moderno está vitalmente corrompido. Este movimento e todas as suas idéias são definidos como resultados de um declínio vital. O moderno é uma autocontradição fisiológica por excelência, seus instintos se digladiam, lutam, destroem um ao outro. O conjunto de idéias concebidas como resultado de progresso expressa o quanto tudo é doente, embotado vitalmente. A “justiça”, a “filantropia”, o “altruísmo” presentes no socialismo, na democracia, por exemplo, são para Nietzsche o contrário do que se poderia entender como avanço para algo melhor. Elas são sintomas de *décadence*. O fato de as pessoas elogiarem a necessidade de ajudar umas às outras mostra, em determinado grau, o quanto cada um é doente e, ao mesmo tempo enfermeiro. Tudo isso, denominado de virtude pelo homem moderno, seria, entre seres que concebiam a vida de uma forma plena de vigor e exuberância, visto de modo diverso, como, por exemplo, covardia, “mesquinhez”, “moral de velhas senhoras” (Cf. *CI X*, § 37).

### 3.4 – O perigo vital da filosofia moral de Kant: herança sacerdotal e *décadence* como filosofia

A filosofia alemã moderna é também alvejada em *O Anticristo*. Ela é vista por Nietzsche como enraizada na teologia cristã: “o pastor protestante é o avô da filosofia alemã” (*AC*, § 10). Menciona o Seminário de *Tübingen* (onde estudaram Hölderlin, Hegel e Fichte, entre outros) para dizer da herança teológica na filosofia alemã. Contudo, quando critica a filosofia moderna em *O Anticristo*, o alvo privilegiado de sua crítica é a filosofia de Kant, principalmente sua moral, sua idéia de virtude, dever, bom em si e seu caráter impessoal.

Em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant examina a possibilidade de haver algo absolutamente bom, i.e., algo que seja bom em si mesmo sem a necessidade de se relacionar com outra coisa que lhe confira valor. Há apenas uma coisa que pode ser considerada algo bom de modo ilimitado, tanto neste mundo quanto fora dele, afirma Kant: é

uma boa vontade, pois é a única coisa que não pode ser usada para praticar o mau. Todas as outras faculdades do espírito e do temperamento, mesmo sendo boas e desejáveis, podem ser utilizadas para fazer o mal, caso a vontade não seja boa (KANT, 1948, p. 21). Muitas qualidades podem se relacionar com a boa vontade sem com isso lhe conferir valor íntimo.<sup>34</sup> Outro ponto a ser enfatizado é que a bondade da vontade, sendo intrínseca, não depende de seus efeitos. O que lhe confere valor não é, de forma alguma, os bens alcançáveis através dela, o seu valor independe de seu efeito. Também a utilidade ou inutilidade nada acrescenta ou subtrai de seu valor absoluto.<sup>35</sup>

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações” (KANT, 1948, p. 23).

Diferentemente dos animais, as ações humanas devem ser determinadas racionalmente e o sentido da razão não é nem a conservação nem o bem-estar, a felicidade. Se assim fosse, o “órgão” mais apropriado para guiar o homem na maneira como ele deve agir, bem como dar as regras de seu comportamento, seria o instinto. A razão existe como faculdade prática que deve influenciar a vontade e produzir uma vontade boa em si mesma. Tal vontade, mesmo que não seja a totalidade do bem nem o único bem, segundo Kant, é o bem supremo.

---

<sup>34</sup> Kant elenca várias qualidades do tipo mencionado acima: argúcia do espírito, discernimento, capacidade de julgar, coragem, decisão, constância, riqueza, honra, moderação das paixões, etc. (Kant, 1948, p. 221- 2).

<sup>35</sup> Kant chega a afirmar o seguinte: “Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrastra, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como uma jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor” (KANT, 1948, p. 23).

