

4

O cristianismo e o niilismo moderno: as últimas cambalhotas de um filósofo-bufão

No capítulo anterior, apresentamos os argumentos de Nietzsche que dão consistência à sua tese que cria um vínculo entre platonismo e cristianismo. Procurou-se mostrar que o “mundo ascético” é uma instância que serve para fundamentar tanto os valores platônicos quanto os cristãos. Ambos são constituídos segundo a lógica do ressentimento que desqualifica o mundo real em que vivemos, designando-o como imperfeito, em prol de um estado ideal, virtuoso, veraz, perfeito, a ser perseguido por todos. O esforço nietzschiano se concentra em mostrar que o cristianismo teria popularizado a fórmula socrática que tem como propósito traçar as veredas capazes de encaminhar a humanidade a um suposto estado de felicidade. Nietzsche sustenta que Sócrates teria engendrado fórmulas/prescrições que teriam a pretensão de promover o melhoramento do homem. E o cristianismo teria sido o principal responsável para que a prática socrática, que tem como eixo condutor a equação “razão = virtude = felicidade”, se tornasse senso comum no mundo ocidental, no decorrer da história. A argumentação que sustenta a tese de Nietzsche, além de nos revelar a hegemonia proporcionada pelo cristianismo ao pensamento socrático-platônico, nos mostra o desdobramento da relação platonismo/cristianismo na relação cristianismo/modernidade.

Se, no prólogo de *Além do Bem e do Mal* (1886), Nietzsche anuncia que “cristianismo é platonismo para o povo”, e se ele resolve dedicar grande parte de seu escrito seguinte – *Genealogia da Moral* (1887) – para construir argumentos capazes de fundamentar essa sua afirmação, em *O Anticristo* (1888) as suas investigações se estendem ainda mais. Neste escrito, a crítica nietzschiana não se preocupa em apenas sublinhar a tese, contida nos escritos anteriores, que cria um elo de ligação entre o platonismo e o cristianismo. O seu trabalho filológico lhe permite radicalizar sua crítica. A argumentação construída por ele não se contenta apenas em evidenciar a relação platonismo/cristianismo. Mais do que ratificar o

que já havia afirmado no prólogo de *Além do Bem e do Mal* – que o cristianismo seria a universalização do platonismo –, a crítica nietzschiana, ao destacar em *O Anticristo* a atualidade do pensamento cristão, procura mostrar que essa universalização teria se consolidado. A novidade desse escrito é que Nietzsche cria conexões que aproximam o cristianismo do pensamento kantiano, que, por sua vez, vão fundamentar a tese que ele defende neste mesmo livro: a de que o pensamento moderno é cristão.

Nietzsche, em *O Anticristo*, na medida em que, de um certo modo, já não mais privilegia uma abordagem crítica do pensamento socrático que dê destaque aos meios cristãos que possibilitaram sua hegemonia, elege o kantismo como alvo principal de crítica. Tudo nos faz crer que um suposto silêncio deste escrito acerca do platonismo seja uma espécie de estratégia de seu autor. Pois, ao concentrar-se em uma abordagem crítica do pensamento kantiano revelando-o como cristão, Nietzsche nos faz ver que, mesmo que sua crítica já não faça referências diretamente ao racionalismo socrático como nos escritos anteriores, o seu objetivo é, no final, mostrar o modo como o platonismo teria se “atualizado”: através da filosofia de Kant. Na medida em que aproxima o pensamento kantiano do cristianismo, Nietzsche reforça ainda mais a sua tese anterior de que o cristianismo havia proporcionado a universalização do pensamento socrático. Seu objetivo agora é mostrar a versão mais atual do pensamento cristão: a modernidade. A crítica de Nietzsche toma a filosofia kantiana como aquela que teria servido de fundamento ao pensamento moderno.

O Anticristo é uma das últimas obras que ainda foram revisadas por Nietzsche antes do colapso mental que o acometeu na passagem do ano de 1888 para 1889. Esse fato talvez nos dê uma idéia da dimensão da tônica crítica deste escrito. Através de seu método genealógico, que prima pela “*arte de ler bem, de discriminar fatos sem os falsificar mediante interpretações*”¹, Nietzsche se propõe a relatar o que ele chama de a “*autêntica história do cristianismo*”². Ele assume o papel de filólogo cujas investigações fazem emergir revelações que procuram trazer à tona o aspecto inventivo dos fundamentos da doutrina cristã. Curiosamente, *O Anticristo*, um livro que a princípio teria como objetivo levantar questões relacionadas ao caráter histórico da religiosidade cristã, faz em seus

¹ Cf. *O Anticristo*, § 52.

² Cf. *O Anticristo*, § 38.

primeiros aforismos considerações que, num primeiro momento, não se referem diretamente ao cristianismo. Antes de entrar no tema cristão propriamente dito, Nietzsche faz especulações que nos permitem inferir acerca do objetivo principal de sua crítica neste escrito: revelar o homem moderno como “o animal doméstico, a rês gregária, o doente animal humano – o cristão”³. Embora o próprio título – *O Anticristo* – possa sugerir, as revelações deflagradas pela genealogia nietzschiana neste escrito não tem como objetivo principal contestar a validade dos valores engendrados pelo cristianismo. Afinal, Nietzsche, no decorrer de sua obra, já havia refutado qualquer modo de pensamento moral, fosse filosófico ou religioso. Mesmo que nossas indagações não nos levem a um suposto real objetivo de Nietzsche, é importante que se tenha em mente que o grande trunfo de *O Anticristo* é que a argumentação nietzschiana, mesmo as que abordam filologicamente os fundamentos do cristianismo, é construída no intuito de revelar que o ideal cristão se mantém atual através do pensamento moderno pós-kantiano. Um modo de pensar que cria teses que seriam capazes de, a partir do sentimento de reverência perante a noção de “virtude”, “dever”, “bem em si”, promover o melhoramento do homem⁴. Para Nietzsche, o “Imperativo Categórico” de Kant, o conceito de Dever, o “bem em si como caráter da impessoalidade e da validade universal”⁵, são fórmulas que servem para promover a conservação do homem, mas que não garantem o seu suposto melhoramento. O homem que se costuma chamar de “melhor” Nietzsche designa como “conservado”, “domesticado”, “rês gregária”. É a partir dessa perspectiva que podemos compreender os motivos da exacerbação da crítica nietzschiana ao homem moderno, como podemos identificar nos diversos aforismos que compõem o livro.

E para não deixar qualquer dúvida sobre o que desprezo e a quem desprezo: é o homem de hoje, o homem de quem por fatalidade sou contemporâneo; o homem de hoje – sufoco com seu hálito impuro... Perante o passado sou, como todos os clarividentes, de uma grande tolerância, isto é, de um generoso autodomínio: percorro com sombria circunspeção o manicômio de milênios inteiros, chame-se ele “cristianismo”, “fé cristã”, “Igreja cristã” – abstenho-me de tornar a humanidade responsável pelas suas doenças mentais. Mas o meu sentimento altera-

³ Cf. *O Anticristo*, § 3.

⁴ Cf. *O Anticristo*, §§ 11 e 12.

⁵ Cf. *O Anticristo*, § 11.

se subitamente, entra em erupção, logo que penetro na época moderna, no *nosso* tempo. O nosso tempo é *sabedor*... O que outrora era simplesmente doença, tornou-se hoje inconveniência – hoje é inconveniente ser cristão.⁶

Embora o trabalho filológico realizado por Nietzsche, em *O Anticristo*, tenha como objetivo mostrar a fragilidade das “verdades” contidas nos textos bíblicos, revelando o aspecto inventivo e histórico dos fundamentos da doutrina cristã, o surpreendente não é o fato de suas investigações mostrarem o modo artificioso através do qual o cristianismo se constituiu na história. A novidade de *O Anticristo* é o fato de Nietzsche se preocupar em mostrar o caráter histórico e inventivo do cristianismo ao mesmo tempo em que dá destaque ao modo como a filosofia de Kant teria proporcionado a atualidade do pensamento cristão. Esse escrito faz uma análise crítica do modo como os valores altruístas que foram consagrados pelo cristianismo serviram de inspiração à tese kantiana que estabelece como *boa* a ação praticada segundo o *dever*. A absoluta oposição que a crítica de Nietzsche faz ao pensamento moderno/kantiano é tão evidente quanto a sua pretensão de narrar a “*autêntica* história do cristianismo”. Ao mesmo tempo em que sustenta a tese de que o kantismo é cristão, ele revela o caráter falso dos fundamentos do cristianismo. Deste modo ele, ironicamente, apontaria para os “falsos caminhos” que a filosofia de Kant teria percorrido.

A filosofia está corrompida pelo sangue teológico. O Pastor protestante é o avô da filosofia alemã (...). Donde vinha a convicção alemã, que ainda hoje encontra eco, de que com Kant se iniciara uma viragem para algo de *melhor*? (...) Abria-se um caminho secreto para um antigo ideal, o conceito de “mundo verdadeiro” e o conceito de moral como *essência* do mundo (os dois erros mais malignos que existem) eram agora de novo, se não demonstráveis, pelo menos, *impossíveis de refutar* (...). O êxito de Kant é apenas um êxito de teólogo.⁷

A absoluta intolerância de Nietzsche em relação a seus contemporâneos é motivada pelo fato de o pensamento moderno pós-kantiano ter se colocado como alternativa ao dogmatismo teológico característico da tradição socrático-cristã. Portanto, seu desafio é revelar que a filosofia moral kantiana teria se constituído como um modo de “pensamento religioso” dissimulado por uma “máscara

⁶ Cf. *O Anticristo*, § 38.

científica”. Podemos dizer que o choque impetuoso de sua crítica não seria travado contra um pensamento declaradamente cristão, mas contra um modo de pensar que a princípio teria livrado o conhecimento de seu dogmatismo. Nietzsche se refere à tentativa da crítica kantiana de colocar a filosofia sobre bases científicas e, por isso confiáveis⁸. Ora, se para Nietzsche “não existe ciência sem pressupostos”, e as hipóteses da ciência implicam a crença em um valor metafísico da verdade⁹, então como poderia a filosofia, na intenção de se livrar de dogmatismos, pretender se assentar sobre aquilo que quer criticar? De que modo Kant, ao se utilizar dos métodos científicos, livraria a metafísica de crenças infundadas, se a ciência está constituída sobre os mesmos paradigmas de que a filosofia kantiana pretende se afastar? O problema para Nietzsche não é propriamente Kant pretender se utilizar dos métodos da ciência: “a grande paixão precisa de e usa de convicções, não se submete a elas – sabe-se soberana”¹⁰. Mas o fato de as bases científicas proporcionadas pelo kantismo ao pensamento filosófico terem servido para justificar a “purificação” dos “falsos caminhos” que o conhecimento, até então, percorreria: “quem se dispõe a colocar a filosofia sobre bases ‘estritamente científicas’, precisa antes colocar não só a filosofia, mas também a verdade *de cabeça para baixo*”¹¹. O gesto kantiano teria dado uma “nova roupagem” ao antigo dogmatismo filosófico. Kant teria se preocupado em conceber uma crítica que apontasse para as limitações da pretensão socrática de alcançar uma suposta verdade, mas não teria criticado o próprio ideal de verdade. Ou seja, Kant teria se preocupado em mostrar que as direções traçadas pela filosofia a fim de alcançar a suposta essência do mundo eram duvidosas, porém ele não teria contestado a própria idéia de essência. Embora Kant tenha estabelecido os limites da pretensão socrática de alcançar a essência das coisas, embora seu esforço tenha sido o de fundar uma metafísica sobre bases “tão seguras” quanto as em que a ciência se assentara, o pensamento moderno instalado a partir dos *edifícios* kantianos é tomado por Nietzsche como um

⁷ Cf. *O Anticristo*, §10.

⁸ “(...) a crítica da razão conduz por fim necessariamente à ciência; o uso dogmático da razão sem crítica conduz, ao contrário, a afirmações infundadas às quais se pode contrapor outras igualmente aparentes, por conseguinte ao ceticismo. (...) De tudo isso resulta a idéia de uma ciência especial que pode denominar-se *Crítica da razão pura*.” Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, in *Obras Incompletas*, pp. 64 e 65.

⁹ Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 24.

¹⁰ Cf. *O Anticristo*, § 54.

¹¹ Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 24.

pensamento teológico. Nietzsche chega mesmo a designar Kant como sendo “o prolongamento do tipo sacerdotal”¹².

Podemos constatar que o objetivo de Nietzsche não é contestar a argumentação que sustenta a tese de Kant. *O Anticristo* não se ocupa em contestar a validade do “critério kantiano de verdade”. O que ele pretende é chamar a atenção para o equívoco de Kant, que acreditava que sua crítica havia livrado o pensamento filosófico da auréola dogmática que o envolvia. Nietzsche se esforça em revelar, através desse escrito, que a mesma vontade de privilegiar uma suposta verdade em detrimento do que é tomado como falso – como cópia, como imitação da “verdadeira natureza” das coisas –, que ele havia identificado no pensamento socrático-cristão, ainda estaria presente na filosofia transcendental de Kant. A tese kantiana que daria à *Metafísica* *status* de ciência ainda trazia consigo a crença dogmática em uma superioridade de uma suposta verdade em detrimento daquilo que é tomado como falso. Como vimos, é essa crença que Nietzsche rejeita já em seu primeiro escrito, *O Nascimento da Tragédia*, e que se torna alvo de crítica durante toda a sua obra. É contra esse ideal de verdade que Nietzsche insiste em desferir suas marteladas, através não somente de *O Anticristo*, mas também de outros livros que compõem a última fase de sua obra, como *Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da Moral* e *Crepúsculo dos ídolos*. É contra esse ideal que Nietzsche radicalmente se opõe. A possibilidade de existência de um estado verdadeiro e superior, a ser alcançado através da “exigência sublime ‘tu deves’”¹³, é intolerável à crítica nietzschiana. Ao se acreditar nesse ideal, acaba-se instituindo uma finalidade para a existência de modo que o fim seja o próprio homem enquanto animal superior. É esse processo que Nietzsche chama de Niilismo, visto que é o homem quem inventa os tais fins. Portanto, a preocupação de Nietzsche é mostrar de que modo esse ideal se manteve atual: “Esta ‘ciência moderna’ – abram os olhos! É no momento a melhor aliada do ideal ascético, precisamente por ser a mais involuntária, inconsciente, secreta, subterrânea!”¹⁴.

É evidente que a ciência a que Nietzsche se refere não tem nada a ver com aquela tese, desenvolvida através de *A Gaia Ciência*, que, como vimos, toma o conhecimento como um “alegre saber”, como eterna vontade de ilusão, própria do

¹² Cf. *O Anticristo*, § 12.

¹³ Cf. *Idem*.

¹⁴ Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 25.

homem. A crítica que Nietzsche faz ao pensamento científico, na última fase de sua obra através de livros como *Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da Moral* e *O Anticristo*, procura sublinhar que a concepção de ciência “cuja fé é ainda uma fé metafísica”¹⁵ seria a mais nova representante do ideal ascético.

Não! Não me venham com a ciência, quando busco o antagonista natural do ideal ascético, quando pergunto: “onde está a vontade oposta, na qual se expressa o seu *ideal oposto*?”. Para isso a ciência está longe de se assentar firmemente sobre si mesma, ela antes requer, em todo sentido, um ideal de valor, um poder criador de valores, a cujo serviço ela *possa acreditar* em si mesma – ela mesma jamais cria valores (...). Ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno – já o dei a entender – na mesma superestimação da verdade (mais exatamente na mesma crença na *inestimabilidade*, *incriticabilidade* da verdade) e com isso são necessariamente aliados – de modo que, a serem combatidos, só podemos combatê-los e questioná-los em conjunto.¹⁶

Nietzsche toma como parâmetro a crença na verdade para justificar a sua afirmação de que a ciência ainda crê no ideal ascético. Neste sentido, podemos concluir que, à medida que ele fundamentasse essa afirmação, ele também daria sustentação à sua tese que cria um elo entre pensamento moderno e cristianismo. É identificando a reverência e o apreço com que a chamada ciência moderna tratara a idéia de uma suposta superioridade da verdade que Nietzsche faz emergir o ascetismo característico do pensamento científico que ele critica. A ciência estaria em relação de continuidade com os ideais ascéticos, na medida em que superestimasse a verdade como valor absoluto. Ele chama a atenção para o fato de o pensamento científico ter se apresentado como possível antagonista do pensamento religioso, na medida em que prega aquilo que Nietzsche chama de “ateísmo incondicional e reto”, isto é, na medida em que proíbe “a mentira de crer em Deus”. A ciência, embora tivesse sido determinante para aquilo que Nietzsche anuncia como “a morte de Deus”, não teria se livrado do lugar ocupado anteriormente pelo antigo Deus: “abram os olhos!”, diz ele, “não se deixem enganar!”. Tal espaço seria ocupado pela verdade científica. Assim, a ciência construiria o seu próprio mundo verdadeiro, reproduzindo uma crença ascética no valor da verdade. Ou seja, a ciência teria deificado a verdade. Embora rejeite toda

¹⁵ Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 24.

espécie de revelação divina, o pensamento científico a que Nietzsche se refere, paradoxalmente, ainda abriga em seu seio a idéia de divindade, simbolizada pelas verdades oriundas do pensamento racional pós-kantiano. Mesmo que tenha rejeitado aquilo que no ideal é “revestimento, jogo de máscaras, endurecimento, ressecamento, dogmatização”¹⁷, a ciência não teria combatido o próprio ideal.

Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos? (...) A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer digno dele?¹⁸

É o próprio lugar pertencente à antiga divindade que passa a ser ocupado pela verdade científica. A idéia de progresso e melhoramento da humanidade não teria aniquilado a idéia de verdade como parâmetro para compreensão do mundo. O progresso pleiteado pela modernidade implicaria uma fé no próprio ideal ascético que, por sua vez, acabaria condicionando a tese de melhoramento do homem a um valor *em si* da verdade. Apesar de os “pálidos ateístas” acreditarem em estar afastados do ideal ascético, Nietzsche afirma que “esse é também o *seu* ideal”: “Se jamais fui um decifrador de enigmas, quero sê-lo com esta afirmação!... Esses estão longe de serem espíritos livres: *eles crêem ainda na verdade...*”¹⁹. Na medida em que a fé na ciência pressupõe um ideal, um “outro mundo” que não o da vida, da natureza e da história, ela nega o seu oposto, nega o próprio mundo em que vivemos. Assim, Nietzsche conclui que essa fé ainda é uma fé metafísica, o que implica dizer que “ambos, ciência e ideal ascético, encontram-se no mesmo terreno”²⁰.

O Anticristo teria uma dupla função: mostrar de que modo a doutrina cristã se constituiu na história e revelar o pensamento moderno como sendo tributário do antigo ideal de verdade que foi consagrado pelo cristianismo. Ao mesmo tempo em que Nietzsche faz uma análise singular do Evangelho, anulando seu caráter de transcendência e imprimindo a doutrina cristã na história, ele também se preocupa em revelar que o pensamento cristão ainda se mantém atual. Como se ele pretendesse tanto condenar o caráter dogmático da origem dos valores cristãos

¹⁶ Cf. *Genealogia da Moral*, III, §25.

¹⁷ Cf. *Idem*.

¹⁸ Cf. *A Gaia Ciência*, III, § 125.

¹⁹ Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 24.

²⁰ Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 25.

a um artifício estritamente humano quanto mostrar a atualidade desses valores. A genealogia nietzschiana faz uma interpretação dos textos bíblicos de modo que revele os inusitados disfarces que permitiram a instalação do cristianismo, além de mostrar que o ideal cristão ainda se encontra presente na modernidade. Embora o pensamento moderno tivesse funcionado como alternativa ao dogmatismo do pensamento tradicional, ele não teria se desvinculado do antigo ideal cristão de divindade. Ao mesmo tempo em que *O Anticristo* faz revelações que servem para justificar a tese de Nietzsche que dá crédito ao caráter absolutamente artificioso do cristianismo, a genealogia nietzschiana também identifica no ideal moderno idiossincrasias do pensamento monoteísta cristão. Parafraseando Oswaldo Giacóia em *O Anticristo e o Romance Russo*, se uma das teses centrais dos últimos escritos de Nietzsche é a de que o cristianismo é a força produtora e motriz da modernidade²¹, então podemos dizer que *O Anticristo* é o livro no qual ele concentra as justificativas de sua proposição.

Vale ressaltar que *Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo* – livros que compõem a chamada transvaloração nietzschiana – são escritos que tratam de desmistificar o ideal de verdade que teria determinado a cultura cristã moderna. Como se cada obra funcionasse como um complemento da anterior – esses textos foram escritos em um curto período (1886-1888). Sem deixar de sublinhar os demais escritos, podemos identificar *O Anticristo* como um texto em que Nietzsche faz uma abordagem simultânea dos temas do cristianismo e da modernidade. Esse é um dos fatos que servem para justificar a idéia de que a principal função de *O Anticristo* é colocar a modernidade e o cristianismo “frente à frente” para mostrar que o pensamento moderno permanece cristão. Como se um fosse a imagem do outro refletida num espelho. Essa revelação é que motiva Nietzsche a construir, neste escrito, a tese que sublinha o paradoxo que teria enlaçado a modernidade pós-kantiana: seria possível um modo de pensamento estimulado por ideais estar livre de dogmatismos? Sem subestimar o caráter filológico e, por isso, revelador de *O Anticristo*, podemos dizer que este paradoxo se torna a questão central desse escrito.

A intolerância de Nietzsche, como vimos, diz respeito à pretensão de Kant, que acreditava que a sua Crítica seria capaz de livrar o pensamento metafísico de

²¹ Cf. GIACÓIA, Oswaldo. *O Anticristo e o Romance Russo*, p. 2.

dogmatismos que produzem “afirmações infundadas”. Para Nietzsche, Kant manteve-se, através da idéia de “dever” e de “bem em si”, fiel ao antigo crédito dado a uma suposta superioridade da verdade. A tese kantiana, de que as ações praticadas visando à necessidade do “rebanho” são “verdadeiramente boas”²², deu legitimidade ao antigo pensamento cristão que é balizado pelo altruísmo. A idéia kantiana que estabelece o que é *bom* e o que é *mau* como sendo, respectivamente, o que é conforme ao *dever* e o que é contrário a ele funciona como uma lei de conservação do rebanho. Uma lei moral que, avalizada pela idéia de que “os homens conservam as suas vidas conforme ao dever”²³, tem como objetivo o melhoramento da humanidade. É neste sentido que a tese kantiana de que se deve agir “conforme a lei”, “livre das inclinações prazerosas”, continua tributária do antigo ideal cristão: “e esse niilista [Kant] com entranhas cristiano-dogmáticas considerou o prazer como *objeção*”²⁴. Ao arbitrar como verdadeiramente bom aquilo que conserva, a tese kantiana ainda estaria atrelada ao antigo dogmatismo que consagra as ações altruístas como boas e que esquece a necessidade que as teria solicitado. Se anteriormente a genealogia nietzschiana havia revelado que o cristianismo teria promovido a hegemonia da equação socrática “virtude = razão = felicidade”, agora o que Nietzsche pretende é mostrar de que maneira o pensamento kantiano teria mantido a atualização desse ideal: “Ainda se pensa realmente, com toda seriedade (como imaginaram os teólogos durante algum tempo)”, indaga Nietzsche, “que a *vitória* de Kant sobre a dogmática dos conceitos teológicos (“Deus”, “alma”, “liberdade”, “imortalidade”) tenha causado prejuízo a esse ideal?”²⁵.

A genealogia nietzschiana não só aponta para o caráter dogmático do ideal de modernidade, como também faz uma investigação que coloca em xeque o próprio significado daquilo que fundamenta o processo responsável pelo chamado melhoramento do homem. As investigações de Nietzsche revelam que a utilidade é que teria sido responsável por aquilo que foi considerado como virtuoso; e essas revelações é que lhe permitem fazer uma abordagem do imperativo kantiano de

²² Diz Kant: “(...) a necessidade das minhas ações por *puro* respeito à lei prática é o que constitui o dever, perante o qual tem de ceder qualquer outro motivo, porque ele é a condição de uma vontade boa *em si*, cujo valor é superior a tudo.” Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 35.

²³ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 27.

²⁴ Cf. *O Anticristo*, § 11.

²⁵ Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 25.

modo que lhe possibilite analisar o próprio valor daquilo que foi considerado como *bom* por Kant. A crítica genealógica assumida por Nietzsche a partir de *Além do Bem e do Mal*, e estruturada através de *Genealogia da Moral*, parece se consolidar em *O Anticristo*. Neste escrito, ele procura detectar que tipo de vida, através da máxima kantiana, estaria conservada: Quais os valores que conservam a vida em rebanho? Por que o homem moderno continua atrelado a esses valores? São essas questões que norteiam *O Anticristo* e que levam Nietzsche a construir uma crítica que coloca em xeque o próprio valor desses valores.

Ele inicia *O Anticristo* afirmando que “todos os valores em que a humanidade condensa os seus desejos são *valeurs de décadence*”²⁶. Nietzsche utiliza o termo para referir-se a uma vontade fraca que para se conservar precisa promover a corrupção dos instintos que, por sua vez, é responsável pelo sacrifício da própria vida. Uma vontade própria de uma vida em declínio que toma o ideal ascético como âncora para dar sentido a sua fraqueza.

A própria vida é para mim o instinto de crescimento, de duração, de acumulação das forças, o instinto de potência; onde falta a vontade de potência, há degenerescência. A minha afirmação é que esta vontade *falta* em todos os valores supremos da humanidade que, sob os mais sagrados nomes, dominam os valores da decadência, os valores *niilistas*.²⁷

Esse aforismo nos dá uma amostra do objetivo da crítica de Nietzsche. Primeiro, mostrar a absoluta oposição que há entre a sua compreensão da vida pelo viés da vontade de potência e o tipo de vida que é conservado pelo rebanho. Segundo, a partir de seu singular conceito de vida, revelar o caráter moribundo da vida que é condicionada pelos valores que foram apelidados de superiores. Por fim, sublinhar o traço de niilismo que atravessara o pensamento filosófico. A genealogia nietzschiana constata que o socratismo, o cristianismo e o kantismo são embalados pelo mesmo ideal: a crença no absolutismo da verdade. Nietzsche não faz distinção entre o “mundo das idéias” platônico, o “além-mundo” cristão e o “o mundo da coisa em si” kantiano. Embora esses pensamentos possuam fundamentos que, a princípio, podem parecer distintos (o mundo superior no

²⁶ Cf *O Anticristo*, § 6.

²⁷ Cf. *Idem*.

platonismo seria acessível apenas ao sábio; no cristianismo, aos virtuosos penitentes; no kantismo, esse mundo seria inacessível mas pensado como um dever), eles têm o ideal ascético como paradigma. Um outro fato que podemos constatar em *O Anticristo* é que ao mesmo tempo em que toma como “decadentes” os supostos valores superiores que balizam o imperativo kantiano, Nietzsche dá uma positividade àquilo que foi depreciado pela lei kantiana. Ele privilegia aquilo que é instintivo.

O que é bom? – Tudo que aumenta no homem o sentimento de potência, a vontade de potência, a própria potência. O que é mau? – Tudo o que nasce da fraqueza. O que é a felicidade? – O sentimento de que a potência cresce, de que uma resistência foi vencida.²⁸

Nietzsche inicia *O Anticristo* enfatizando o critério adotado, um ano antes, por seu método genealógico. É evidente que a afirmação nietzschiana antagoniza diretamente com a tese kantiana que toma como bom ou mau aquilo que é conforme ou contrário ao dever. Estrategicamente, já nos primeiros aforismos desse escrito, Nietzsche toma partido do que foi condenado a um segundo plano por Kant. Segundo Kant, “tudo na natureza é regido por leis” e só um ser racional tem a capacidade de agir “*segundo a representação das leis*”²⁹. Para derivar as ações das leis é necessária a *razão* que determina infalivelmente a vontade³⁰. Ou seja, pela ótica kantiana, a vontade é condicionada pela razão. Kant chega mesmo a afirmar que “a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom”³¹. Ao destacarmos a tese kantiana, nosso objetivo é revelar que não é à toa que Nietzsche classifica como bom aquilo que potencializa a vontade e como ruim aquilo que é fraco, impotente. Podemos constatar que ele rivaliza com o pensamento kantiano já nas primeiras páginas de *O Anticristo*, como se estivesse anunciando o que estaria ainda por vir. Durante todo o livro a tese nietzschiana é alimentada pela afirmação, contida já no primeiro aforismo, de que

²⁸ Cf. *O Anticristo*, § 2.

²⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica das Costumes*, p. 47.

³⁰ Cf. Idem.

³¹ Cf. Idem.

se deve manter os fortes “o mais longe possível da felicidade dos fracos”³². Ora, é no mínimo irônico que Nietzsche repudie o ideal de felicidade que foi consagrado pelo kantismo. Seu objetivo é construir um pensamento que, mais do que ir na contramão da filosofia kantiana, procura expor a moralidade de um modo de pensar que arbitrariamente designa como bom aquilo que conserva. Nietzsche faz uma oposição absoluta à crença kantiana de que o caráter de utilidade de uma ação é que determina se ela é boa ou má. E é a partir de uma perspectiva que prima por uma compreensão da vida pelo viés da vontade de potência que Nietzsche faz uma análise dos valores modernos, destacando o paradigma a partir do qual eles foram concebidos. É apenas a partir da crença na existência de um suposto estado virtuoso para o qual o homem deve caminhar que se compreende uma lei que tem como princípio a idéia de que a ação praticada segundo o dever, livre de toda inclinação prazerosa, é o caminho para se encontrar a felicidade: “será possível não ver no imperativo categórico de Kant uma *ameaça contra a vida?*... Só o instinto teológico o tomou sob sua proteção!”³³. Nietzsche faz questão de mostrar que somente a partir de um terreno movido pela vontade de verdade, que ele chama de “solo da *décadence*”, poder-se-ia dar crédito à tese kantiana: “Esses idealistas do conhecimento são o rebento mais espiritualizado do ideal ascético (...): *eles crêem ainda na verdade*”³⁴.

A crítica de Nietzsche à modernidade ocupa grande parte de seus últimos escritos. Em *Além do Bem e do Mal*, ele declara sua virulenta crítica à filosofia, à ciência, à política e à cultura modernas. Depois, dedica a terceira dissertação da *Genealogia da Moral* à abordagem do ascetismo presente na ciência, além de, em *O Anticristo*, defender a tese de que a filosofia de Kant estaria impregnada do mesmo ascetismo característico das doutrinas teológicas. Ao eleger o pensamento kantiano como alvo de crítica, seu objetivo é revelar as artimanhas engendradas pelo modo escravo de valorar a fim de que o homem pudesse se conservar. A tese kantiana, que designa como boa a ação utilitária estimulada pelo dever, tomou um suposto “em si” inatingível como paradigma para idealizar um, também suposto, valor em si da bondade, com o propósito de promover o chamado melhoramento do homem. Ou seja, um parâmetro quimérico – a virtude “em si” – funcionaria

³² Cf. *O Anticristo*, § 1.

³³ Cf. *O Anticristo*, § 11.

³⁴ Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 24.

como um telos para o qual todos nós, animais detentores do instrumento – a razão – capaz de livrar a vontade verdadeiramente boa das inclinações não virtuosas, deveríamos caminhar: uma prática denominada de progresso. Mas essa idéia, que tem como premissa a tese de que o homem é uma finalidade, é considerada como falsa por um pensamento como o nietzschiano que já havia desmistificado anteriormente (principalmente através de *Aurora* – 1881) a idéia de que o homem seria um animal superior. O que lhe interessa neste momento é investigar “que tipo de homem se deve criar, se deve pretender, como o de mais alto valor, mais digno de viver”³⁵. Para Nietzsche, o progresso é uma idéia moderna e falsa: “ao contrário do que se crê, a humanidade não representa uma evolução para algo de melhor, de mais forte ou de mais elevado”³⁶. A tese moderna de progresso toma o homem como “o grande desígnio secreto da evolução animal”, mas “ele não é de modo algum a coroa da criação”³⁷. O atributo que serve para justificar a superioridade do homem – a razão – também é responsável por ele ser “o animal mais falhado, o mais doente, o mais perigosamente desviado dos seus instintos”³⁸: “O homem das “idéias modernas”, esse orgulhoso símio, está desmedidamente insatisfeito consigo: isto é um fato. Ele sofre, padece: mas, para sua vaidade, apenas “compadece”...”³⁹. Como se o preço pago pelo homem para se manter preservado fosse o seu próprio sofrimento. Ou seja, o ideal de melhoramento do homem, com o fim de preservá-lo, implicaria o seu próprio sofrimento: “O ideal ascético oferece um sentido ao sofrer”⁴⁰. É por isso que, para a moral escrava, a compaixão – a solidariedade no sofrimento – é uma virtude: “Eles monopolizaram inteiramente a virtude”⁴¹. A compaixão seria o padecimento compartilhado, logo, um padecer justificado e, por isso, designado como virtude: “ousou-se mesmo chamar virtude à compaixão (em qualquer moral *nobre*, surge como fraqueza); foi-se mais longe, fez-se dela a virtude, o solo e a origem de todas as virtudes”⁴².

O homem é mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal, não há dúvida – ele é o animal doente: de onde vem isso? É certo que ele

³⁵ Cf. *O Anticristo*, § 3.

³⁶ Cf. *O Anticristo*, § 4.

³⁷ Cf. *O Anticristo*, § 14.

³⁸ Cf. *Idem*.

³⁹ Cf. *Além do Bem e do Mal*, VII, § 222.

⁴⁰ Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 28.

⁴¹ Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 14.

também ousou, inovou, resistiu, desafiou o destino mais que todos os outros animais reunidos: ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses – ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo presente – como não seria um tão rico e corajoso animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais?...⁴³

Nietzsche coloca em xeque o tipo de homem que se constituiu no decorrer da história: “que um tal sistema de tratamento *melhorou* o homem, não discordo: apenas acrescento que, para mim, “melhorado” significa – o mesmo que “domesticado”, “enfraquecido”, “desencorajado”, “refinado”, “embrandecido”, “emasculado” (ou seja, quase o mesmo que *lesado...*)⁴⁴. Ao sublinhar a “interessante contradição” em que se encontra o homem moderno – a sua preservação e o seu sofrimento, Nietzsche, mais do que questionar o processo racional que possibilitou que o homem se tornasse o chamado animal superior, coloca em xeque o próprio *telos* virtuoso que teria servido de parâmetro para que o homem se tornasse um “animal responsável”.

