

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

A CRÍTICA DE NIETZSCHE À FORMAÇÃO DO CRISTIANISMO EM *O ANTICRISTO*

Hugo Leonardo Cavalcanti da Silva

João Pessoa

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

A CRÍTICA DE NIETZSCHE À FORMAÇÃO DO CRISTIANISMO EM *O ANTICRISTO*

Hugo Leonardo Cavalcanti da Silva

**Dissertação como exigência para
obtenção do grau de Mestre no
programa de Mestrado em Ciências das
Religiões pela – UFPB, sob orientação
do prof. Dr. Deyve Redyson.**

João Pessoa

2015

S586c Silva, Hugo Leonardo Cavalcanti da.
A crítica de Nietzsche à formação do cristianismo em O
Anticristo / Hugo Leonardo Cavalcanti da Silva.- João Pessoa,
2015.
96f.
Orientador: Deyve Redyson
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE
1. Nietzsche, Friedrich, 1844-1900 - crítica e interpretação.
2. Ciências das religiões. 3. Anticristo. 4. Jesus. 5. Moralidade
teológica. 6. Igreja cristã.

UFPB/BC

CDU: 279.224(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

"A Crítica de Nietzsche a formação do cristianismo em "O Anticristo""

Hugo Leonardo Cavalcanti da Silva

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:


Deyve Redyson Melo dos Santos
(Orientador/PPGCR/UFPB)


Luciano da Silva
(membro-externo/UFCG)


Rodrigo Silva Rosal de Araujo
(membro-externo/PPGFIL/ UFPB)

AGRADECIMENTOS

Aos queridos amigos Wilson Francisco de Souza Júnior e Alex Nicolas Sobral de Melo que contribuíram com longas discussões acerca da filosofia da religião. Ao meu orientador, o Professor Dr. Deyve Redyson pelo inestimável esclarecimento do ponto de vista filosófico e da experiência religiosa enquanto fenômeno. À minha mãe, que como educadora me mostrou o caminho do lecionar.

LISTA DE ABREVIACOES

A - Aurora;

AC – O Anticristo;

FP- Fragmentos póstumos;

GM - Genealogia da Moral;

KSA - Kritische Studienausgabe. Herausgegeben Coli/Montinari.

RESUMO

Esta dissertação busca analisar as interpretações mais correntes do conceito nietzschiano do anticristo, elencando a distinção da constituição da moralidade teológica cristã e da prática evangélica de Jesus. A filosofia do martelo de Nietzsche se faz presente nesta perspectiva, visto que desconstrói séculos de dominação do rebanho impostos pela igreja cristã. Assim, desembocamos na leitura de *O Anticristo* enquanto obra fundamental de esclarecimento da verdadeira pretensão dos sacerdotes dogmáticos. A afirmação da vida neste mundo e não num outro é que torna o indivíduo autônomo. A capacidade intelectual e o senso crítico moldam o homem livre, o homem de espírito livre.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche, anticristo, Jesus, moralidade teológica, cristã.

ABSTRACT

This paper seeks to analyze the most common interpretations of Nietzsche's concept of the Antichrist, listing the establishment of the distinction of the Christian theological morality and evangelical practice of Jesus. The philosophy of Nietzsche's hammer is present in this light, as deconstructed herd centuries of domination imposed by the Christian church. So discharge reading of Antichrist as a key work of clarifying the true intention of the dogmatic priests. The affirmation of life in this world and not in another is what makes the autonomous individual. The intellectual capacity and the critical sense shape the free man, the free-spirited man.

KEYWORDS: Nietzsche, antichrist, Jesus, theological morality, christian.

SUMÁRIO

Introdução	9
1. A formação do pensamento crítico-religioso em Nietzsche	11
1.1 Os precursores do criticismo nietzschiano	13
1.2 A formação da moralidade genealógica nietzschiana	20
1.3 Valores e visões de mundo conflitantes	33
1.4 Moralidade, moral, e a natureza da pós-moralidade de Nietzsche	39
1.5 O sujeito (moral) naturalizado	42
1.6 "A ação é tudo"	50
2. Uma analogia entre os conceitos críticos de Celso e Nietzsche	56
2.1 A verdadeira doutrina	58
2.2 <i>Philotimia Celsiana</i>	62
2.3 Um estudo análogo entre as visões de Nietzsche e Celso	72
3. Nietzsche e Deus	76
3.1 Nietzsche e o monoteísmo	76
3.2 Racionalidade justificativa	79
3.3 Objetivismo e Deus	81
3.4 Religião e psicologia	82
Conclusão	85
Referências bibliográficas	92

INTRODUÇÃO

Torna-se um grande desafio tratar da obra mais controvertida do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900). Principalmente por ser interpretada de maneira que se afasta daquele que parece ser o objetivo fundamental do filósofo, ou seja, abrir caminho para uma crítica dos valores estabelecidos durante dois mil anos de cristianismo. O livro em questão, *O Anticristo (Der Antichrist)*, é muito mais uma crítica ao Cristianismo e a sua constituição ao longo da história, do que uma condenação à figura de Jesus.