O modo como se deve agir, é ordenado pela razão e este dever tem validade universal, absoluta e necessária para os seres racionais. A ação realizada por dever (“necessidade de uma ação por respeito à lei”) não apenas se abstrai radical e totalmente da influência das inclinações para, então, ser uma ação com autêntico valor moral, mas o dever, a obediência necessária à lei, contraria as inclinações. A ordem da razão, lei prática, imperativo moral, categórico, a respeito do modo como se deve agir pode ser expresso nos seguintes termos “*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, 1948, p. 59). Apenas desse modo se tem um Imperativo Categórico, um princípio prático incondicional e impessoal, uma lei para a vontade de todo ser racional.

Nietzsche será um ferrenho opositor da concepção moral acima mencionada. Contudo, sua crítica, como no caso do cristianismo, de Sócrates e de Wagner, entre outros, não será através de um enfrentamento e refutação da teoria apresentada por Kant. Trata-se, sobretudo, de uma objeção de ordem fisiológica. Segundo o autor de *O Anticristo*, a filosofia de Kant contraria tanto as leis da conservação quanto do crescimento, expressa, portanto, *décadence*, embotamento vital. O filósofo objeto de crítica, segundo Nietzsche, vê no prazer uma objeção a que determinada ação seja moral, despreza a satisfação, os instintos vitais como móveis de qualquer ação justa. A ser assim, o Imperativo Categórico pode ser dito um perigo vital.

Kant como *moralista* é caracterizado como “a *décadence* alemã como filosofia”. Ele é a antinatureza como instinto. Segundo Nietzsche, uma virtude deve ser uma defesa e necessidade pessoal, uma particular invenção. De outro modo, não passa de um perigo. Virtude que se origina apenas de um sentimento de respeito ao conceito de “virtude”, como queria Kant, prejudica a vida. O que não é condição de robustez vital é pernicioso. “A ‘virtude’, o ‘dever’, o ‘bom 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 chinesimo körnigsberguiano” (AC, § 11). A invenção de uma virtude própria, de um particular

“imperativo categórico”, é exigência das leis da conservação e do crescimento mais profundas. A confusão do dever pessoal com o dever geral provoca o perecimento de um povo que cai em tal equívoco.

Nada arruína mais profundamente, mais intimamente do que todo dever “impessoal”, todo sacrifício ante o Moloch da abstração. — Que não se tenha percebido o imperativo categórico de Kant como *perigoso para a vida!*... Apenas o instinto dos teólogos o tomou em proteção! — Uma ação imposta pelo instinto da vida tem no prazer a prova de que é uma ação *justa*: e esse niilista com vísceras cristã-dogmáticas entendeu o prazer como *objeção*... (AC, § 11).

Para Nietzsche, nada é tão destruidor como agir por dever, sem uma profunda escolha pessoal, sem *prazer*. Isso é a fórmula da *décadence*.

O único tipo de filósofo concebido como honesto (intelectualmente) é o cético. Em *O Anticristo*, a probidade intelectual dos céticos é elogiada. As demais filosofias são vistas como carentes de retidão intelectual, como entusiasmo pelos ‘belos sentimentos’ que tomam a convicção como critério de verdade. Mais uma vez, o alvo é Kant, criticado como aquele que tomou como empreitada tornar científica essa falta de consciência intelectual. Com inocência alemã, ele teria inventado, com seu conceito de “razão prática”, uma razão para o caso em que definitivamente a razão não deve ser considerada, i.e., em questão moral. Tudo isso é resquício cristão, herança sacerdotal (Cf. AC, § 12).