Já sabemos como soa ofensivo incluir o homem, cruamente e sem metáfora, entre os animais; mas nos é imputado quase como *culpa* o fato de empregarmos sempre, em relação precisamente ao homem das “idéias modernas”, as expressões “rebanho”, “instintos de rebanho” e outras semelhantes. Que importa! Não podemos agir de outra forma: pois precisamente nisso está nossa nova visão. (...) O que aqui se julga saber, o que aqui se glorifica como seu louvor e seu reproche, e se qualifica de bom, é o instinto do animal de rebanho homem: o qual irrompeu e adquiriu prevalência e predominância sobre os demais instintos, fazendo-o cada vez mais, conforme a crescente aproximação e assimilação fisiológica de que é sintoma. *Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho.* (...) E, com a ajuda de uma religião que satisfaz e adulou os mais sublimes desejos do animal de rebanho, chegou-se ao ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas

⁴² Cf. *O Anticristo*, § 7.

⁴³ Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 13.

⁴⁴ Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 21.

e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão.⁴⁵

Em *Além do Bem e do Mal*, ao sustentar a tese de que o homem que se criou não passa de um animal de rebanho, domesticado, Nietzsche revela o modo como a moral do rebanho se consolidou. As investigações genealógicas criam um elo de ligação entre o ideal de democracia, caro às utopias políticas da Europa na passagem do século XVIII para o XIX, e o cristianismo. A argumentação nietzschiana procura destacar que o ideal democrático – que ele classifica como “instrumento do bem comum” – seria similar à antiga idéia cristã de que o homem é feito à imagem e semelhança de Deus. Neste aspecto, ele procura revelar que a tese altruísta de Kant, que faz do dever uma virtude, teria servido de instrumento para que o antigo ideal cristão se mantivesse atual através dos movimentos democráticos emergentes na Europa no século XIX. A antiga crença cristã que vê o homem como reflexo de uma divindade verdadeiramente boa e gerenciadora do mundo é substituída pela crença na tese que toma como bom aquilo que é determinado conforme o dever, através da razão⁴⁶. Os valores morais cristãos que foram balizados pela crença em um Deus monoteísta dão lugar aos conceitos morais que “tem sua sede e origem completamente *a priori* na razão”⁴⁷. Passa-se a tomar como verdadeiramente boa a ação essencialmente racional; aquela que não se “assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas somente na relação dos seres racionais entre si”⁴⁸. É neste princípio que se baseia o ideal democrático a que Nietzsche se refere. Um ideal cuja representação é o Estado que, enquanto instrumento representativo da expressão da maioria, assume o papel coercitivo de obrigar o rebanho a agir segundo a lei. É através dessa linha de raciocínio que Nietzsche conclui que o ideal moderno de democracia acabou glorificando os atributos que tornaram o homem um animal “manso, tratável e útil ao rebanho, como sendo as virtudes propriamente humanas: a saber, espírito comunitário, benevolência, diligência, moderação, modéstia, indulgência, compaixão”⁴⁹.

⁴⁵ Cf. *Além do Bem e do Mal*, § 202.

⁴⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 48.

⁴⁷ Cf. *idem*.

⁴⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.76.

⁴⁹ Cf. *Além do Bem e do Mal*, V, § 199.

Portanto, é a partir da prática da utilidade, que vigora nos juízos de valor morais constituídos pela filosofia kantiana visando a preservação da comunidade, que esse ideal de democracia é construído. A idéia de que toda ação deve ser praticada visando o bem comum promoveria a perpetuação de todos, preservaria o rebanho. Essa prática seria responsável pelo nivelamento do indivíduo. Ela implicaria aquilo que a genealogia nietzschiana chama de potencialização do que é fraco no homem: “consideramos o movimento democrático não apenas uma forma de decadência das organizações políticas, mas uma forma de decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor”⁵⁰. Nietzsche aponta para aquilo que os “promotores e apóstolos das idéias modernas” chamam de “civilização”, “humanização” ou “progresso” como sendo o processo responsável pela promoção do “nivelamento”, da “homogeneização”, do indivíduo.

Para que compreendamos a crítica que Nietzsche faz ao que ele chama de “movimento democrático europeu” é necessário que tenhamos em mente dois pontos básicos a partir dos quais se pode livrar tal crítica de qualquer interpretação que possa tomá-la como uma possível apologia de regimes absolutistas. Primeiro, é importante que atentemos para a tipologia desenvolvida pela genealogia nietzschiana, que faz uma distinção radical entre uma moral que ela chama de nobre e a moral do rebanho. Segundo, é necessário que se sublinhe os fatos que permitiram a constituição do ideal democrático a que a crítica nietzschiana se refere. É somente a partir da identificação do absoluto antagonismo entre o caráter não altruísta do tipo que Nietzsche denomina nobre e o caráter de utilidade da moral do rebanho que podemos entender a crítica nietzschiana ao anseio de bem comum de uma Europa infectada pelo ideal de igualdade, fraternidade e liberdade que foi propagado pela Revolução Francesa: “isso que chamam de “idéias modernas”, ou “idéias do século XVIII”, ou também “idéias francesas”, (...) foi de origem inglesa, não há como duvidar”, ressalta Nietzsche. “Os franceses foram apenas os macacos e comediantes dessas idéias, também seus melhores soldados”⁵¹. Embora aponte para o movimento científico inglês do século XVIII como sendo a raiz a partir da qual teria brotado o ideal de modernidade, Nietzsche faz questão de sublinhar o papel desempenhado pela “burguesia democrática”

⁵⁰ Cf. *Além do Bem e do Mal*, V, § 203.

⁵¹ Cf. *Além do Bem e do Mal*, VIII, § 253.

francesa para que esse ideal se propagasse. Ele aponta para Inglaterra como sendo o solo a partir do qual se originou o espírito científico que caracterizou o período que se costuma chamar de Idade Moderna (1453-1789). Mas também sublinha o papel de divulgador e de guardião do ideal moderno desempenhado pelo movimento político francês que culminou na revolução burguesa de 1789. Ele chega mesmo a designar a Revolução Francesa como o prelúdio daquilo que ele chama de “a última grande rebelião de escravos”⁵².

Na Inglaterra, Francis Bacon (1561-1626) deu um novo ordenamento às ciências ao propor a distinção entre a fé e a razão para que não se caísse em preconceitos religiosos que distorcem a realidade. Para isto, criou o *método indutivo* de investigação, opondo-o ao método aristotélico de dedução. Bacon pode ser considerado o fundador do método científico moderno. O também inglês John Locke (1632-1704), com seu *Estudo sobre o entendimento humano*, marca o início do Iluminismo, que vê a razão como condutora do homem. Para ele, o fundamento de toda virtude está na capacidade de se renunciar à satisfação de nossos desejos, quando não justificados pela razão: “Não são nenhuma raça filosófica, esses ingleses. (...) – é característico dessa raça não-filosófica se ater firmemente ao cristianismo: ela precisa da *disciplina* dele para se “moralizar” e humanizar”⁵³. Já no lado francês, Descartes (1596-1650) escreveu o famoso *Discurso do Método* mostrando os passos para o estudo e a pesquisa, além de propor a matemática como modelo de ciência perfeita. Convencido do potencial da razão humana, Descartes propôs-se a criar um método novo, científico, de conhecimento do mundo e a substituir a fé pela razão e pela ciência. Tornou-se, assim, o pai do racionalismo e, portanto, “o avô da revolução”⁵⁴. Sua filosofia esforçou-se por conciliar a religião e a ciência. Sofreu a influência da ideologia burguesa do século XVII, que refletia, ao lado das tendências progressistas da classe em ascensão na França, o temor das classes populares.

A Revolução Francesa pôs fim ao regime absolutista que concentrava o poder no clero e na nobreza. Uma revolução que foi alimentada pelos discursos dos pensadores da época – chamados “iluministas” por apegarem-se à racionalidade e à luta em favor das liberdades individuais – contra o

⁵² Cf. *Além do Bem e do Mal*, III, § 46.

⁵³ Cf. *Além do Bem e do Mal*, VIII, § 252.

⁵⁴ Cf. *Além do Bem e do Mal*, V, § 191.

obscurantismo da Igreja e a prepotência dos governantes déspotas e, sobretudo, ignorantes. O Iluminismo procurou libertar o pensamento da repressão dos monarcas terrenos e do despotismo sobrenatural do clero, além de acentuar o movimento pela liberdade individual. Os teóricos iluministas, dentre os quais destaca-se a figura de Rousseau (1712-1778) com sua teoria da bondade natural do homem, pregavam a formação “cívica e patriótica” do indivíduo inspirada nos princípios da democracia, com o objetivo de eliminar “as desigualdades” entre os homens. A burguesia tinha a clareza do que queria: homens trabalhadores com formação de cidadãos participantes de uma nova sociedade liberal e democrática: “a democratização da Europa resulta, portanto, na criação de um tipo preparado para a escravidão no sentido mais sutil”⁵⁵. A doutrina burguesa ascendeu sob os ideais da liberdade, ou *liberalismo*, no período de transição do feudalismo para o capitalismo. Impulsionada pela Reforma Protestante, que incentivava o livre pensamento no setor religioso, juntou-se ao movimento racionalista que admitia que cada indivíduo fixasse sua norma de conduta em vez de seguir a da Igreja. Se o homem é “naturalmente bom”, como queria Rousseau, não há necessidade de religião; a ciência é suficiente para formar o homem. Depois de vários séculos de sujeição feudal à Igreja, a burguesia passava a falar em “humanidade”, “cultura”, “razão”, “luzes”...⁵⁶

É neste contexto que Nietzsche situa Kant (1724-1804). Se Descartes sustentou a tese de que todo conhecimento é inato e se a idéia mecanicista de Locke, de que todo saber é adquirido pela experiência, contradiz o pensador francês, Kant supera essa contradição: mesmo negando a teoria platônico-cartesiana das idéias inatas, Kant apresentou a tese de que algumas coisas eram inatas, como a noção de espaço e de tempo, que não existem como realidades fora da mente, mas apenas como formas para pensar as coisas apresentadas pelos sentidos. Por outro lado, sustentou que o conhecimento do mundo exterior provém de experiência sensível das coisas. Admirador de Rousseau e defensor da revolução, Kant acreditava que *o homem é o que a educação faz dele* através da disciplina, da formação moral e da cultura. Aquilo que a modernidade, na definição de seus conceitos básicos, chama “aculturação”, “socialização” e “personalização” representa alguns dos trunfos das idéias de Kant. Para ele, o

⁵⁵ Cf. *Além do Bem e do Mal*, VIII, § 242.

⁵⁶ Cf. GADOTTI, Moacir. *História das Idéias Pedagógicas*.

verdadeiro objetivo do homem é que “desenvolva inteiramente, por si mesmo, tudo o que está acima da ordem mecânica de sua existência animal e não participe de nenhuma outra felicidade e perfeição que não tenha sido criada por ele mesmo, livre do instinto, por meio de sua própria razão”⁵⁷. Portanto, para atingir a “perfeição”, o homem precisa da *disciplina*, que domina as tendências instintivas, da *formação cultural*, e da *civilização* como segurança social. A tese kantiana, menos otimista que a de Rousseau, sustentava que o homem não pode ser considerado inteiramente bom, mas é capaz de elevar-se mediante esforço intelectual contínuo e respeito às leis morais.

Como vimos, o ideal moderno – seja via racionalismo, seja via iluminismo ou através do movimento revolucionário burguês – era alimentado pelo anseio de “livre arbítrio”, “o anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, delas desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade”⁵⁸. Através da razão poder-se-ia construir o próprio caminho em direção ao chamado estado virtuoso de felicidade. Embora possam ter apresentado certas divergências, esses movimentos que revolucionaram a filosofia, a ciência, a cultura e a política tinham o objetivo comum que era o de libertar o pensamento dos grilhões da Igreja, além de acreditarem que a perspectiva racionalista de “padronização do homem” estaria livre de qualquer vestígio teológico.

Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e em parentesco um com o outro; (...) embora se sintam independentes uns dos outros com sua vontade crítica ou sistemática, algo neles os conduz, alguma coisa os impele numa ordem definida, um após o outro – precisamente aquela sistemática e relação inata entre os conceitos.⁵⁹

Para Nietzsche, todos os conceitos criados pela modernidade estavam imbuídos pela moral do altruísmo, pela cultura do não-egoísmo. Os valores modernos tinham sido criados a partir da premissa de que existe um estado virtuoso para onde, através da razão, o indivíduo deve ser encaminhado; uma crença que Nietzsche caracteriza como sendo herança cristã. Como ele não acredita neste estado superior, o que sua genealogia faz é uma espécie de

⁵⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

⁵⁸ Cf. *Além do Bem e do Mal*, I, § 21.

⁵⁹ Cf. *Além do Bem e do Mal*, I, § 20.

avaliação dos valores em que estava assentada essa moral da utilidade. A partir de uma apreciação desses valores, ele procura apreender o tipo de homem que se havia criado: “As valorações de uma pessoa denunciam algo da *estrutura* de sua alma, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade”⁶⁰. Portanto, o que Nietzsche pretende é colocar em xeque essa “moral da mediocridade”, através da averiguação do caráter de utilidade do sentimento de dever que é patrocinado pela razão. A partir de uma inspeção dos valores modernos, ele conclui que o homem que se criou é um “tipo fraco”. Segundo a ótica nietzschiana, acreditar que a capacidade de intelecção do homem poderia justificar o seu suposto caráter de superioridade não passaria de uma piada. O intelecto funcionaria apenas como “o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, subsistem”⁶¹. Ironicamente, Nietzsche defende a tese de que a razão não passaria de um instrumento⁶² na luta do homem pela sobrevivência. A genealogia nietzschiana constata que a razão funciona como um meio, um artifício, necessário à preservação da espécie humana; e que a eficácia da prática racional passa necessariamente pelo crédito dado à Máxima de que a razão é responsável pelo atributo de animal superior dado ao homem. É essa crença que Nietzsche chama de o “traço de niilismo” que atravessara o pensamento filosófico no decorrer da história. Ao contrário do que é sustentado por ele – a razão como sendo um instrumento a serviço da sobrevivência –, a moral do rebanho precisa acreditar que o pensamento racional, na medida em que é responsável pelas ações altruístas que encaminhariam o homem a um suposto patamar superior, é uma atribuição que proporciona ao homem a qualidade de animal superior.

É o crédito dado a essa tese que institui um lugar superior à verdade, o qual é questionado por Nietzsche. Podemos constatar que na base da crítica que ele faz ao socratismo, ao cristianismo, ao kantismo ou à modernidade está presente o questionamento do valor superior atribuído à verdade pela Tradição. Um questionamento que, como vimos, está presente em sua obra desde seu primeiro escrito. Naquele momento ele sustentou que a prática dialética socrática que dava um lugar privilegiado àquilo que era tomado como superior impescindia daquilo que era renegado a um patamar de inferioridade. Ele tentou evidenciar que a

⁶⁰ Cf. *Além do Bem e do Mal*, IX, § 268.

⁶¹ Cf. *Introdução teórica sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, § 1, in *O Livro do Filósofo*, p.90.

⁶² Cf. *Além do Bem e do Mal*, V, § 191.

concepção de um mundo verdadeiro implicava a existência do que foi desqualificado como não-verdadeiro. Agora sua intenção não é mais refutar essa idéia dialética: ele já havia sustentado, ao longo de sua obra, que os valores resultavam da criação humana. Neste momento, seu objetivo é evidenciar, a partir de sua tipologia, o valor desses valores, o valor da verdade.

Curiosamente, em *Além do Bem e do Mal* (1886), escrito em que faz uma crítica radical àquilo que nos habituamos a ver como privilégios e conquistas da modernidade (a democracia liberal, a objetividade científica, a igualdade de direitos), Nietzsche começa a desenvolver, embora de forma ainda embrionária, o método genealógico que serviria de fundamento para a radicalização de sua crítica. Neste escrito, ele começa a tecer a tipologia que delineia os traços daquilo que ele chama de “moral nobre” e do que ele designa de “moral escrava”, além de acentuar a radical oposição entre elas. No último capítulo, intitulado “*o que é nobre?*”, imediatamente posterior aos capítulos através dos quais ele faz uma crítica radical à modernidade, ele revela a origem não-nobre das idéias de “progresso” e “porvir”. Mesmo que a estruturação de seu método genealógico viesse se dar apenas um ano mais tarde, através de *Genealogia da Moral* (1887), Nietzsche já se preocupa em revelar através de *Além do Bem e do Mal* a absoluta oposição entre os valores nobres louvados por ele e os valores do rebanho que foram consagrados pela modernidade. Um outro fato que destacamos é que através de *O Anticristo* (1888) ele constrói, como vimos, a argumentação que fundamenta a sua afirmação de que o pensamento kantiano é um pensamento cristão. Porém, neste escrito, antes de expor sua crítica ao kantismo, ele faz questão de acentuar a absoluta oposição entre a valoração não-altruísta adotada por sua genealogia e o caráter absolutamente altruísta dos valores consagrados como bons por Kant. Nas primeiras páginas deste escrito ele apresenta, como vimos, os conceitos de bom e ruim adotados por sua genealogia: o adjetivo bom serve para designar tudo aquilo que fortalece, e ruim, tudo o que enfraquece. Um modo de valorar absolutamente desvinculado de qualquer altruísmo.