Para uma melhor compreensão do pensamento de Nietzsche acerca desse tema, é salutar investigarmos alguns precursores de sua reflexão sobre o Cristianismo. O filósofo alemão sofreu influências para poder montar seu projeto de investigação axiológica cristã e dos traços da personalidade de Jesus. Para traçar o tipo psicológico de Jesus, o pensador irá se apropriar principalmente das leituras de Fiódor Dostoiévski (1821-1881) e Ernest Renan (1823-1892).

Do pensamento de Dostoiévski, Nietzsche retira o conceito de “idiota”, e aqui vale salientar, que diferentemente da concepção do senso comum que interpreta de forma depreciativa esse termo, tem origem na acepção grega, que significa “indiferente”, aos costumes da sociedade, aos padrões estabelecidos e ao mundo da política. Na obra de Dostoiévski, o personagem Michkín representa essa figura singular, que aos olhos da maioria não é bem querido. Esse tipo estaria muito mais próximo da vivência evangélica do que a falsa consciência devota, que passa uma ideia totalmente deformada de Cristianismo. Essa figura, o “idiota”, se posiciona de forma diferente daquelas estabelecidas pelos costumes sociais, e dessa forma, sente-se deslocada em um ambiente onde predominam pessoas sem aspirações pela vida. Então, para Nietzsche, a tipologia de Jesus se enquadraria na do “idiota”. Jesus não afirmaria nem negaria o mundo, sendo, em verdade, uma personalidade inocente, cândida (NIETZSCHE, F. AC, § 29). Justamente por essa personalidade retratada de Jesus é que ele pôde empreender a sua obra evangélica de forma tão especial, pois direcionava os seus ensinamentos aos corações, e não ao entendimento intelectual dos homens. Pretendia demonstrar esses ensinamentos pela própria vivência de amor e não por meio de argumentos lógicos.

Nesse momento, Nietzsche irá contrapor a interpretação dada por Ernest Renan em sua obra *Vida de Jesus*, que via na figura de Jesus as qualidades de “gênio” e “herói”. Nietzsche irá criticar esses dois qualitativos de forma veemente. O primeiro, porque afirma não ser condizente com a realidade judaica, e Jesus de maneira alguma coadunava com os valores culturais que possibilitariam o surgimento do gênio, visto que o Nazareno se proclama através de verdades interiores, não de conceitos lógicos demonstrativos. Jesus é indiferente à cultura, não por negá-la, mas por não conhecê-la (pois está à margem dela no sentido humano). A crítica ao segundo qualitativo, de herói, refere-se a não tentativa de desenvolver sua obra por meio da expansão da força, do vigor físico. Ou seja, o que está em causa aqui é demonstrar que o parâmetro axiológico pretendido por Jesus é o da dimensão da intensidade do afeto, o desenvolvimento da associação íntima entre o homem e Deus pelo viés do mundo da interioridade, superando a relação exterior do sagrado, comumente estabelecida na tradição cristã.

De acordo com Nietzsche, a falha de Renan foi pretender inserir na personalidade de Jesus elementos estranhos ao seu mundo simbólico, pois a prática evangélica de Jesus difere de forma radical da tradição heroica dos antigos judeus. (Para o estudo desse evento na história da cultura judaica, ver o I e o II Livros dos Macabeus (I Mac e II Mac)).

Nietzsche pensa o fundamento primordial do Cristianismo a partir de uma análise da constituição da atividade evangélica de Jesus, suas valorações inerentes e o estatuto da experiência da interatividade com o âmbito divino, de modo a enfatizar uma apropriação de tal visão de mundo desde suas origens, por aqueles que se diziam os seguidores da “fé cristã”. É necessário que se faça uma reflexão sobre a diferença entre a vida, obra e mensagem de Jesus e os caminhos tomados na nossa civilização pela cristandade, demonstrando que a imanência entre Deus e o homem, leia-se, a moral cristã, ao preconizar a desvalorização do mundo da vida e criar uma doutrina normativa, estaria, na verdade, entrando em contradição com a própria mensagem evangélica de Jesus.