### 3.5 – Refutação do cristianismo em *O Anticristo*

A singularidade da refutação de Nietzsche do cristianismo na obra *O Anticristo*, segundo o próprio autor, reside não apenas em ver Deus como uma idéia errônea, mas em destituí-lo de sua divindade. Tudo o que no Deus cristão foi consagrado como venerável é concebido na perspectiva da fisiologia nietzschiana como pernicioso, decadente, contradição

vital. A questão é, sobretudo, fisiológica, e não epistemológica, pois não se trata de levantar provas, argumentos contra a existência de Deus. Se, por ventura, a idéia cristã de Deus pudesse ser provada, tanto pior (Cf. *AC*, § 48).<sup>36</sup> Para uma filosofia que concebe a vida como vontade de poder, o Deus cristão é entendido como antítese e condenação da mesma, expressão de uma constituição fisiológica degenerada, enferma, cansada, declinante. Nas palavras de Nietzsche: “o conceito de ‘Deus’, foi, até agora, a maior *objeção* da existência” (*CI*, § VI, 8).

Na seção 16 de *O Anticristo*, ressalta a idéia de que uma crítica do conceito cristão de Deus leva à conclusão de que ele é sintoma de decrepitude vital. Um povo que crê em si tem seu deus, no qual louva suas virtudes, há uma projeção do prazer, do sentimento de potência que há em si próprio em um ser a que se pode louvar, render graças. Um povo rico e orgulhoso quer ofertar e sacrificar a um deus. Neste caso há gratidão por si mesmo. Este deus precisa ser útil ao mesmo tempo que pernicioso, amigo e inimigo. Deve suscitar admiração no bem e no mal. Aqui não se deseja a castração antinatural de deus em um deus meramente do bem (deus sumamente bom). Um caso exemplar de concepção divina como expressão de saúde, força, plenitude vital é a grega. Nela se pode notar como o cristianismo se distancia do que um povo vigoroso concebe como divino (*AC*, § 16).<sup>37</sup>

Quem, abrigando outra religião no peito, se acercar desses olímpicos e procurar neles elevação moral, sim, santidade, incorpórea espiritualização, misericordiosos olhares de amor, quem assim o fizer, terá logo de lhes dar as costas, desalentado e decepcionado. Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau (*NT*, § 3).

---

<sup>36</sup> Algo sobre a crítica do conceito cristão de Deus foi adiantado nas páginas 24 e 25 do Capítulo I desta dissertação.

<sup>37</sup> Sobre a diferença entre os deuses olímpicos e o Cristão, Roberto Machado esclarece: “Os deuses olímpicos não foram criados como uma maneira de escapar do mundo em nome de um além-mundo, nem ditam um comportamento religioso baseado na ascese, na espiritualidade, no dever; são a expressão de uma religião da vida, inteiramente imante, religião da beleza como floração – e não como falta –, que diviniza o que existe” (MACHADO, 1999, p.18).

Um deus não seria entendido e nem serviria se fosse isento de ira, vingança, inveja, escárnio, ardil, violência, se não conhecesse os ardores da vitória e do aniquilamento. Ora, um deus que se tornou pacífico, indulgente para com o amigo e o inimigo é resultado de declínio, ocaso de um povo. Este precisa, como condição de conservação, submeter-se a um deus unicamente bom devido à sua descrença no futuro e em sua expectativa de liberdade. Por isso se altera um deus que era expressão de força, agressividade, sede de domínio, vontade de poder de um povo em uma divindade apenas bondosa. “Na verdade, não há outra alternativa para deuses – *ou* são a vontade de poder — e enquanto isto serão deuses de um povo — *ou* a incapacidade de poder — e então tornam-se necessariamente *bons...*” (AC, § 16).

O cristianismo é definido pelo autor de *O Anticristo* como o grande infortúnio da humanidade, a vitória de tudo o que é enfermiço, miserável, de frágil constituição fisiológica. Desde seus primórdios, o cristianismo significou ódio contra tudo o que é belo e florescente. O rancor dos doentes, os instintos ruins que contrariam a saúde, a força, tornam-se nele senhores. Essa *décadence* pode ser vista na simbologia de um Deus na cruz: “tudo que sofre, tudo o que está na cruz é divino” (AC, § 51). Seu solo é a camada baixa, os chandalas, os deserdados da vida. Ele não emerge da corrupção vital da nobreza antiga, mas da degenerescência vital que uniu em rebanho a maioria, o povo baixo, o homem ruim, os medíocres, fazendo-os vitoriosos. Seus valores, opostos às estimativas dos vigorosos nobres, ainda presentes na época em que o cristianismo começa a proliferar, alcançam domínio.