Como podemos constatar, Nietzsche finaliza *Além do Bem e do Mal* mostrando que o ideal de verdade que atravessou a história teria sido responsável por tornar o homem um animal “melhorado” e, portanto, “enfraquecido”; e também inicia *O Anticristo* sustentando a tese de que aquilo que fortalece é bom e aquilo que enfraquece é ruim. E, no intervalo entre estes dois escritos, ele escreve

Genealogia da Moral (1887), através do qual ele estrutura seu método de avaliação. Assim, podemos dizer que esses fatos funcionam como uma estratégia de Nietzsche para revelar que os valores modernos, além de falsos, eram valores escravos. É somente a partir dessa suposição que podemos compreender que a radicalização da crítica contida em *O Anticristo* seria uma aplicação do método de avaliação estruturado por sua genealogia, um ano antes. É somente à luz desses parâmetros que podemos compreender as especulações de Nietzsche de que o tipo de homem que se criou, a partir dos conceitos que foram arquitetados pelo edifício moral kantiano, não passaria de um animal domesticado, fraco, destituído de seus instintos. A partir dessa perspectiva podemos entender o que Nietzsche quer dizer quando no terceiro aforismo de *O Anticristo* refere-se ao tipo de homem que a modernidade teria criado: “o animal doméstico, a rês gregária, o doente animal humano – o cristão”⁶³. Portanto, a questão para Nietzsche é, além de mostrar a fragilidade dos fundamentos que balizam o ideal de modernidade, averiguar em que medida esse ideal serviu para que se pudesse produzir um homem nivelado, medíocre, que ele designa, segundo os conceitos engendrados por seu método genealógico, como fraco. Ironicamente, o mesmo motivo que levou o pensamento filosófico desde Sócrates a tomar o homem como um animal superior – o atributo da razão – é que sustenta a tese nietzschiana de que o homem é um animal fraco.

Segundo Nietzsche, Sócrates inventa uma lógica que para criar o ideal de verdade precisa, primeiramente, depreciar a alteridade, que é tomada como falsa. Uma lógica dialética que para criar valores precisa partir da negação da alteridade, portanto, uma lógica negativa: aquilo que Nietzsche chama de lógica do ressentimento. Um modo de valorar que, desde Sócrates, vinha se mantendo. Embora tivesse assumido diversas faces no decorrer da história, essa lógica se mantinha fiel à prática socrática. Neste sentido, o cristianismo teria servido de meio para a sua universalização. E a modernidade seria a face mais atual desse modo escravo de valorar. Já Nietzsche cria uma lógica distinta da anterior. Ele toma a vida como parâmetro para avaliar os valores niilistas que foram instituídos pelo socratismo e que ainda se mantinham na modernidade. Curiosamente, a lógica nietzschiana utiliza um parâmetro que torna sem efeito o jogo dialético superior/inferior, verdade/mentira. Como vimos, Nietzsche já havia revelado anteriormente que essa prática dialética tem como fundamento um mundo

⁶³ Cf. *O Anticristo*, § 3.

metafísico, sobrenatural: ele dedica um capítulo de *Genealogia da Moral*, intitulado “*O que significam ideais ascéticos*”, para revelar “a afeição dos filósofos pelo ideal ascético”⁶⁴, além de sustentar a tese de que a ciência moderna seria a mais nova aliada desse ideal⁶⁵. Como tudo para Nietzsche se dá no campo do físico, da natureza, do real, da imanência, ele se vale de sua singular concepção de vida – vida como “vontade potência” – como parâmetro para sustentar a tese de que aquilo que afirma a vida é positivo e o seu contrário, aquilo que a nega, é negativo. E conclui que a lógica tradicional é expressão de uma absoluta negação da existência, embora seu caráter de utilidade, a preservação do homem, fosse sua própria causa prima. O objetivo da genealogia nietzschiana é sustentar a tese de que a lógica tradicional não passaria de uma ficção e que para criar os chamados valores superiores precisou se utilizar de um recurso negativo: “*o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*”⁶⁶.

Portanto, é a lógica inventada pelo método genealógico que baliza a interpretação nietzschiana de que o homem seria um animal doente/fraco. Por ser anti-idealista, esta é uma lógica que vai na contramão da tradicional. Nietzsche concebe uma linha de raciocínio, um procedimento, que, no lugar de vislumbrar parâmetros que nos permitam a idealização daquilo que nos acostumamos a chamar de “ser humano”, nos possibilita uma reflexão acerca do tipo de homem que se criou: “Considero corrupto um animal, uma espécie, um indivíduo, quando perde os seus instintos, quando escolhe e *prefere* o que lhe é prejudicial”, afirma Nietzsche. “Uma história dos “sentimentos sublimes”, dos “ideais da humanidade” (...) seria quase explicar *porque* é que o homem está tão corrompido”⁶⁷. A genealogia nietzschiana, além de colocar em xeque o valor daquilo que foi tomado como verdadeiro, nos faz ver que, embora tenha garantido a preservação da espécie, a prática racional é responsável pela “corrupção do homem”.

Ao fazer uma avaliação do homem que foi produzido pela modernidade, Nietzsche revela o modo como o ideal cristão se perpetuou. Neste sentido, ele ratifica a sua tese de que a moral escrava alcançara a vitória. Se, anteriormente, ele revelara que o cristianismo teria proporcionado o êxito do pensamento

⁶⁴ Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 7.

⁶⁵ Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 27.

⁶⁶ Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 13.

⁶⁷ Cf. *O Anticristo*, § 60.

socrático, agora ele sustenta que a modernidade seria a sua expressão mais atual, a sua última consequência; o que comprova a eficácia da doutrina cristã. Portanto, o cristianismo teria sido o principal responsável para que se mantivesse acesa a chama do ideal de verdade. Talvez este seja o motivo que levou Nietzsche a narrar, em *O Anticristo*, a “autêntica história do cristianismo”. Assim, ele revelaria de que modo a tal “rebelião escrava” iniciada pelo pensamento judaico se tornou vitoriosa. A partir de seu método genealógico, ele faz uma interpretação do texto bíblico que evidencia o caráter histórico da doutrina cristã, desmistificando qualquer resíduo de transcendência ou vestígio sobrenatural.

O cristianismo tem de compreender-se unicamente a partir do solo em que cresceu – *não* é um movimento de reação contra o instinto judaico, é a sua própria consistência lógica, uma conclusão mais ampla na sua lógica temível. Na fórmula do Redentor: “A salvação vem dos judeus”. (...)Os judeus são o povo mais singular da História Universal, postos diante da questão do ser e do não-ser, preferiram, com uma consciência perfeitamente sinistra, o ser *a qualquer preço*; semelhante preço foi a *falsificação* radical de toda a natureza, de toda a naturalidade, de toda a realidade, de todo o mundo tanto interior como exterior. Delimitaram-se a si mesmos *contra* todas as condições sob as quais até então um povo podia viver, deveria viver; transformaram-se no conceito antagônico das condições *naturais* – sucessivamente e de um modo irremediável, perverteram a religião, o culto, a moral, a História e a psicologia e fizeram deles a *contradição dos seus valores naturais*. Deparamos mais uma vez com este mesmo fenômeno e elevado a proporções incalculáveis, se bem que apenas como cópia: a Igreja Cristã, em comparação com “o povo dos santos”, carece de toda a pretensão à originalidade.⁶⁸

Nietzsche recorre à história do pensamento judaico para fazer uma abordagem genealógica da doutrina cristã. Essa investigação é que lhe permite revelar que o cristianismo seria “a *última consequência do judaísmo*”. Segundo ele, a concepção de divindade que foi adotada pelo cristianismo seria a mesma que foi inventada pelo judaísmo; a *falsificação radical* da idéia de Deus não teria sido instalada pelo cristianismo. O Deus judaico, como qualquer deus de um povo, havia significado, um dia, a expressão da consciência de poder, do prazer e da esperança do povo judeu. No passado, a idéia judaica de Deus teria funcionado

como expressão de auto-afirmação de si próprios enquanto Nação: “mostra-se grato pelos grandes destinos, que o enalteceram, mostra-se reconhecido em relação ao ciclo anual e por todo êxito na criação de animais e na agricultura”⁶⁹. Através de Javé – Deus de Israel – o povo judaico trazia consigo uma confiança na natureza e no que ela dispensaria a si próprio. Em verdade, Nietzsche retoma a questão levantada em *Humano, demasiado humano* de que a idéia de divindade serviria para explicar aquilo que na natureza é inexplicável. Ele se preocupa em investigar o modo como os povos no decorrer da história teriam concebido a idéia de Deus. Ou seja, a genealogia investiga o modo como teria sucedido aquilo que Nietzsche chama de “relação contratual” com a natureza.

Um povo que ainda acredita em si tem também ainda o seu Deus próprio. Nele venera as condições que o tornam vitorioso, as suas virtudes – projeta o prazer que tem em si, o seu sentimento de potência, num ser a quem por isso pode dar graças. Quem é rico quer dar; um povo orgulhoso precisa de um Deus a quem sacrificar... A religião é, nestas condições, uma forma de agradecimento. É um agradecimento a si mesmo: eis para que se precisa de um Deus. Semelhante Deus deve ser útil e prejudicar, deve ser amigo e inimigo – é admirado tanto no bem como no mal.⁷⁰

Segundo a crítica nietzschiana, o caráter principal da idéia original de Deus é a valorização do próprio homem. Neste sentido, a religião funciona como uma forma de agradecimento a Deus, mas que para Nietzsche significa o mesmo que o louvor do indivíduo para consigo mesmo. O homem outorgaria a uma divindade a causa do sentimento de prazer que proporciona a si próprio, tais como força, potência, virtude (*virtus*). Como vimos, Nietzsche já havia ressaltado essa tese anteriormente. Em seu primeiro escrito, *O Nascimento da Tragédia*, ele revelara o modo como os gregos teriam concebido a idéia de divindade, dando destaque para o caráter amoral da religiosidade grega, cujos deuses serviam para justificar todas as ações humanas, fossem boas ou ruins: “a castração antinatural de um Deus para dele fazer um Deus unicamente do bem ficaria aqui fora de toda a esfera do desejo. Tanto se precisa do Deus mau como do bom”⁷¹. Agora, as investigações

⁶⁸ Cf. *O Anticristo*, § 24.

⁶⁹ Cf. *Idem*.

⁷⁰ Cf. *O Anticristo*, § 16.

⁷¹ Cf. *Idem*.

de Nietzsche se estendem e procuram destacar que, no decorrer da história, as diversas concepções de divindade teriam valorizado aquilo que o homem tem de nobre. Ele sustenta a tese de que a idéia de Deus traria consigo um sentimento de glorificação do próprio homem. Ao retomar esta questão, já presente em seus primeiros escritos, Nietzsche, estrategicamente, quer evidenciar o modo como os judeus teriam modificado o caráter original da idéia de divindade. Ele chega a, surpreendentemente, dar destaque ao fato de os judeus terem sido, no passado, um desses povos afortunados que se utilizavam de seus deuses para justificar tanto as boas como as más ações. Outrora, apesar de os judeus pretenderem ser monoteístas, o culto ao Deus Javé nem sempre foi consensual. Originalmente, o povo hebreu foi dividido em diversas tribos, dentre as quais a tribo de Judá teria gerado aquilo que passou a se chamar povo judeu. A religiosidade estaria relacionada a guerras pelo poder. Como se os deuses servissem para despertar o sentimento de potência junto ao “inimigo”. Neste aspecto, devido às lutas internas e externas a que os judeus estiveram sujeitos, o monoteísmo judaico muitas vezes foi deixado de lado, em favor do culto a outras divindades. A religião dos hebreus era a única religião monoteísta da Antiguidade. Ela ensinava que Deus fez uma aliança com o povo de Israel; e de acordo com essa aliança, o povo receberia a proteção divina em troca da obediência aos “10 Mandamentos” (Decálogo), gravados nas “Tábuas da Lei”. Mas os israelitas nem sempre respeitaram esse compromisso. Em várias oportunidades se deixaram levar à idolatria, esquecendo-se de Javé. Graças aos profetas, o monoteísmo conseguiu se preservar. Foram eles que mantiveram viva a chama do povo hebreu, através do anúncio da vinda do Messias (o escolhido), que deveria restaurar o poder real de Davi e reunir o “povo eleito” de Deus⁷².

Ao destacar “a evolução do conceito de Deus, desde o “Deus de Israel”, o deus de um povo, até ao Deus cristão, encarnação de todo o bem”, o objetivo de Nietzsche é revelar o modo como os sacerdotes judeus teriam transformado a idéia de Deus.

A história de Israel é inestimável como história típica de toda a *desnaturalização* dos valores da natureza. (...) Originariamente, sobretudo no tempo da realeza, Israel encontrava-se também perante todas as coisas na relação *justa*, isto é, na

⁷² Cf. ARRUDA, José Robson. *História Antiga e Medieval*, p. 96.

relação natural. O seu Javé era a expressão da consciência de poder, do prazer e da esperança em si mesmos: esperava-se dele a vitória e a salvação, com ele confiava-se na natureza e que ele dispensaria o que é necessário ao povo – acima de tudo a chuva. Javé é o Deus de Israel e, *por conseguinte*, o Deus da justiça: a lógica de todo povo que está na posse do poder e dele tem uma boa consciência. É no culto festivo que se expressam estes dois aspectos de auto-afirmação de um povo: mostra-se grato pelos grandes destinos, que o enaltecera, mostra-se reconhecido em relação ao ciclo anual e por todo o êxito na criação de animais e na agricultura. Este estado de coisas permaneceu ainda durante muito tempo o ideal, mesmo quando foi abolido da maneira mais triste: a anarquia no interior, os Assírios no exterior. Mas o povo conservou a sua mais alta inspiração e visão de um rei que é um bom soldado e um severo juiz: sobretudo, aquele profeta típico (que se chama o crítico e satírico do instante), Isaías. Mas toda a esperança ficou por realizar. O Deus antigo já não *podia* o que outrora pudera. Deveria ter-se a ele renunciado. O que aconteceu? Modificou-se o seu conceito – desnaturalizou-se a sua noção: e foi a esse preço que ele se conservou. Javé, o Deus da “justiça”, *já não* constitui uma unidade com Israel, uma expressão de autoconfiança de um povo: é apenas ainda um Deus sob condições... O seu conceito torna-se um instrumento nas mãos de agitadores sacerdotais, que agora interpretam toda a felicidade como prêmio, toda a infelicidade como castigo pela desobediência perante Deus, pelos “pecados”.⁷³

Através desse aforismo, Nietzsche nos dá uma idéia do processo de transformação pelo qual teria passado o ideal judeu de divindade. A sua interpretação procura revelar que os sacerdotes teriam se aproveitado do declínio do poder do povo judaico, ocasionado pelas guerras internas e externas, para “falsear” radicalmente a idéia de Deus. A relação divinatória entre o homem e a natureza dá lugar a um Deus condicionado. O conceito natural de “causa e efeito” é subvertido e dá lugar à causalidade antinatural da “culpa e da recompensa”. Numa atitude de desdém para com a tradição judaica e a realidade histórica, os sacerdotes *traduziram em termos religiosos* o seu próprio passado: “a grande época da história de Israel tornou-se uma época de decadência; o exílio, o longo infortúnio, transformou-se num castigo eterno pela grande época – pela época em que o sacerdote ainda era nada...”⁷⁴. Nietzsche enfatiza, em diversos aforismos de *O Anticristo*, o processo de adulteração do antigo Deus judaico. Assim, ele faz vir

⁷³ Cf. *O Anticristo*, § 25.

à tona as implicações subjacentes a este falseamento: se a simples idéia de Deus trazia consigo a necessidade de crença no *Nirvana*, no Nada, imagine em que se transformaria essa fé quando esse ingênuo *pathos* teológico se tornasse condicionado pelas leis morais impostas pelos sacerdotes judaicos.