A religião cristã como expressão de impulsos ruins tem como condição de existência uma constituição fisiológica decadente. Seus “convertidos” não decidem aderir ou não a ele, não fazem uma escolha pessoal, mas obedecem às necessidades de uma constituição fisiológica debilitada, cujo estado é de esgotamento, superexcitação. Para se “converter” ao cristianismo é fundamental estar enfermo. Como se viu no capítulo I, os valores, a religião, a

cultura de forma geral são sintomas de superabundância ou decadência vital. “O cristianismo *necessita* da doença mais ou menos como a cultura grega necessita de uma abundância de saúde — tornar doente é a genuína intenção oculta de todo o sistema de procedimentos de salvação da Igreja” (AC, § 51).

Nietzsche encerra *O Anticristo* acusando o cristianismo de ter solapado, feito sucumbir uma mentalidade bem mais nobre. Ainda que este último não seja fruto do declínio de uma raça, mas de uma união em rebanho de várias formas decadentes, vinga e se alastra por todo mundo chandala, vencendo tudo o que era, até então, grandioso. A vitória dos portadores de instintos ruins é atribuída à capacidade intuitiva de Paulo em reunir os cultos subterrâneos em um único poder. O fundador e propagador do cristianismo percebeu que o instrumento de oposição à vida, ao valor de tudo o que é real e natural estava na fé na imortalidade. De acordo com o filósofo alemão, o apóstolo intui que a valoração relativa ao mundo é comprometida com as idéias de “Vida Eterna”, “Reino de Deus”, “Inferno”, “que com o além se mata a vida” (AC, § 58).

— O cristianismo como fórmula para suplantar os cultos subterrâneos de todo espécie, os de Osíris, da grande Mãe, de Mitra, por exemplo — e juntá-los: nessa percepção está o gênio de Paulo. Seu instinto foi tão seguro nisso que tomou as idéias com que aquelas religiões chandalas fascinavam e as pôs, violentando implacavelmente a verdade, na boca do Salvador que inventara, e não apenas na boca — *fez* dele algo que também um sacerdote de Mitra podia entender... Esse foi seu instante de Damasco: ele compreendeu que necessitava da fé na imortalidade (...) (AC, § 58).

A religião cristã é dita o vampiro do Império Romano, uma vez que o ódio chandala se assenhoreou de Roma, que não foi capaz de resistir à vontade de poder dos instintos ruins que por toda parte passou a proliferar, imperando e destruindo tudo o que o mundo Antigo (tanto grego como romano) havia produzido. O filósofo lamenta o fato de que tudo estava preparado

para a culminância de uma cultura de grandiosidade inigualável: os métodos científicos, a arte de ler bem, os pressupostos para uma unidade na ciência (mecânica, matemática, ciência natural) quando foi arruinado, devastado pelo cristianismo (Cf. *AC*, § 59).

Com isso chego ao final e pronuncio minha sentença. Eu *condeno* o cristianismo, faço à Igreja cristã a mais terrível das acusações que um promotor já teve nos lábios. Ela é, para mim, a maior das corrupções imagináveis, ela teve a vontade para a derradeira corrupção possível. A Igreja cristã nada deixou intacto com seu corrompimento, ela fez de todo valor um desvalor, de toda verdade uma mentira, de toda retidão da alma uma baixeza da alma (*AC*, § 62).

O aforismo que encerra *O Anticristo* declara o cristianismo maldito, portador do instinto de vingança, grande corruptor da humanidade, sua perene mácula.