Que significa a “ordem moral do mundo”? Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus, acerca do que o homem deve ou não fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, se avalia em conformidade com sua maior ou menor obediência à vontade de Deus; que nos destinos de um povo, de um indivíduo, se revela como *dominante* a vontade de Deus, isto é, como castigando e recompensando, segundo o grau de obediência. (...) O *sacerdote* abusa do nome de Deus: chama “reino de Deus” a um estado de coisas em que o sacerdote é que determina o valor das coisas; chama “vontade de Deus” aos meios em virtude dos quais semelhante estado se alcança ou se mantém; com um cinismo glacial, avalia os povos, as épocas, os indivíduos, conforme foram úteis ou se opuseram à preponderância sacerdotal.⁷⁵

Nietzsche faz uma interpretação de milênios de história eclesiástica para mostrar que, na intenção de instalar um pensamento que condicionasse os fatos históricos a uma suposta vontade divina, os sacerdotes judaicos teriam falsificado o sentido do caráter original do conceito de Deus: “simplificaram a psicologia de cada grande acontecimento em fórmula idiota de ‘obediência ou desobediência a Deus’”⁷⁶. O “acaso é despojado de sua inocência” e toda infelicidade passa a ser interpretada como pecado. E, neste contexto, cabe ao sacerdote, perante o “tribunal divino”, exercer o papel de juiz das faltas dos homens. Portanto, a suposta vontade de Deus passa a ser a própria condição de possibilidade de conservação do poder sacerdotal.

As revelações acerca da religiosidade judaica, deflagradas pela genealogia nietzschiana, é que sustentam a tese de que os diversos sentidos que a concepção de divindade foi tomando no decorrer da história teriam como fator determinante o sentimento de poder. Outrora, esse poder fora vinculado à própria glorificação do homem diante da natureza. Mas, tendo sido adulterado o conceito de

⁷⁴ Cf. *O Anticristo*, § 26.

⁷⁵ Cf. *Idem*.

⁷⁶ Cf. *Idem*.

divindade, o poder passa a ser acumulado na figura do sacerdote enquanto intermediário de um Deus condicionador. Essa prática teria servido de instrumento para promover a “ordem moral do mundo” ao longo do tempo. Assim, todas as coisas da vida se encontram de tal modo ordenadas que a figura do sacerdote, como árbitro das faltas contra a “norma universal”, torna-se indispensável. A desobediência a Deus, ou melhor, ao sacerdote, à lei, recebe o nome de pecado. Logo, o pecado torna-se indispensável em toda sociedade sacerdotalmente organizada: “o sacerdote vive do pecado”⁷⁷.

Nietzsche se debruça sobre o fato de o poder sacerdotal ter sido determinante para que se instalasse a fórmula monoteísta que assegurara a hegemonia da moral socrática. Neste sentido, a sua interpretação traz à tona o fator que teria determinado a emergência do cristianismo: o propósito de o sacerdote judaico pleitear para si um poder dissimulado por fórmulas religiosas.

O pequeno movimento insurrecional, que foi batizado com o nome de Jesus de Nazaré, é *ainda mais uma vez* o instinto judaico (...). Não duvido contra quem se dirigia a insurreição da qual Jesus passou ou falsamente foi tido por seu autor, se tal insurreição não se dirigia contra a Igreja Judaica (...). Era uma insurreição contra “os bons e os justos”, contra “os santos de Israel”, contra a hierarquia da sociedade – *não* contra a sua corrupção, mas contra a casta, o privilégio, a ordem, a fórmula; era a descrença nos “homens superiores”, o *não* pronunciado contra tudo o que era sacerdote e teólogo⁷⁸.

A interpretação que Nietzsche faz do Evangelho toma a figura histórica de Jesus de Nazaré como um “santo anarquista” que teria se insurgido contra o poder sacerdotal judaico. Ou seja, baseado em suas investigações filológicas, Nietzsche faz uma leitura singular do texto bíblico e cria uma imagem para o tipo jesuítico que o descreve como um “personagem rebelde” que teria comandado a insurreição contra a ordem imposta pela casta sacerdotal. Portanto, Nietzsche dá um significado histórico à figura do Nazareno que o coloca como um opositor ao regime religioso comandado pelo poder sacerdotal judaico. A interpretação nietzschiana faz emergir um personagem cuja *práxis* religiosa teria sido a de promover o sentimento de humanismo e igualdade entre os homens. É neste

⁷⁷ Cf. Idem.

sentido que a prática jesuítica se opõe necessariamente ao regime de castas imposto pelos sacerdotes. Nietzsche chega a descrever Jesus como um tipo próximo ao de Buda⁷⁹. Ele faz um paralelo entre os dois personagens históricos de modo que lhe possibilite criar uma imagem para Jesus bastante distinta daquela que foi tornada senso comum pela doutrina que foi fundada após sua morte. Estrategicamente, Nietzsche “retira Jesus da cruz” para mostrar o contraste entre o que foi pregado por ele e aquilo que mais tarde foi chamado de cristianismo. Ele faz alusões ao budismo que procuram aproximar Jesus de Buda; o que, a princípio, pode ser confundido com uma suposta apologia da religião fundada por Buda. Mas, ao contrário, para Nietzsche, tanto o budismo quanto o cristianismo, na medida em que crêem na verdade, em que são niilistas, são religiões da *décadence*. Ao enfatizar o budismo como uma religião que prega a auto-estima do indivíduo, o que ele pretende é mostrar que a prática budista seria similar à nazarena. Desse modo, Nietzsche chegaria ao seu objetivo que é o de mostrar que o cristianismo se encontra absolutamente afastado da idéia originária de Deus.

Nietzsche faz uma interpretação do budismo que o coloca como sendo o resultado de uma formação histórica da vontade coletiva, que se caracteriza como desejo de repouso e paz, como renúncia de toda fonte de excitação, interpretada como causa de desprazer. Como se as condições fisiológicas excitantes dessem origem a uma depressão contra a qual a doutrina budista intervém terapêuticamente através da “higiene”: “serve-se da vida ao ar livre, da vida nômade; emprega a temperança e a seleção na dieta”. O budismo exige representações que proporcionem repouso ou suscitem a alegria: “na doutrina de Buda, o egoísmo converte-se em dever: o ‘uma só coisa é necessária’, o ‘como *te* libertares do sofrimento’ rege e delimita toda a dieta espiritual”⁸⁰. Ao destacar os meios utilizados pelo budismo, que possibilitam a saúde física do indivíduo, Nietzsche nos permite compreender os motivos que o levam a investir numa espécie de paralelo entre a religião indiana e o cristianismo: “o budismo não é uma religião em que simplesmente se aspira à perfeição: a perfeição é o caso normal”⁸¹. Ao ressaltar as peculiaridades intrínsecas à doutrina de Buda, o que Nietzsche pretende é revelar que o ressentimento, força propulsora e motriz do

⁷⁸ Cf. *O Anticristo*, § 27.

⁷⁹ Cf. *O Anticristo*, § 31.

⁸⁰ Cf. *O Anticristo*, § 20.

⁸¹ Cf. *O Anticristo*, § 21.

cristianismo, seria fatalmente mórbido com respeito ao fim dietético do budismo. Enquanto este tem como objetivo expurgar qualquer tipo de tormento físico, o cristianismo, ao contrário, tem como prática o desprezo pelo que é corpóreo, o “ódio contra a alegria dos sentidos”, em prol da deificação do “espírito”, da “alma”. Na medida em que o cristianismo está assentado sobre o sacrifício do Primogênito, o sofrimento funciona como a sua própria condição de possibilidade.

Ao aproximar o humanismo de Jesus da doutrina de Buda, a crítica nietzschiana enfatiza o antagonismo entre o personagem histórico Jesus e o que foi chamado de Salvador. Ao sugerir que a prática nazarena seria semelhante à budista, Nietzsche, estrategicamente, evidencia o abismo que existiria entre aquilo que foi pregado por Jesus e a doutrina que foi instalada após sua crucificação. Segundo Nietzsche, a prática nazarena implicaria, de um certo modo, um resgate do significado original da idéia de divindade que fora “falseado” pelo sacerdote judaico. Mas a “Boa Nova” de Jesus, na medida em que pregava a resistência à ordem dominante imposta pela casta sacerdotal, foi interpretada pelos judeus como uma conspiração política.

Era um criminoso político, pelo menos tanto quanto eram possíveis criminosos políticos numa comunidade *absurdamente apolítica*. Isto levou-o à cruz: prova-o a inscrição da cruz. Morreu pelo *seu* pecado – não há razão alguma, apesar de tantas vezes se ter afirmado, para ter morrido pelos pecados dos outros⁸².

Se, por um lado, a insurreição promovida por Jesus poderia destituir o poder sacerdotal, por outro, ela acarretaria a desagregação do rebanho. Paradoxalmente, do mesmo modo que a hierarquia judaica impunha a opressão do povo judeu pelo pecado, ela também era a única âncora que ainda sustentava o último resíduo da existência política da Nação judaica. É por isso que a “Boa Nova” teria encontrado resistência junto aos judeus.

Através de *O Anticristo*, Nietzsche revela de que modo teriam transformado o “budista” Jesus em o “Salvador”. É esta interpretação, que prima por uma leitura filológica dos textos bíblicos, que Nietzsche chama de “*autêntica* história do cristianismo”. Ao interpretar os fatos que permitiram a emergência do

⁸² Cf. *O Anticristo*, § 27.

cristianismo, de modo que dê sustentação à sua singular versão, Nietzsche nos permite compreender o que ele pretende ao aventurar-se a narrar a sua singular história do cristianismo. Não devemos nos deixar levar, à primeira vista, pelo significado que costumamos dar à palavra “autêntica”. Afinal, esta palavra nos remete à busca por uma suposta verdadeira origem de um determinado fato. É evidente que não é esta pretensão de Nietzsche. Mas criar uma versão que evidencie todo o disparate – aquilo que Foucault chama de ‘fragmentar o que se pensava unido’, de “mostrar a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo” – que há entre os fatos históricos que propiciaram a interpretação evangelista que se tornou senso comum: a de que Jesus – o Salvador – morreu por causa dos pecados da humanidade. Se Nietzsche cria uma imagem para Jesus bordada de traços humanistas, não é para fazer apologia do “romantismo ingênuo” da figura do Nazareno, mas para mostrar que a “Boa Nova” pregada por ele teria sido a autêntica prática cristã: “a palavra “cristianismo” é um equívoco – no fundo, existiu apenas um único cristão, e esse morreu na cruz. O “Evangelho” morreu na cruz. O que desde esse instante se chamou “Evangelho” era só o contrário do que Cristo vivera”.⁸³

Nietzsche não está interessado em revelar qualquer verdade acerca do que o Nazareno disse, fez e das condições em que morreu. Ele reconhece os empecilhos que o impedem de desvendar os fatos que envolvem a vida e a morte de Jesus. O seu objetivo é conceber uma versão da história do cristianismo que faça emergir as contradições subjacentes às histórias contadas pelos evangelistas. Ao contrário de pretender estabelecer qualquer verdade acerca dos fatos, a genealogia nietzschiana tem como propósito tornar perceptível o “tipo psicológico do Salvador”. Noutras palavras, o seu objetivo é detectar as incongruências que estariam por trás dos discursos evangelistas que fundamentam a doutrina cristã, e, assim, explicitar as artimanhas colocadas em jogo pelo cristianismo para que a idéia de verdade fosse transformada em algo da ordem do eterno. O gesto nietzschiano traz à tona “as astúcias” que teriam sido necessárias para que a moral do ressentimento se tornasse hegemônica.

Os Evangelhos, como testemunho da corrupção já irresistível *no seio* das primeiras comunidades, são inestimáveis. O que Paulo, mais tarde, levou a cabo com o

⁸³ Cf. *O Anticristo*, § 39.

cinismo lógico de um rabino foi, não obstante, apenas um processo de decadência, que começara com a morte do Redentor. Tais Evangelhos não se pode ler com suficiente precaução: têm as suas dificuldades por trás de cada palavra. Confesso, e ninguém me levará a mal, que são por isso mesmo para um psicólogo um prazer de primeira ordem – como o *contrário* de toda a perversidade ingênua, como refinamento *par excellence*, como o virtuosismo na perversidade psicológica. Os Evangelhos aguentam-se por si. A Bíblia em geral não suporta comparação alguma⁸⁴.

Desvendar aquilo que Nietzsche chama de “psicologia do cristianismo” é o passo fundamental para que ele possa revelar o modo como a moral do rebanho ganhou espaço no decorrer da história a ponto de se tornar universal e ainda se manter atual. Através de seu método genealógico, ele faz uma análise dos “detalhes” que, embora incutidos nas “entrelinhas” dos discursos eclesiásticos, revelam as contradições daquela que se tornou a história oficial do cristianismo. Podemos constatar diversas passagens de *O Anticristo* em que Nietzsche aponta para a procedência pagã de símbolos da doutrina cristã, como, por exemplo, o atributo de *herói* dado à figura de Jesus pela interpretação evangelista. Ora, se a idéia de herói traz consigo qualidades como a disposição guerreira para a luta, para a ação belicosa contra o que é dificultoso, e se um dos imperativos evangélicos é “não resistais ao mal”(Mateus 5, 39), como se poderia confundir Jesus com o tipo heróico? São questões como esta, levantadas por *O Anticristo*, que acabam servindo de “munição” para que Nietzsche desvende a “psicologia do cristianismo” : “a incapacidade de resistência muda-se aqui em moral, a beatitude na paz, na doçura, no não-*poder-ser* inimigo!”⁸⁵ Em verdade, revelar o tipo psicológico do Salvador significa detectar as contradições subjacentes ao estatuto de herói/salvador dado a Jesus de Nazaré; significa descobrir de que modo o personagem humanista foi transformado em o Salvador que livraria a humanidade do pecado: “o cristianismo precisou de conceitos e valores *bárbaros*: tais são o sacrifício do primogênito, beber sangue na Eucaristia”⁸⁶, provoca Nietzsche, “O

⁸⁴ Cf. *O Anticristo*, § 44.

⁸⁵ Cf. *O Anticristo*, § 29.

⁸⁶ Cf. *O Anticristo*, § 22. Sobre essa questão, vale ressaltar o seguinte: O autor irlandês D.H. Lawrence em *Apocalipse*, escrito que faz uma arqueologia da relação do homem com o cosmo – definido como “o lugar dos grandes símbolos vitais e das conexões vivas”, conduz o texto bíblico ao encontro de antigas “cosmogonias” como a hindu, persa, etrusca e cretense. Ele transporta o cristianismo para suas raízes pagãs, ou seja, ele estabelece uma ponte entre a doutrina cristã e o

sacrifício expiatório, e claro está, na sua forma mais repulsiva, mais bárbara, o sacrifício do *inocente* pelo pecado dos culpados! Que paganismo horroroso!”⁸⁷.

O destino do Evangelho decidiu-se na morte, esteve na “cruz”... Só a morte, essa morte ignominiosa e inesperada, só a cruz (...), só este paradoxo horrendo é que levou os discípulos ao autêntico mistério: “*quem era este? O que era isto?*” (...). Aqui, tudo *devia* ser necessário, devia ter um sentido, uma razão, a mais elevada razão; o amor de um discípulo não conhece acaso algum. Só agora se escancara o abismo: “*quem o matou? quem era o seu inimigo natural?*” Tal pergunta irrompeu como um relâmpago. Resposta: o judaísmo *dominante*, a sua classe dirigente. A partir desse instante, sentiram-se em rebelião *contra* a ordem, compreendeu-se

paganismo, para mostrar a procedência dos valores cristãos. Diz seu escrito: “Os judeus do período posterior a Davi não possuíam olhos próprios, escrutavam seu Jeová até se tornarem cegos, depois olhavam o mundo com os olhos de seus vizinhos. Quando os profetas precisavam de visões, eram obrigados a ter visões caldeias ou assírias. Tomavam emprestados outros deuses para perceber seu próprio Deus invisível”. É inevitável o paralelo entre o texto de Lawrence e *O Anticristo* de Nietzsche. Podemos identificar em Lawrence um estilo semelhante ao do texto de Nietzsche: a releitura dos pré-socráticos, os ataques à equidade da democracia e à sociedade moderna, e o desgosto pelo ressentimento: “A política instintiva do cristianismo em relação a todos os vestígios autênticos do paganismo sempre foi, e ainda é, suprimir, destruir, negar. Esta desonestidade corrompeu o pensamento cristão desde o início. Curiosamente, ele corrompeu também o pensamento científico etnológico. É estranho que não encaramos os gregos e romanos, a partir mais ou menos de 600 a.C., como pagãos de verdade: como encaramos os hindus, os persas, os babilônicos e os egípcios, ou mesmo os cretenses, por exemplo. Aceitamos os gregos e os romanos como iniciadores de nossa civilização intelectual e política, e os judeus como pais de nossa civilização moral e religiosa. (...) Com o advento de Sócrates e o “espírito”, o cosmo morreu. Há dois mil anos que o homem vive num cosmo morto ou moribundo, à espera de um paraíso no além. E todas as religiões são religiões do corpo morto e da recompensa adiada: escatológica, para usar um termo caro aos filósofos. (...) Platão separado de seu grande contexto pagão não passa de uma estátua vitoriana de toga – ou clâmide. (...) Os pensadores pagãos eram necessariamente poetas – partiam de uma imagem. (...) Os gregos antigos eram excepcionais pensadores de imagens, como provam os mitos. Suas imagens eram maravilhosamente naturais e harmoniosas. Seguiam a lógica da ação e não da razão, e não estavam tentando chegar a nenhuma moral. Para apreciar a maneira de pensar dos pagãos, temos de abandonar nossa linearidade, o hábito de ir do começo ao fim, e deixar que a mente atue em círculos, ou zanze de um lado para o outro sobre um aglomerado de imagens. Nossa concepção do tempo como uma continuidade retilínea e eterna mutilou cruelmente nossa consciência. (...) Os judeus têm um instinto moral contrário à noção estética de desenho. O desenho belo é pagão e imoral”. Cf. LAWRENCE, David Herbert. *Apocalipse*, pp. 42, 48, 58, 59 e 60. Esta breve citação nos dá uma idéia de como as análises de Lawrence tomam o conjunto de símbolos metafóricos das Sagradas Escrituras para evidenciar os vestígios de paganismos que estariam por trás dos textos bíblicos: “os textos nos transportam para um tempo muito longínquo e nos descortinam visões pagãs”. Talvez, através do texto de Lawrence, possamos compreender melhor os estudos filológicos nietzschianos que têm como objetivo revelar o “tipo psicológico do Salvador”. Como diz Deleuze, “não se trata de um Lawrence que teria imitado Nietzsche. Ele antes recolhe uma flecha, a de Nietzsche, e a relança alhures, tensionada diferentemente, num outro cometa, em meio a outro público”. Cf. DELEUZE, Gilles. “*Nietzsche e São Paulo, D.H. Lawrence e João de Patmos*” in *Crítica e Clínica*, p. 46. O filósofo francês refere-se à “sacada profética” do jovem Nietzsche de *As Considerações Intempestivas* (1874), em que afirma: “A natureza envia o filósofo à humanidade como uma flecha; ela não visa, mas espera que a flecha ficará cravada em algum lugar”. Cf. *Schopenhauer Educador*, § 7.