## Conclusão

A peculiaridade da interpretação de Nietzsche da religião cristã, solo em que se enraíza a civilização ocidental, em especial a moderna, como se fez notar, vai além da simples investigação de sua gênese histórica. O método utilizado pelo filósofo tem duplo movimento: além de remontar o cristianismo ao terreno que o engendrou, tem por objetivo escavar sua base fisiológica, i.e., analisá-lo a partir de processos orgânicos, de uma interpretação de impulsos do corpo. Entra em cena uma concepção pluralista da subjetividade distinta das concepções da filosofia e da psicologia tradicionais. O “Eu” é descentrado e cede sua primazia aos instintos. A consciência não mais se equivale ao psíquico e o âmbito cultural, não passa de expressão de relações de forças, luta entre impulsos do corpo. Essa dinâmica está por trás da formação de dois tipos: forte, cujos impulsos são hierarquizados e promotores da vida exuberante, e fraco, que sofre de um processo de retração vital devido à má orquestração dos impulsos, cuja expressão mais significativa é a religião cristã. A crítica desse paradigma de *décadence*, na obra de Nietzsche, pode ser encontrada de forma acabada em *O Anticristo*. Este ocupa, sem dúvida, um lugar importante na literatura de crítica sobre o cristianismo e pode ser colocado ao lado de obras como *A essência do cristianismo* de Ludwig Feuerbach e *O futuro de uma ilusão* de Sigmund Freud. Se o primeiro concebe a religião cristã como projeção da essência humana e o segundo a define como ilusão, situando-a na economia dos desejos e da compensação de renúncias através das quais o homem tenta suavizar sua existência, Nietzsche irá remontar todo ideário cristão à dinâmica de impulsos do corpo, definindo o cristianismo como expressão, cristalização de um processo de desestruturação instintiva denominado “*décadence*” (GOEDERT, p. 219). Concebida como sintoma fisiopsiológico, a religião cristã prescindirá, em *O Anticristo*, de refutação de ordem epistemológica, ponto de convergência com a crítica feita pelo teórico psicanalista, Freud, em sua obra, acima citada, na qual o ideário cristão é dito de origem psíquica, e impossível de se

originar do puro pensamento, de raciocínios. Ele é definido como ilusão que responde a uma demanda desiderativa. A solução apresentada na obra do psicanalista revela um expressivo otimismo cientificista, uma vez que propõe a superação das ilusões religiosas pelo saber científico (FREUD, 1997, p.85). Diferentemente, a tarefa do filósofo é de crítica do ideário antinatural cristão e de esforço de transvaloração. Não está em questão substituir a ilusão pelo raciocínio, uma vez que, como foi dito no transcórre deste trabalho, não importa refutar a falsidade dos valores cristãos, mas de perguntar pelo valor desses valores: se fazem a vida exuberante ou se causam embotamento vital, “a questão é para que *finalidade* se mente” (AC, § 56). A propósito, o valor da verdade da ciência, inclusive, é visto pelo filósofo como possuidor de forte lastro religioso cristão. Permanece, neste caso, a vontade obstinada de verdade, a superestimação da mesma, como se ela fosse de uma importância superior a qualquer outra coisa. Contudo, o valor dessa vontade e a demanda a qual responde são situados na mesma base fisiológica da religião cristã, i.e., ambos têm como raiz um embotamento vital.

Vale enfatizar: a recusa do ideário cristão é, de acordo como o que foi explicitado aqui, de ordem fisiológica. Não há razões contra a finalidade da mentira cristã.

O fato de não haver finalidades “santas” no cristianismo é a *minha* objeção aos seus meios. Apenas finalidades *ruins*: envenenamento, difamação, negação da vida, desprezo do corpo, rebaixamento e autoviolação do homem pelo conceito de pecado — *portanto*, também seus meios são ruins (AC, § 56).