⁸⁷ Cf. *O Anticristo*, § 41.

subsequentemente Jesus como *em sublevação contra a ordem*. Até então, faltava à sua imagem esse traço bélico, o traço do dizer não e de fazer não; mais ainda, ele era a sua contradição. Evidentemente, a pequena comunidade não compreendera o essencial, a exemplaridade neste modo de morrer, a liberdade, a superioridade sobre todo o sentimento de *ressentiment*: sinal esse de quão pouco em geral ela o compreendeu! Com a sua morte, Jesus nada mais podia querer do que proporcionar publicamente a prova mais forte, a *demonstração* da sua doutrina... Mas os seus discípulos estavam longe de *perdoar* tal morte. (...) Era impossível que a causa terminasse com essa morte: era necessária uma “retaliação”, “castigo”, “um juízo”. A expectativa popular de um Messias veio mais uma vez ainda para o primeiro plano; tomou-se em conta um momento histórico: o “Reino de Deus” vem para julgar os seus inimigos...⁸⁸

A genealogia nietzschiana sustenta a tese de que o espírito judaico teria se apropriado do tipo jesuítico e o transformado em símbolo máximo de uma religiosidade cujo propósito seria o de promover a concepção judaica de virtude. A imagem que Paulo toma como modelo para fundamentar a sua doutrina é a contradição daquela do personagem jesuítico que é enquadrado pelas lentes de Nietzsche. Os primeiros discípulos teriam transformado o personagem humanista na “figura do Salvador”. Aquele que “não julgava e não queria julgar” passa a ser peça essencial do sistema do juízo (da salvação) criado por Paulo. Fazem-no ressuscitar não mais como o emissário da “Boa Nova”, mas como uma figura imbuída de um poder cuja função seria proporcionar uma suposta redenção. O instinto judaico especula uma outra vida num “além-mundo”, onde todos seriam contemplados com a glória divina, com a vida eterna: “nesta perspicácia é que consiste o gênio de Paulo. O seu instinto foi tão seguro que, com uma violência implacável feita à verdade, pôs na boca do “Salvador” a sua invenção. (...) Compreendeu que precisava da fé na imortalidade para desvalorizar o ‘mundo’”⁸⁹. A crítica de Nietzsche ao cristianismo, desenvolvida em *O Anticristo*, pode ser traduzida como uma crítica ao apóstolo Paulo, pois foi este, enquanto filósofo-teólogo do cristianismo, quem teria introduzido a crença na “imortalidade da alma” como recompensa – o Juízo Final. Este gesto – ressaltado por Nietzsche

⁸⁸ Cf. *O Anticristo*, § 40.

⁸⁹ Cf. *O Anticristo*, § 58.

como um “golpe de gênio” – é que teria sido o fator determinante para que o cristianismo se instalasse definitivamente como doutrina.

Doravante introduz-se gradualmente no tipo de Salvador a doutrina do juízo e da segunda vinda, a doutrina da morte como morte sacrificial, a doutrina da *ressurreição*, com a qual se escamoteou toda a noção de “beatitude”, a plena e única realidade do Evangelho em favor de um estado *após* a morte! ... Paulo logicou esta concepção – *obscena* concepção – com a impudência rabínica que em tudo distingue: “*se Cristo não ressuscitou, então é vã a nossa fé*”. E, de súbito, o Evangelho tornou-se a mais desprezível de todas as promessas irrealizáveis, a doutrina insolente da imortalidade pessoal... O próprio Paulo ensinava-o como *recompensa!*... A vida, o exemplo, a doutrina, a morte, o sentido e o direito de todo o Evangelho – já nada existia, quando este falso moedeiro se apoderou por ódio de tudo o que só a ele poderia ser útil. *Não* a realidade, *não* a verdade histórica!... E, mais uma vez ainda, o instinto sacerdotal do judeu perpetuou o mesmo ingente crime contra a História: suprimiu simplesmente o ontem, o anteontem, do cristianismo, *inventou para si uma história do cristianismo primitivo*⁹⁰

Jesus inventava uma religião de amor (uma prática, uma maneira de viver e não uma crença). Em Nietzsche aparece a grande oposição entre Jesus e Paulo : Jesus, o mais doce, o mais amoroso dos decadentes, uma espécie de Buda que nos libertava da dominação dos sacerdotes e de toda vida de culpa, punição, recompensa, juízo, morte e o que vem depois da morte; esse homem trouxe a boa nova foi duplicado pelo “canalha Paulo”, que manteve Jesus na cruz, reconduzindo-o a ela incessantemente, fazendo-o ressuscitar, deslocando todo o centro de gravidade para a vida eterna, inventando um novo tipo de sacerdote ainda mais terrível que os anteriores⁹¹. Paulo transforma o “budista Jesus” – aquele que lutava por uma efetiva felicidade sobre a Terra, pregando a absoluta aproximação entre Deus e os homens – em “o Crucificado”, que funcionaria como símbolo de uma religiosidade que tem como fundamento a promessa de “felicidade eterna” num “além-mundo”. E o pecado, enquanto delito contra uma suposta vontade divina, serviria de instrumento para que o sacerdote julgasse o rebanho. Ou seja, somente os virtuosos é que teriam direito à eternidade. Segundo

⁹⁰ Cf. *O Anticristo*, § 41 e 42.

Nietzsche, essa prática evidencia que a idéia de pecado expressa um abismo radical entre a vontade divina e a vontade dos homens. São essas peculiaridades detectadas pela genealogia que levam Nietzsche a criar uma argumentação que coloca em evidência o contraste entre a doutrina que foi instalada por Paulo e a que foi pregada pela figura histórica de Jesus de Nazaré, para quem a distância entre Deus e os Homens é nula: “Jesus suprime o conceito de ‘culpa’, negou o abismo entre Deus e o homem, *viveu* a unidade de Deus enquanto homem como a sua Boa Nova”⁹². Ao revelar o antagonismo entre o personagem Jesus e aquilo que foi apelidado de Salvador, a interpretação nietzschiana nos leva a concluir que Paulo teria criado uma doutrina contrária à prática do Nazareno. Na medida em que a doutrina evangelista se opunha à prática do Nazareno, o cristianismo representaria a negação da doutrina pregada por Jesus: “uma copiosa dose de fel foi derramada na imagem do pregador das montanhas, prados e lagos, cuja manifestação é como a de um Buda num terreno pouco indiano”⁹³. As grandes venerações ao Deus moral reivindicado por Paulo acabaram apagando definitivamente os traços originais do personagem histórico Jesus. O novo tipo – o Salvador – emerge através de uma prática em que “a beatitude é a única realidade”, e o restante passa a significar apenas aquilo que dela se afasta. Passasse a consignar o inimigo qualquer como aquele que não está em conformidade com a ordem de Deus: “Em Paulo, personifica-se o tipo antagônico ao do “alegre mensageiro”, o gênio no ódio, na visão do ódio, na implacável lógica do ódio. Quantas coisas este disangelista sacrificou ao ódio! Acima de tudo, o Redentor: cravou-o na *sua* cruz”⁹⁴.

A doutrina ressentida inventada por Paulo acaba, então, instalando um modo niilista de viver, de constituir valores, que seria não somente a característica principal, como também, e sobretudo, a própria condição de existência de uma religião cujo símbolo máximo é representado pela imagem do Crucificado/Salvador. Mas que, para Nietzsche, não passaria da velha fórmula judaica – aquela que propiciara a chamada “revolta escrava na moral” – sob uma nova máscara denominada cristianismo. A idéia de uma religiosidade

⁹¹ Cf. DELEUZE, Gilles. “Nietzsche e São Paulo, D.H. Lawrence e João de Patmos” in *Crítica e Clínica*, p. 46.

⁹² Cf. *O Anticristo*, § 41.

⁹³ Cf. *O Anticristo*, § 31.

⁹⁴ Cf. *O Anticristo*, § 42.

fundamentada pela crença em um suposto Messias – o enviado –, cuja função na Terra seria livrar toda a humanidade do pecado, é mais abrangente que a antiga crença judaica que designa apenas o povo judeu como “os eleitos”, como os contemplados com a eternidade. Agora podemos compreender melhor quando Nietzsche sugere que a idéia monoteísta judaica era apenas o começo da “grande revolução” que estaria por vir. Com o advento do cristianismo, qualquer indivíduo poderia ser premiado com a suposta redenção; e não apenas os supostos eleitos, como queria o judaísmo. A crítica nietzschiana revela-nos que o cristianismo é mais eficaz que o judaísmo. Ele admite que qualquer indivíduo seja uma “ovelha” em potencial; o que implica uma anulação das fronteiras do rebanho. É por isso que Nietzsche afirma que a doutrina cristã significa o mesmo que a doutrina judaica elevada a grandes proporções. Portanto, a moral cristã seria a universalização da moral judaica. Para isso, fora necessário que o instinto judaico promovesse “um verdadeiro refinamento” da antiga lógica do ressentimento. Todos os simbolismos religiosos passam a “abalar o real”, tornando-se alegorias: “o conceito de ‘Filho do homem’ não é uma pessoa concreta que pertence à história, algo individual, de único, mas um fato ‘eterno’, um símbolo psicológico liberto do conceito de tempo”⁹⁵. A abordagem que *O Anticristo* faz dos fatos que teriam gerado o cristianismo é que nos permite compreender a interpretação que Nietzsche faz do conjunto de princípios que fundamentam a religiosidade instalada por Paulo: os evangelistas teriam deslocado a doutrina pregada por Jesus do âmbito da realidade para um campo supra-sensível, fazendo brotar, daí, o cristianismo. Neste sentido, a doutrina cristã não somente daria conta de explicar o enigma da existência, como também, e principalmente, se colocaria para além dos limites do que é real e natural. São essas especulações que permitem à genealogia nietzschiana afirmar que os signos evangélicos estão absolutamente fundamentados em um quimérico além-mundo.

No imaginário do cristão, nada ocorre que toque sequer a realidade efetiva: pelo contrário, reconhecemos no ódio instintivo a toda a realidade o elemento unicamente propulsor, na raiz do cristianismo. Que se segue daí? Que também in *psychologicis* o erro é aqui radical, isto é, determina a essência, ou seja, é a *substância*. Retire-se daqui um só conceito, ponha-se no seu lugar uma só realidade

⁹⁵ Cf. *O Anticristo*, § 47.

– e todo o cristianismo voltará ao nada! Visto de longe, permanece o mais estranho de todos os fatos, uma religião não só condicionada por erros, mas inventiva e até genial unicamente em erros perniciosos, apenas em erros que envenenam a vida e o coração – um *espetáculo para os deuses*, para essas divindades que são ao mesmo tempo filósofos.⁹⁶

Segundo Nietzsche, o fundamento em que estava assentado o cristianismo, como qualquer fundamento metafísico, era falso, era fruto de uma invenção. E o caráter de veracidade que teriam dado ao tal além-mundo não passaria de um erro. Ao criticar o elemento condicionador da doutrina cristã – o “além-mundo”, a crítica nietzschiana não o faz com o objetivo de censurar o caráter falso das bases do cristianismo. Afinal, como já vimos, para ele todos os valores e conceitos não passam de uma criação humana. Mas pelo fato de tal invenção não se mostrar como tal e, principalmente, porque a doutrina inventada por Paulo era um atentado contra a vida. Na medida em que determina que um suposto além-mundo metafísico seria o elemento gerador daquilo que é real, o cristianismo nega a existência. A idéia de que um suposto mundo eterno, isolado daquilo que se convencionou chamar de tempo, é que teria proporcionado aquilo que é real e temporal funcionaria, segundo a ótica nietzschiana, como uma “verdadeira calúnia” contra a existência, contra a natureza, contra a vida: “Todos os conceitos da Igreja se percebem como o que são, como a mais malévola amoedação que existe, com o fim de *desvalorizar* a natureza, os valores da natureza.”⁹⁷ Os conceitos de “além”, de “juízo final”, de “imortalidade da alma” não só seriam “instrumentos de tortura, sistemas de atrocidade”, nas mãos do sacerdote, como também serviriam para desqualificar a vida.

Ao sublinhar o caráter engenhoso do fundamento do cristianismo, Nietzsche revela o terreno sobre o qual se constituiu aquilo que foi denominado Igreja. Ao instalar-se como uma instituição dogmática em forma de Igreja, o cristianismo acabou promovendo a sacralização do texto bíblico; o que acabaria funcionando como empecilho a qualquer questionamento do estatuto de eternidade das verdades cristãs. Desse modo, se ocultariam as artimanhas que, segundo Nietzsche, estariam nas raízes da doutrina inventada por Paulo. Neste aspecto,

⁹⁶ Cf. *O Anticristo*, § 39.

⁹⁷ Cf. *O Anticristo*, § 38.

através do ensaio “*Nietzsche e São Paulo, D.H. Lawrence e João de Patmos*”, Deleuze é categórico ao afirmar que “Paulo precisa de um fundo judaico revisto e corrigido, convertido, mas tem necessidade de que o fundo pagão esteja e se mantenha enterrado”⁹⁸. Ao comentar a censura que Paulo inflige ao sedimento pagão presente nas bases do cristianismo, o filósofo francês parece confabular com a tese sustentada por Nietzsche em *O Anticristo*. A denúncia do caráter artificioso dos fundamentos do cristianismo faz emergir o sedimento pagão que se encontrava depositado sob os conceitos do cristianismo. Desse modo, Nietzsche acabaria enfraquecendo a argumentação evangelista que sustenta o dogmatismo do conceito de verdade tornado senso comum pelo cristianismo. Se ele se aventura a expor as contradições que rodeiam as raízes do cristianismo, é para empalidecer a fórmula cristã de verdade que feria o seu conceito de vida como um eterno jogo de aparências. O seu objetivo não é colocar em xeque os atributos religiosos do cristianismo. Não lhe interessa discutir a validade do cristianismo, ou de qualquer outra religião, enquanto consolo para o tormento provocado pela impotência do indivíduo diante do enigma da existência. Afinal, como vimos, *O Nascimento da Tragédia* tratou dessa questão ao abordar o significado trágico do consolo metafísico do povo grego. Naquele momento, Nietzsche revelou o modo artístico através do qual os helênicos teriam interpretado a existência; e sobretudo ressaltou que o consolo religioso-pagão é que os incentivava a lançar um olhar afirmativo para a vida. O que lhe interessa agora, em *O Anticristo*, é expor a fragilidade do fundamento das verdades de uma religiosidade que arbitrariamente se auto-intitula não-pagã, além de revelar o seu caráter negativo. Esse gesto desmistificaria o conceito cristão de verdade que fora eternizado a ponto de se manter ainda atual: “que aborto de falsidade deve ser o homem moderno para, apesar de tudo, não sentir vergonha em lhe chamarem ainda cristão”.⁹⁹

Como vimos, mais do que fazer um relato crítico dos fatos históricos que proporcionaram a emergência da doutrina cristã, o objetivo de Nietzsche é mostrar que há uma disparidade entre a figura histórica de Jesus e a doutrina que foi fundada após sua morte. A genealogia destaca as peculiaridades inerentes ao pensamento jesuítico do mesmo modo que sublinha as características das idéias de Paulo. A “*autêntica* história do cristianismo” criada por Nietzsche se resume em

⁹⁸ Cf. DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*, p. 53.

⁹⁹ Cf. *O Anticristo*, § 38.

revelar o antagonismo existente entre a prática de Jesus e a doutrina inventada por Paulo. A revelação do processo de adulteração que a *práxis* nazarena teria sofrido, para que se pudesse instalar o cristianismo, passa a ser o fator principal de sustentação da versão nietzschiana da história do cristianismo. Essas revelações, deflagradas pelas investigações genealógicas, tornam-se, portanto, o eixo condutor da crítica de Nietzsche. O seu método genealógico lhe permite identificar pormenores que estariam subjacentes nas entrelinhas dos textos dos evangelistas. Neste sentido, *O Anticristo* é uma espécie de celeiro de detalhes que teriam sido ocultados pela “história oficial”. Podemos dizer que, por ser de origem luterana, Nietzsche era um conhecedor das Sagradas Escrituras, as quais acabariam se transformando em uma riquíssima fonte de dados para a sua filosofia genealógica. Além do mais, sendo Nietzsche um escritor com demasiado apreço por metáforas, as narrativas alegóricas das parábolas bíblicas serviriam como precioso campo de análise para o filósofo-genealogista. Um dos trunfos de *O Anticristo* é, na qualidade de um livro genealógico, revelar que o texto bíblico que baliza a mais universal das doutrinas religiosas é cheio de contradições; as quais são utilizadas por Nietzsche para afirmar o aspecto albino das verdades do cristianismo. Na medida em que desloca o texto bíblico para o campo da ilusão, do falseamento, da criação, ele condena o discurso evangelista a uma mera interpretação de fatos históricos. Embora o estatuto de eternidade que foi dado ao Evangelho tenha se tornado senso comum, *O Anticristo* prima por tratar o cristianismo dentro de seu contexto histórico, apresentado-o como uma produção demasiado humana.

Diferentemente da versão evangelista que se baseia em um fundo puramente milagroso, o texto nietzschiano se apresenta como absolutamente ficcional. Afinal, Nietzsche se esforça em relatar a sua própria versão dos fatos que possibilitaram a emergência do cristianismo. O que implica um distanciamento de qualquer pretensão de pleitear veracidade para sua “*autêntica* história”. Este é o aspecto fundamental da genealogia nietzschiana. Ela não se ocupa em buscar uma suposta verdade dos fatos bíblicos, mas em analisar os detalhes ocultos nas entrelinhas do Evangelho: aquilo que Foucault chama de “agitar a superfície perceptível para tornar evidente o fundo imperceptível”.

A idéia de se criar uma filosofia alicerçada em um método genealógico tem como desdobramento o objetivo de se enfraquecer o caráter indubitável dos diversos discursos que se constituíram no decorrer da história com a intenção de

explicar o enigma da vida. Neste aspecto, a crítica radical de Nietzsche estende o questionamento do valor da verdade dos limites do campo de abrangência do pensamento filosófico para o do religioso. Não que ele, como vimos, tenha intenção de macular o consolo religioso proporcionado pelo cristianismo: este gesto seria insignificante diante de sua pretensão. Mas em deslocar para o campo da criação o estatuto de eternidade dado a qualquer verdade, mesmo àquelas que têm imprimida a marca do dogmatismo religioso. Neste sentido, a filosofia nietzschiana vestiria a máscara de antípoda natural do cristianismo: “Na realidade, não se pode ser filólogo e médico sem, ao mesmo tempo, ser também *anticristo*. Como filólogo, olha-se *por trás* dos ‘livros santos’; como médico, *por trás* da decrepitude fisiológica do cristão típico. O médico diz ‘incurável’, o filólogo, ‘fraude’...”¹⁰⁰. Podemos dizer que a genealogia nietzschiana seria uma espécie de estudos filológicos cujo resultado serviria de base para que Nietzsche compusesse um modo próprio de filosofar, sem se preocupar em descobrir uma suposta essência da vida ou em desvendar o enigma da existência.

Por outro lado, embora o método genealógico desenvolvido por Nietzsche sirva de meio para que ele possa implodir o estatuto de eternidade das verdades cristãs, não podemos deixar de ressaltar que o estilo utilizado em *O Anticristo* pode suscitar uma compreensão que o coloca como uma espécie de porta-voz da verdade. Nietzsche, polemicamente, contrapõe às “verdades” cristãs idéias que lhe seriam absolutamente opostas. Ele apresenta e defende um estilo paródico que reproduz diversas das artimanhas persuasivas utilizadas pelo próprio Evangelho. Assim se justifica que palavras tão frequentes nos textos evangélicos apareçam ao longo de todo texto nietzschiano, como, por exemplo, “compaixão”, “sacrifício”, “fraqueza”, “sofrimento”, “doença”, “sangue”, “decadência”, “verdade”, “mentira”, “morte”, “poder”, etc. Não se deve pensar contudo que o fato de Nietzsche, através de *O Anticristo*, falar em nome da verdade seja signo de um dogmatismo filosófico, como se ele também tivesse verdades universais a impor, pois “há questões em que *não* pertence ao homem a decisão sobre verdade e a inverdade”, ressalta Nietzsche, “todas as questões supremas, todos os problemas principais a cerca de valores estão para além da razão humana...Compreender as fronteiras da razão – só isso é verdadeiramente filosofia...”¹⁰¹ Trata-se muito mais

¹⁰⁰ Cf. *O Anticristo*, § 55.

¹⁰¹ Cf. *idem*.

de uma estratégia de ataque, pela qual ele ousa zombar da pretensa universalidade das verdades contidas no Evangelho, afirmando a universalidade daquelas que no fundo não passariam, no máximo, de suas próprias verdades; isto é, meras interpretações produzidas por Nietzsche num determinado momento, e que nem sequer poderíamos tomar como representante de sua posição definitiva a esse respeito, uma vez que ele faz questão de abordar o mesmo tema por várias perspectivas no decorrer de sua obra.

Alexandre Nehamas faz uma abordagem do “perspectivismo” nietzschiano que o toma como um ponto de vista paradoxal segundo o qual “toda visão é somente uma entre outras várias interpretações possíveis, essa visão, e principalmente essa, incluída”¹⁰². Mesmo que esse comentário seja extensivo à obra nietzschiana como um todo, não seria redundante sublinhar que tal especulação parece se adequar de forma precisa e especial a *O Anticristo*. Pois, as interpretações feitas por Nietzsche ao longo deste livro são apenas interpretações possíveis. Se elas são batizadas, paradoxalmente, de verdades é tão somente para atacar, jocosamente, o Cristianismo com as próprias armas do “inimigo”: “Não conheço outro modo de lidar com grandes tarefas senão o *jogo*: este é, como indício de grandeza, um pressuposto essencial”¹⁰³. Sendo Nietzsche um conhecedor das Sagradas Escrituras e um apreciador de metáforas, nos parece pertinente afirmar que o filósofo-genealogista se utiliza das alegorias e parábolas contidas nos Evangelhos para constituir seu próprio estilo. Nietzsche faz de sua filosofia um jogo cujos participantes são verdadeiros ícones da história do pensamento. Seja Sócrates/Platão, seja o mentor do cristianismo Paulo ou seja Kant, todos esses seus antípodas naturais são escolhidos para serem os personagens que comporão o jogo cênico armado por ele: “é tão agradável e distinto ter seus antípodas!”¹⁰⁴. Se resumirmos a filosofia de Nietzsche a um jogo teatral, podemos dizer que a sua eficácia está no efeito cômico que seus escritos produzem. Ao contrário do típico “filósofo metafísico”, que ele denomina “o bufão que se fez tomar a sério”¹⁰⁵, Nietzsche compõe seus aforismos de modo que funcionem tal qual uma representação teatral em que predominam a sátira e a

¹⁰² Cf. HEHAMAS, Alexandre, *Nietzsche, Life as Literature*, p.1. Utilizamos a tradução contida em SUAREZ, Rosana. *Nietzsche Comediante*, p. 5.

¹⁰³ Cf. *Ecce Homo*, “Por que sou tão inteligente”, § 10.

¹⁰⁴ Cf. *Além do Bem e do Mal*, III, § 48.

¹⁰⁵ Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “O problema de Sócrates”, § 5.

graça. O texto nietzschiano muitas vezes se assemelha a uma composição poética que visa ridicularizar aqueles pensadores que fizeram se levar a sério. A eficácia dos escritos de Nietzsche se deve ao seu excelente domínio do palco-aforismo (se assim podemos chamar) em que se realiza a cena composta pelos personagens escolhidos por ele: é destruidor no conteúdo, irônico no tom e dramático nas pausas, oscilando entre o cômico e o trágico¹⁰⁶.

Gradualmente foi-se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. (...) No filósofo, (...) absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos da sua natureza.¹⁰⁷

Diferentemente do pensamento metafísico, cujo intento passa necessariamente pelo mascaramento de seu germe moral absolutamente interessado – responsável pela produção de um “além-mundo” não condicionado e isolado do mundo aparente e real em que vivemos –, Nietzsche compõe um pensamento amoral que preza pela farsa, pelo fingimento, e que, sobretudo, revela-se como tal. A amoralidade do pensamento de Nietzsche se traduz na medida em que ele reivindica para sua crítica uma não neutralidade, um absoluto interesse, partindo de um ponto de vista situado à margem da moralidade que contaminara a tradição filosófica; o que ele chama sugestivamente de uma “filosofia pr’além de bem e mal”.

Se “os filósofos são todos atores”, se “nada neles é autêntico”¹⁰⁸, então podemos dizer que os escritos de Nietzsche dão contorno à cena teatral filosófica composta pelos personagens privilegiados por ele. Neste sentido, o papel desempenhado pelo cristianismo, ou melhor, por Paulo, é decisivo para que a cena orquestrada por Nietzsche em *O Anticristo* se desenrole. Afinal, o cristianismo, além de ser o meio responsável pela universalização do modo de pensamento que

¹⁰⁶ Sobre a faceta jocosa da crítica nietzschiana da filosofia, consultar: SUAREZ, Rosana. Nietzsche Comediante, orientador Roberto Machado, Rio de Janeiro, UFRJ (tese de Doutorado).

¹⁰⁷ Cf. *Além do Bem e do Mal*, I, § 6.

¹⁰⁸ Cf. *Além do Bem e do Mal*, I, § 7.

ele se obstinou em criticar desde seu primeiro escrito, também lhe proporciona uma fonte riquíssima de metáforas – a Bíblia – que ele parodicamente transforma em um instrumento de persuasão, a fim de nos convencer de sua “autêntica história”. E é a singularidade de seu caráter persuasivo que diferencia o texto nietzschiano do discurso evangelista. Ou seja, no lugar de enveredar pelo caminho das certezas e convicções, a particularidade de *O Anticristo* está no fato de explorar o valor de sua graça e de sua capacidade de fazer rir:

Talvez descubramos precisamente aqui o domínio da nossa invenção, esse domínio em que também nós ainda podemos ser originais, como parodistas da história universal e bufões do Senhor, quem sabe. Talvez, se nada mais do presente existir no futuro, justamente a nossa *risada* terá futuro!¹⁰⁹.

Por ser um livro recheado de histórias que serviram para consolidar a veracidade do suposto além-mundo metafísico de que a história da filosofia se tornara tributária, as Sagradas Escrituras seriam um verdadeiro “prato cheio” para que Nietzsche compusesse a sua própria versão, caracterizada, paradoxalmente, como “autêntica história”. Ao utilizar um adjetivo que se remete a algo verdadeiro/eterno (autêntico) para qualificar um substantivo (história) que serve para designar algo absolutamente temporal, Nietzsche parece, intencionalmente, incidir em um paradoxo a fim de sugerir que as afirmações contidas em *O Anticristo* iriam de encontro aos pressupostos evangelistas que se impuseram como incontestáveis. A arte de ler nas entrelinhas dos discursos moralistas dos evangelistas – aqueles preconceitos que foram batizados solenemente de “verdade”¹¹⁰ – é que subsidiaria a história narrada por Nietzsche; a qual não passaria de uma imitação burlesca do fato bíblico.

Curiosamente, já no prólogo de *O Anticristo*, Nietzsche anuncia que seu discurso se destina aos ouvidos dos “muitíssimos poucos”, aos predestinados ao *labirinto*¹¹¹. Como se apenas os tomados, por ele, como seus “autênticos leitores” pudessem perceber que as sutilezas das artimanhas empregadas na análise genealógica do cristianismo não passariam de instrumento para a montagem de mais uma comédia regida pelo filósofo-bufão. Somente tais ouvidos seriam

¹⁰⁹ Cf. *Além do Bem e do Mal*, VII, § 223.

¹¹⁰ Cf. *Além do Bem e do Mal*, I, § 5.

capazes de perceber no tom imperativo do narrador de *O Anticristo* vestígios das cambalhotas de um autor que sempre optou pelo riso. Outra curiosidade é que ele encerra este escrito convocando imperativamente todos a uma nova era: “E conta-se o tempo a partir do *dies nefastus* com que se iniciou semelhante destino – a partir do *primeiro* dia do Cristianismo! – *Porque não antes a partir do seu último dia? – A partir de hoje?* – Transvaloração de todos os valores!...”¹¹². Por virem da boca de um escritor que tinha absoluto desprezo por qualquer receita para o melhoramento da humanidade, diríamos – parafraseando Nietzsche – que tais palavras arrancariam gargalhadas dos deuses que habitam o Olimpo. Evidentemente que os pouquíssimos a que Nietzsche se refere no prólogo de *O Anticristo* não cairiam na cilada de achar que ele, no último aforismo do escrito dedicado a criticar o idealismo que foi universalizado pelo pensamento cristão, pretendesse propor a idealização de um novo tempo em oposição ao que foi implantado pelo cristianismo. Eles perceberiam que esse gesto seria vestígio do estilo paródico/burlesco com que ele costuma tratar seus adversários. Um recurso que mina o rival em seu próprio terreno com as próprias armas deste: Nietzsche capricha nos meios persuasivos para convencer a todos de que sua história é “autêntica”. Mas com uma diferença: o estilo poético e cênico com que a narrativa nietzschiana se desenrola deixa transparecer a máscara de fingimento vestida por ele. Em *O Anticristo*, ele se aventura a, paradoxalmente, criar a “verdadeira história” do cristianismo, mas sem ocultar o gesto ardiloso que a originou. Em resumo: ele cria uma ficção a partir do falseamento daquilo que foi tomado como uma verdade dogmática; requisita para a sua história a mesma veracidade que crítica (fingimento) e, paradoxalmente, não esconde que seu gesto ousado não passa de uma invenção.

Podemos dizer que os diversos personagens da história da filosofia selecionados por Nietzsche para serem alvos de sua crítica seriam “inimigos” que estariam à sua altura. Afinal, eles foram responsáveis pela constituição dos valores que Nietzsche refutou durante toda sua obra. Valores estes que ganharam espaço a partir de Sócrates, foram universalizados através do cristianismo e se mantiveram atualizados pela filosofia de Kant. Portanto, a partir de um recurso que pinta de forma caricatural os personagens/ícones que compõem a história da filosofia, com

¹¹¹ Cf. *O Anticristo*, Prólogo.

¹¹² Cf. *O Anticristo*, § 62.

uma acentuação de seus traços que muitas vezes beira o bizarro, Nietzsche coloca uma lente de aumento sobre os valores que ele chama de niilistas. “A partir de hoje – transvaloração de todos do valores”: assim Nietzsche encerra a sua peculiar história do cristianismo. Como se essa frase se confundisse com o baixar das cortinas da boca da cena armada por ele; como se toda a história arquitetada por ele se resumisse em uma chamada de atenção, ou até mesmo numa reflexão, acerca da possibilidade de se olhar o mundo por meio de outras perspectivas adversas daquela que foi tornada senso comum. Ou seja, ao revelar a fragilidade da fundamentação das verdades dogmáticas, Nietzsche, pretende, além de denunciar o caráter inventivo e pagão daquilo que foi tomado como verdadeiro, eterno e dogmático, acenar para outros modos de se constituir novas “tábuas de valores”: “Avaliar é criar (...). Somente há valor graças à avaliação; e, sem a avaliação seria vazia a noz da existência”¹¹³.

O tema da criação de novos valores é tão recorrente na obra de Nietzsche quanto a crítica do dogmatismo imposto pelo socratismo à idéia de verdade. Mesmo que na fase final de sua obra o seu objetivo seja criticar os valores modernos, revelando-os como cristãos, é inevitável que a genealogia nietzschiana, além de seu caráter de denúncia, sugira a possibilidade de produção de outros valores. Em verdade, a própria genealogia nietzschiana mostra-se como um verdadeiro ato criador de Nietzsche. Na medida em que “avaliar é criar”, o método genealógico nietzshiano funciona como uma verdadeira matriz cujos frutos são valores que, a partir de uma perspectiva que toma a vida como referência, são considerados por ele como afirmadores da existência. É somente por meio da criação que o homem tem se perpetuado. É somente a partir de uma perspectiva que toma o homem como um animal criador que se pode compreender positivamente a tentativa humana de se dizer algo da natureza, de se estabelecer uma regularidade àquilo que é indomável. Neste sentido, a razão seria o principal instrumento do animal-artífice que é o homem. É estimulado por seu instinto de descoberta, pela vontade de conhecer, que o homem se torna um animal criador. É o instinto de crença, de ilusão, que o impulsiona na sua eterna busca pelo conhecimento do mundo.