Fundamental na análise feita em *O Anticristo*, deve-se considerar a afirmação de que o pecado, o sacrifício de si próprio, o desprezo do corpo são idéias engendradas e sustentadas pelo cristianismo. Tudo o que desencadeia afetos intensificadores de mal-estar, como por exemplo, a mortificação, a negação de si, da natureza e do real integram o cristianismo de

forma radical. Mas o que, neste ponto, separa Nietzsche das filosofias e das psicologias que o antecederam é a afirmação de que os afetos hostis que são essenciais no cristianismo se conectam de forma íntima com o prazer, ou seja, trazem satisfação. É interessante notar que, se Nietzsche arroga para si o pensamento de ser o único, até o momento em que escreve, de ter visto a crueldade e suas derivações sublimadas (ascetismos, compaixão, automartírio, consciência culpada, etc.) como fontes de satisfação íntima (Cf. *EH, Genealogia da moral*), este ponto (do prazer na crueldade) receberá pouco depois do fim da atividade intelectual do filósofo uma expressiva ênfase da teoria psicanalítica que trabalhará com conceitos que lhe são próprios.<sup>38</sup> Contudo, quando se trata de aplicar a idéia de satisfação na crueldade contra o outro ou contra si ao cristianismo, Nietzsche permanece, mesmo após a teoria que trabalhou largamente idéias que ele apenas lampejou (impulsos inconscientes, satisfação na má-consciência e na crueldade, consciência como algo secundário, etc.), um solitário. Em todo o texto freudiano dedicado à análise da religião cristã, nenhuma frase sobre a volúpia da crueldade intrínseca a seu ideário é dita.

O mal que o cristão causa a si mesmo é fruto de um entrave vital singular. Ao comparar o budismo com o cristianismo, um ponto distintivo entre essas duas formas de *décadence* contido em ambos é enfatizado. O Budista não tem em sua “dieta espiritual” elementos acentuadores do mal-estar fisiológico como o cristianismo. Sua maneira de lidar com a estruturação vital fragilizada é a extinção de todo afeto pernicioso, hostil e capaz de agravar seu estado de debilidade. Já o cristão “escolhe” como medicamento para sua

---

<sup>38</sup> Trata-se dos conceitos de sadismo e masoquismo. Evidentemente, não cabe a esta altura do trabalho, a ocupação de desenvolver estes dois conceitos. Eles não estão implicados na pesquisa, tampouco são anteriores ou estão presentes em Nietzsche. O motivo da menção feita a eles, ainda que brevemente, se relaciona ao fato de o filósofo enfatizar, de forma diversa, obviamente, uma determinada satisfação advinda da ação contra o outro, ou sua simples visão do sofrimento alheio, bem como, do prazer de fazer sofrer a si próprio. Estes termos, como lembra Laplanche e Pontalis, se estendem, para Freud, além do que os sexólogos entendem como perversão sexual. Está em questão, aqui, a satisfação advinda de formas não diretamente sexuais como, por exemplo, o sofrimento do outro (sadismo) ou próprio (masoquismo). Lembrem que a respeito deste último, o psicanalista afirma a existência de um masoquismo moral, que responde a um sentimento de culpa inconsciente, gerando prazer naquele que se coloca em postura de vítima. Sobre o significado dos termos “sadismo” e “masoquismo” ver: LAPLANCHE E PONTALIS. *Vocabulário de Psicanálise*. Martins Fontes: São Paulo, 2004.

corrupção vital justamente o que agrava sua doença. O ideário surgido de seus instintos ruins é ele mesmo instrumento de degeneração, sendo a compaixão o caso emblemático, uma vez que a mais exaltada de todas as virtudes cristãs possui um caráter altamente perigoso para a vida. Ela agrava a debilidade e mantém em estado de morbidez o que está prestes a sucumbir, promove o esgotamento vital e contradiz os afetos que aumentam o sentimento de vitalidade (AC, § 7).

A filosofia contida em *O Anticristo*, uma das obras derradeiras de Nietzsche, contém elementos nucleares de seu pensamento, e o estudo desse texto, que permaneceu muito pouco explorado durante anos, é de fundamental importância para aqueles que se dedicam à pesquisa do pensamento nietzschiano, sobretudo da fase final.