No conhecido ensaio *Introdução teórica a verdade e mentira em sentido extra-moral*, Nietzsche leva adiante sua tese de que a ilusão é imprescindível ao

¹¹³ Cf. *Assim Falou Zarathustra*, I, “De mil e um fitos”.

conhecimento. Ele elabora uma espécie de teoria da linguagem para fazer uma apreciação crítica da oposição verdade-mentira que foi tornada senso comum pelo discurso metafísico tradicional. Apontando para a linguagem como uma convenção necessária à luta pela sobrevivência da espécie, Nietzsche mostra que o esquecimento teria sido o responsável pela dualidade metafísica verdade-mentira. Este seu gesto funcionaria como estratégia para revelar que a arte estaria na base do conhecimento. Ele diz que entre o sujeito e o objeto não há causalidade, nem exatidão, mas uma relação estética, uma transposição insinuante¹¹⁴. É somente por esquecer de si enquanto *sujeito da criação artística* que o homem acredita que há uma correspondência de identidade entre as palavras e as coisas.¹¹⁵ Foi a legislação da linguagem que forneceu as primeiras leis da verdade, acarretando a emergência do contraste verdade-mentira¹¹⁶. Portanto, graças à convenção e ao arbítrio tomou-se a verdade como expressão adequada da realidade¹¹⁷. Mas, na medida em que os signos que constituem a linguagem procedem de uma excitação totalmente subjetiva, através das palavras nunca conseguiríamos chegar à verdade. Elas não estão adequadas ao objeto, mas ao próprio sujeito. Logo, o conhecimento estaria relacionado ao sujeito, e não ao objeto. A designação das relações das coisas do mundo só se dá através do processo de metaforização. Ou seja, a partir do transpor de uma excitação nervosa para uma imagem, passando pela articulação de um som, até a formação do conceito, o que se percebe é que o conhecimento seria resultado da sobreposição de sucessivas metáforas¹¹⁸. E o homem, na tentativa de identificação do não idêntico, seria o responsável pelo processo de criação de conceitos. É neste sentido que para Nietzsche, no lugar de um sujeito de conhecimento, o que há é um sujeito artístico, um sujeito criador.

As necessidades pragmáticas da espécie criam metáforas que fazem a arte do conhecimento emergir como uma “ferramenta” que torna possível vencer as dificuldades que se impõem à vida humana na luta pela perpetuação. O conhecimento seria fruto de um impulso artístico que se impõe retoricamente. O

¹¹⁴ Cf. “Introdução teórica a verdade e mentira em sentido extra-moral”, § 1, in *O Livro do Filósofo*, p. 97.

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ Cf. “Introdução teórica a verdade e mentira em sentido extra-moral”, § 1, in *O Livro do Filósofo*, p. 91.

¹¹⁷ Cf. Idem.

¹¹⁸ Cf. Idem.

intelecto, usina de metáforas e conceitos, é criado pelo indivíduo como um meio para sua própria conservação. Na medida em que falta à espécie humana a possibilidade da luta pela existência “com os cornos ou os dentes de um predador”, o intelecto emerge como arte da dissimulação, em que a ilusão, a lisonja, a mentira, o engano, o falso brilho, o uso da máscara, o véu da convenção são de tal forma a regra e a lei¹¹⁹. Portanto, a linguagem seria o efeito do instinto que o homem tem para a crença. Afinal, estamos todos mergulhados nas ilusões e nos sonhos, e os olhos só deslizam pelas superfícies das coisas¹²⁰. A linguagem seria apenas um meio artificioso para a persuasão, para o convencimento, para a sedução. Pois ela apenas quer transmitir uma forma, uma imagem, uma opinião, e não um conhecimento verdadeiro¹²¹.

A análise feita por Nietzsche, mais do que mostrar a metafóricidade da linguagem, permite que ele desloque o conhecimento do campo da verdade para o da criação e da crença: “na arte a mentira se santifica e a vontade de ilusão tem boa consciência¹²². Se conhecer não é definir, mas interpretar¹²³, então viver implica uma infinidade de interpretações do mundo. E essas inúmeras interpretações implicam que não há uma verdade universal a ser assumida. O conhecimento é perspectivo porque ele não tem a pretensão de atingir uma verdade dogmática: “A crença em ‘certezas imediatas’ é uma ingenuidade *moral*”¹²⁴. Portanto, todas aquelas leis da natureza que a ciência honrosamente batizou de verdade não passariam de interpretações a que não corresponde nenhuma realidade: “Contra o positivismo, que permanece no nível do fenômeno, ‘só existem fatos’, eu objetaria: não, justamente não existem fatos, mas apenas interpretações”¹²⁵. O conhecimento não é neutro, desinteressado, pois brota do próprio instinto. Como sugere Roberto Machado em *Nietzsche e a Verdade*, “o que caracteriza o conhecimento é estar em relação expressiva com um elemento considerado por Nietzsche como tão real quanto o mundo ‘material’: o mundo dos

¹¹⁹ Cf. “Introdução teórica a verdade e mentira em sentido extra-moral”, § 1, in *O Livro do Filósofo*, p. 90.

¹²⁰ Idem.

¹²¹ Cf. *Da retórica*, p. 46.

¹²² Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 25.

¹²³ Cf. *Fragments Póstumos, outono de 1885 – outono de 1886*, 2 [86].

¹²⁴ Cf. *Além do Bem e do Mal*, II, § 34.

¹²⁵ Cf. *Fragments Póstumos*, final de 1886 – primavera de 1887, 7 [60].

instintos, dos apetites, das paixões, dos afetos, dos desejos, ou, para utilizar o conceito fundamental, a vontade de potência”¹²⁶.

Portanto, segundo a ótica nietzshiana, o homem seria um animal criador estimulado pelo seu instinto indagador e ilusório. Noutras palavras, o homem não seria um animal estimulado pela vontade de verdade, mas pela vontade de ilusão. É por isso que para Nietzsche o homem é um animal que está condenado à criação. Neste aspecto, em vez de criticar a odisséia humana na construção de verdades no decorrer da história, ele dá uma absoluta positividade a essa busca desenfreada por novas descobertas, novas ilusões, novos valores. À genealogia cabe avaliar se esses valores são afirmadores ou negadores da existência; cabe criticar a pretensão de se querer atribuir um dogmatismo a essas verdades. O seu objetivo não é elaborar uma teoria do conhecimento que estabeleça as condições de possibilidades de um conhecimento verdadeiro. O que nos parece inédito é que a filosofia nietzschiana não está preocupada com a veracidade ou a falsidade de um conhecimento, mas em apreender o valor que se atribui à verdade. Seu objetivo é revelar o niilismo inerente ao gesto de se condecorar a verdade com o atributo de superioridade. Ao denunciar a prevalência da verdade sobre a falsidade como sendo um erro, uma ilusão, o seu intuito é fazer uma crítica do próprio ideal de verdade. E é a isso que o método genealógico se propõe, revelando-se como um verdadeiro ato criador de Nietzsche.

Desde *O Nascimento da Tragédia*, podemos identificar a verdade como um tema constante na obra de Nietzsche. Se naquele momento ele fez suas considerações sobre o trágico, foi para sustentar a tese de que a tragédia grega seria uma atividade artística, propriamente metafísica, através da qual um “deus-artista”, amoral, apontava para o prazer tanto no “construir como no destruir”, tanto no “bom como no ruim”. A crítica nietzschiana insiste numa interpretação que cria uma imagem para a tragédia como sendo aquela capaz de colocar todo o instinto do homem a favor da vida: “toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a necessidade do perspectivismo e do erro”¹²⁷. Neste sentido, *O Nascimento da Tragédia* chega a ser enfatizado mais tarde, através de um breve texto intitulado *Tentativa de Autocrítica*, como um livro que teria se preocupado em construir um modo de olhar a existência absolutamente anti-cristão. Mesmo

¹²⁶ Cf. MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*, p. 95.

¹²⁷ Cf. *Tentativa de Autocrítica*, § 5, in *O Nascimento da Tragédia*.

reconhecendo o enredamento de seu escrito pela metafísica do artista, Nietzsche consegue extrair desse “embaraço metafísico” de seu livro a substância que, ao contrário de imprimir qualquer negativismo a seu escrito, servirá de motivos para que ele, através de um olhar retrospectivo, renda louvores à filosofia dionisíaca que emerge a partir de sua interpretação da tragédia : “Na qualidade de filólogo e homem das palavras eu a batizei, não sem alguma liberdade – pois quem conheceria o verdadeiro nome do Anticristo? – com o nome de um deus grego: eu a chamei dionisíaca”¹²⁸.

Neste texto, Nietzsche oferece uma nova forma de valoração da vida, mais precisamente uma contra-valoração da vida, puramente artística, em oposição à concepção tradicional criada pelo socratismo e universalizada pelo cristianismo. Uma oposição que ele traduz como sendo uma silenciosa crítica de seu primeiro livro ao cristianismo. E, como vimos, essa sua estratégia se sustentaria na medida em que se estabelecesse um vínculo entre os pensamentos socrático e cristão, por ambos pensarem segundo a lógica que confere um lugar privilegiado ao que é tomado como verdadeiro em detrimento daquilo que é considerado falso. Se, por um lado, a oposição à racionalidade socrática ocultaria uma silenciosa crítica ao cristianismo, por outro, ela revelaria de que modo Nietzsche se utiliza da arte para fazer seu primeiro questionamento do valor da verdade.

Embora estivesse preso à tese dicotômica da metafísica da arte, a interpretação nietzschiana de que a aliança entre os deuses Apolo e Dionísio tornaria suportável o contato do povo helênico com as verdades dionisíacas já apontava para uma problematização do valor da verdade; revelando, assim, a primeira concepção nietzschiana de trágico. O consolo metafísico de que “a vida, em vez de ser corrigida, deve ser vivida como ela nos é dada e motivo para alegria” mostra o modo como ele concebera um primeiro pensamento trágico: um modo de viver e pensar que toma a arte como inspiração para fazer da existência objeto de afirmação. É essa tese, sustentada em seu primeiro escrito, que Nietzsche utiliza como instrumento para opor-se ao que ele identifica como caráter cristão do racionalismo socrático. Ele chega mesmo a afirmar que *O Nascimento da Tragédia* teria sido sua primeira tentativa de transvaloração, visto que a interpretação da tragédia grega feita por seu escrito já implicava um questionamento das oposições metafísicas de valores. Ao apresentar a complexa

¹²⁸ Cf. Idem.

relação do apolíneo com o dionisíaco, a sua ambígua concepção de trágico já tornava problemática a revelação de uma suposta essência da vida. Mas a aliança entre esses dois impulsos antagônicos não proporcionaria uma ultrapassagem radical das oposições de valores perseverada pelo projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores. Embora concebida como alternativa ao *otimismo científico* socrático, a primeira investida nietzschiana de transvaloração ainda se apresentaria de forma acanhada diante da radicalidade com que Nietzsche, através de seus últimos escritos, encaminha aquilo que ele chama de projeto de transvaloração de todos os valores; o qual se constitui através da apologia da arte como instância afirmadora da existência, da crítica ao pessimismo tanto filosófico quanto religioso e científico, e da dissolução das oposições de valores. Portanto, é inevitável a articulação entre o projeto nietzschiano de transvaloração e a radicalidade da crítica que ele faz ao projeto de modernidade característico da Europa do século XIX.

“O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a *isto* chamei dionisíaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante uma veemente descarga (...), mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir a ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir...*” Nesse sentido tenho o direito de considerar-me o primeiro *filósofo trágico* – ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista. Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico: falta a *sabedoria trágica* (...). A afirmação do *fluir e do destruir*, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir a ser*, com radical rejeição até mesmo da noção de “Ser” – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado.¹²⁹

Nietzsche investe em uma outra concepção de trágico que possa sintonizar definitivamente esse novo conceito com a virulência anti-metafísica, anti-cristã e amoral de seu pensamento, tal qual nos é apresentada em seus últimos escritos. Para tanto, ele se detém em, através de um prefácio autocrítico, justificar o, talvez

estratégico, enredamento de seu primeiro escrito pelas malhas da metafísica, além de, e principalmente, mostrar o modo como o *pathos* oriundo do mítico deus Dionísio determinaria o seu pensamento na constituição daquilo que ele chama de filosofia dionisíaca.

Como vimos, Nietzsche em seu primeiro escrito, ainda preso ao dualismo da metafísica do artista, havia vinculado o dionisismo às verdades essenciais cuja revelação destruiria o mundo aparente. Agora, tendo desmistificado qualquer idéia de essência e tomado a vida absolutamente no âmbito das aparências, ele se refere ao termo *dionisíaco* para traduzir um estado em que prevalece a potência das “forças de representação, de imitação, de transfiguração, de metamorfose e todo tipo de mímica e arte teatral”¹³⁰. Em *O Nascimento da Tragédia*, o impulso dionisíaco foi vinculado à potência daquilo que, visto pelo ângulo da metafísica da arte, era considerado a essência da vida. Agora que a arte é destituída de sua auréola metafísica, e que a concepção de impulso dionisíaco já não se vincula ao poder de revelar a “essência do Ser”, e sim ao de afirmar a existência através da criação e destruição de aparências artísticas, o *pathos* afirmativo pelo qual Nietzsche define o trágico pode ser identificado com o mítico “deus-tentador” *Dionísio*: “A psicologia do orgiástico enquanto sentimento transbordante de vida e de força, em cujo seio a dor age como estimulante, deu-me a chave para o conceito do sentimento *trágico*”¹³¹. Este novo modo de olhar para a existência é que ele denomina filosofia trágica, em que o termo dionisíaco serve para expressar um Sim à vida em todos os seus aspectos, mesmo em relação ao mais terrível, feio e problemático¹³², designando, desse modo, uma absoluta afirmação da existência.

O novo conceito de trágico e o seu vínculo ao projeto nietzschiano de transvaloração nos permite compreender o papel que teria a radicalização da crítica de Nietzsche à modernidade junto a esse projeto que podemos designar como sua derradeira aventura. À medida que ele sustenta a tese de que tudo na vida se dá no campo das aparências e que a idéia de essência não passaria de uma ficção tomada como verdade por causa de um erro da razão, Nietzsche desfere seu “martelo destruidor de ídolos” contra qualquer interpretação moral da existência. A concepção de mundo – fosse filosófica, religiosa ou científica – que estivesse

¹²⁹ Cf. *Ecce Homo*, “*O Nascimento da Tragédia*”, §3.

¹³⁰ Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “*Incursões de um extemporâneo*”, § 10.

¹³¹ Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “*O que devo aos antigos*”, § 5.

¹³² Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “*O que devo aos antigos*”, § 5.

presa à tese dialética de que a realidade aparente é sustentada por uma outra mais essencial é caracterizada como um pensamento que não afirma integralmente os aspectos constitutivos da vida. Qualquer interpretação da existência que se preocupasse em buscar uma suposta causa prima da realidade aparente em um além-mundo incondicionado é tomada por Nietzsche como vestígios de *décadence*. A idéia de submissão daquilo que é real, físico, natural à uma instância metafísica, tomada por ele como quimérica, seria signo de desvalorização da existência, e neste sentido se contraporía ao *pathos* trágico em que se apoia o seu pensamento neste momento.

A transvaloração nietzschiana diz respeito ao duplo movimento de negação, de crítica e destruição de um pensamento comprometido com a moral do rebanho, e a criação de um outro modo de valorar, afirmativo por excelência e, portanto, livre das oposições de valores tão caras à tradição de pensamento. Não há uma oposição dialética entre a afirmação e a negação, quando tomadas através de uma perspectiva dionisíaca. Esse modo trágico de olhar o mundo, engendrado por Nietzsche, conferiria um poder afirmativo mesmo à negação.

– e quem um criador quiser ser no bem e no mal, deverá ser primeiro um destruidor, e despedaçar valores. Assim o mal maior é próprio do maior bem: este porém é o criador.

Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu: o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme à minha *força* para destruir – em ambos obedeco à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do fazer *Não*. Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor par *excellence*.¹³³

Trata-se de uma rivalidade radical entre a perspectiva dionisíaca assumida por Nietzsche, que pretende atingir a mais alta afirmação da existência, e a perspectiva moral, negadora da vida. Neste sentido, o Sim nietzschiano implica a refutação do ideal de modernidade. É partindo de uma perspectiva dionisíaca, afirmativa, não comprometida com as oposições de valores morais, que Nietzsche denuncia o comprometimento do ideal moderno com a moral do rebanho, caracterizando-o como cristão. A crítica nietzschiana não se limitaria à uma mera

¹³³ Cf. *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, § 2.

destruição dos valores do rebanho. Por partir de uma perspectiva dionisíaca, tal crítica necessariamente criaria um outro modo de pensar e valorar, absolutamente afirmativo e afastado da perspectiva niilista que teria preponderado no decorrer da história através da filosofia, da religião e da ciência. Daí Nietzsche auto-intitular-se porta-voz e discípulo de Dionísio: veiculador de um pensamento afirmador da existência. Vestir a máscara do desmesurado deus significaria explicitar o antagonismo radical entre o seu modo de pensar e a perspectiva cristã assumida pela modernidade. Portanto, a idéia nietzshiana de transvaloração – de constituição de valores sem qualquer vínculo com a concepção metafísica de mundo, que cria a tese de superioridade e inferioridade, de verdadeiro e falso, de essência e aparência – passava necessariamente pela crítica do ideal moderno que ele, enfaticamente, caracteriza como cristão.