A compreensão da crítica da civilização ocidental, particularmente a moderna, tem como chave de interpretação a análise do cristianismo, entendido como substrato de seus ideais. Paradigma do processo de *décadence*, a religião cristã enforma os valores da civilização, fornece a seiva que a nutre e consolida o projeto civilizatório, definido pelo filósofo como projeto de domesticação, amansamento, ou, nas palavras atribuídas ao cristianismo, melhoramento do homem. O filósofo se esforça por mostrar que “todos temos ainda no corpo, de algum modo, os instintos ruins, cristãos” (AC, § 59).

## **Bibliografia**

### PRIMÁRIA ESPECÍFICA:

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. In: *Os Pensadores* (trad. Rubens Rodrigues Torres Filho), 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural. 1987.

\_\_\_\_\_ *A gaia ciência* (trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_ *Além do bem e do mal : prelúdio a uma filosofia do futuro* (trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_ *Assim falou Zaratustra : um livro para todos e para ninguém* (trad. Mário da Silva). São Paulo : Círculo do livro.

\_\_\_\_\_ *Aurora* (trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_ *Crepúsculo dos Ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo : 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, 1995.

\_\_\_\_\_ *Humano, demasiado humano : um livro para espíritos livres* (trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_ *Genealogia da Moral : uma polêmica* (trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_ *O Anticristo* (trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_ *O caso Wagner : um problema para músicos* (trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_ *O Nascimento da tragédia* (trad. J. Guisnburg). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_*El Anticristo* (Introdução, tradução e notas de A. S. Pascual), 10ª edição, Alianza Editorial: Madrid, 1983.

PRIMÁRIA COMPLEMENTAR:

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota* (Trad. de Paulo Bezerra). São Paulo: Ed. 34, 2002

\_\_\_\_\_*O Subsolo*. In *Os mais brilhantes contos de Dostoiévski* (trad. Ruth Guimarães). Rio de Janeiro: Edições de ouro.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão* (trad. José de Aguiar Abreu). Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.

Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes* (trad. Paulo Quintela). Edições 70: Lisboa, 1948.

PASCAL, Blaise. *Os pensamentos* (edição Brunshwicg, tradução de Sérgio Millet). São Paulo: Nova Cultural, 1988.

RENAN, E. *Vida de Jesus* (trad. Eduardo Augusto Salgado). Porto: Lello & Irmão Editores, 1961.

SECUNDÁRIA:

ALMEIDA, Rogério. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BARROS, Fernando. *A maldição transvalorada: o problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial; Ijuí: editora UNIJUÍ, 2002.

BIRCHAL, Telma. *A marca do vazio: reflexões sobre a subjetividade em Blaise Pascal* (p.50-69) In: *Kriterion* 34:88 / 1993.

BITTENCOURT, Renato. *O problema do Crucificado na Crítica de Nietzsche ao Cristianismo* In *Revista Trágica*, Rio de Janeiro, n. 1, 1º semestre de 2008.

BRUSOTTI, M. *Ressentimento e Vontade de Nada*. (trad. Ernani Pinheiro Chaves). In: *Cadernos Nietzsche*, 8, 2000, p. 03-32.

CIFUENTES, Luis Antonio. *Uma sabedoria salvage: el cuerpo inmanente a la vida en el Zaratustra de Nietzsche* In: *Nietzsche em Perspectiva* (compilador: Germán Meléndez), p. 93-109. Siglo del Hombre Editores, Pontificia Univerdad Javeriana, Universidad Nacional de Colombia, 2001.

CHAVES, Ernani. *Nem gênio, nem herói: Nietzsche, Renan e a figura de Jesus* In: *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 321-336, jul./dez. 2008.

CRAGNOLINI, M. *La constitución de la subjevidad em Nietzsche: Metáforas de la identidad* In: *Nietzsche em Perspectiva* (compilador: Germán Meléndez), p. 49-61. Siglo del Hombre Editores, Pontificia Univerdad Javeriana, Universidad Nacional de Colombia,

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

FOGEL, Gilvan. *O homem doente do homem. A colocação de um problema a partir de F. Nietzsche e F. Dostoievski* In: *Encontros Nietzsche* (Organizado por Vânia Dutra de Azeredo). Ijuí: Ed.Unijuí, 2003, p. 59-70.

\_\_\_\_\_ *De la pequena y la gran razón: o respecto del yo y del si-mismo* (trad. Carlos E. Ortiz) In: *Nietzsche em Perspectiva* (compilador: Germán Meléndez), p. 79-92. Siglo del Hombre Editores, Pontificia Univerdad Javeriana, Universidad Nacional de Colombia, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche Genealogia e História* In: *Microfísica do Poder* (trad. Roberto Machado). 20ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal. 2004.

FREZZATTI Jr., W. A. *A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche*. In: *Tempo da Ciência* (11) 22: 115-135, 2º semestre 2004.

\_\_\_\_\_ *A relação entre cultura e biologia na filosofia de Friedrich W. Nietzsche*. São Paulo: UNIJUÍ, 2006.

\_\_\_\_\_. “O problema de Sócrates”: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche In *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 303-320, jul./dez. 2008

\_\_\_\_\_. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso Editoria e Editora UNIJUÍ, 2001.

GIACÓIA, J. Oswaldo. *Labirintos da Alma*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo e o Romance Russo*. Primeira versão. Campinas, São Paulo: IFCH / UNICAMP. Julho 1994.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche & Para Além de Bem e Mal*. Jorge Zaar Ed.: Rio de Janeiro. 2002.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche como Psicólogo*. 2ª ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

GOEDERT, G. *La critique de la pitié, Critique des valeurs chrétiennes et Nihilisme des valeurs chrétiennes* (p. 144-318) In: *Nietzsche critique des valeurs chretiennes: souffrance et compassion*. Paris: Beauchesne, 1977.

KOSSOVITH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1999.

MARTON, Scarlett. *Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativa ético?* In: *Extravagâncias. Ensaaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo, Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche : Consciencia e inconsciente* In : *Extravagâncias. Ensaaios sobre a filosofia de Nietzsche* (p. 135-146). São Paulo, Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.

MOURA, Carlos A. R. *Nietzsche: Civilização e Cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche* (trad. Oswaldo Giacóia Júnior). São Paulo: Annablume, 1997.

\_\_\_\_\_. *Décadence artística enquanto décadence fisiológica* (trad. Scarlett Marton) In: *Cadernos Nietzsche*, 6, p. 11-30), 1999.

ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche, ou, como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial: Ed. UNIJUI, 2000.

\_\_\_\_\_. *Vontade de verdade: uma abordagem genealógica* In *Cadernos Nietzsche* 1, P. 07-32, 1996

PIMENTA, Olímpio. *O viajante e sua sombra* (69-110) In: *Razão e conhecimento em Descartes e Nietzsche*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

RAMACCIOTTI, Bárbara. *Espinosa e Nietzsche: entre a paixão e a vontade. Conexões para uma fisiopsicologia* In: *Cadernos Espinosanos* IV, p.55-74, 1998.

RIBEIRO, Mário S. *Vida e liberdade: a psicofisiologia de Nietzsche*. Editora UEL, 1999.

ROSSET, Clément. “O eterno retorno” In: *Alegria: a força maior* (trad. Eloísa Araújo Ribeiro). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

SALAQUARDA, J. *A concepção básica de Zarathustra* In: *Nietzsche na Alemanha* (org. Scarlett Marton), p. 103-129 . São Paulo: Senda e Veredas, 2005.

VOLPI, F. *O niilismo*. (trad. Aldo Vannucchi). São Paulo: Edições Loyola, 1999.

ZATERKA, Luciana. *Conatus e Vontade de Potência: semelhanças e dessemelhanças* In: *Cadernos Espinosanos* II (1), p. 33-51,1997.