Nietzsche é um dos pensadores mais estudados no mundo, por isso é enorme a obra sobre o filósofo alemão. Várias análises e estudos foram feitos sobre uma mente, que como ele mesmo dizia, só seria compreendida no futuro.

1. A FORMAÇÃO DO PENSAMENTO CRÍTICO-RELIGIOSO EM NIETZSCHE

Friedrich Nietzsche (1844-1900), o filósofo solitário e idiossincrático, que passou os últimos dez anos de sua vida em desprendimento espiritual, é uma pessoa multifacetada. Para alguns ele é "o último grande filósofo", para outros é o primeiro na lista do chamado "Anticristo" - uma expressão que Nietzsche cunhou para descrever a si mesmo, não às escondidas e em segredo, mas como um título de uma de suas obras tardias: o *Anticristo - Tentativa de uma Crítica do Cristianismo* (que mais tarde mudou o subtítulo: o *Anticristo - Maldição sobre o cristianismo*).

Escrito em Setembro de 1888, o panfleto de Nietzsche - O Anticristo - originalmente concebido por ele como o primeiro livro da "transvaloração de todos os valores" é um dos mais agudos ataques ao Cristianismo e à Igreja cristã já escrita no Século XIX. Nietzsche faz uma acusação eterna ao cristianismo. Fala do cristianismo como uma grande maldição, a mais interior de todas, uma grande depravação. A falsa correção ideológica da realidade na forma de "mentira da ordem moral do mundo" é, de acordo com Nietzsche na história do cristianismo em detrimento da teologia, uma formação que está associada por ele com a figura-chave de Paulo.

Nietzsche viu a urgência do momento e tentou vigorosamente mudar as coisas ao redor do controle de mundo, executando contra os sistemas dominantes de pensamentos tempestivos, tanto contra a religião e contra a burguesia e a elite, porque todas essas visões de mundo ele reconheceu como a causa do descarrilamento e "degeneração" da humanidade. Ele viu as guerras mundiais à frente, guerras, uma vez que não houve qualquer na Terra, e ele olhou lá atrás os eventos mundiais que ainda viriam a acontecer, principalmente uma guerra santa: uma guerra de crenças espirituais, em última análise, uma guerra para as mentes e almas dos homens.

Nietzsche olhou em todos os lugares, falsos ideais e meias-verdades e derramou-os - às vezes em conjunto com as verdades - como o conteúdo dos copos meio vazios, obsoletos, para que possam ser limpos e recarregados. O que ele sabia exatamente, e do que tinha certeza é que o caminho para a verdade requer o esmagamento de meia-verdade e mentira. Como fica claro na citação:

O que significa a 'Boa Nova'? Encontrou-se a verdadeira vida, a vida eterna – não é prometida, está aqui, está em vós: como vida no amor, no amor sem retraimento e exclusão, sem distância. Cada um é filho de Deus – Jesus nada absolutamente pretende para si apenas, como filho de Deus -, cada um é igual a todos.¹

Particularmente crítico, ele virou-se contra a doutrina platônica de um mundo espiritual, porque pensou que ela surgira forçando um dualismo destrutivo de "Deus" e "mundo", o que levaria ao fato de que a natureza e, portanto, o "Natural" seria visto como um inimigo. Com essa crítica foi que ele passou a ser particularmente hostil ao dogma e a moral do cristianismo. O caminho para a superação do platonismo, do dogma cristão e do niilismo é para ele a "vontade de poder", também o título de uma obra inacabada de seu último período criativo.

Nietzsche percebeu que o homem é visto aqui apenas como uma máquina. Nietzsche teve essa visão, pelo menos em teoria, ele percebeu com uma clareza assustadora, a direção em que a humanidade estava se movendo. Apesar da negação do livre-arbítrio pela ciência materialista, Nietzsche acreditava na "vontade de poder" como uma inerente "propriedade" intelectual do homem - apenas um dos muitos exemplos de inconsistência mencionado em forma de raciocínio.

Basicamente, a palavra cristianismo já para Nietzsche é um grande equívoco: havia apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O Evangelho morreu na cruz.

Esse “portador da boa nova” morreu como viveu, como ensinou – não para “redimir os homens”, mas para mostrar como se deve viver. A prática foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio - seu comportamento na cruz. Ele não resiste, não defende seu direito, não dá um passo para evitar o pior; mais ainda, ele provoca o pior... E ele pede, ele sofre, ele ama com aqueles, naqueles que lhe fazem mal... As palavras que ele diz ao ladrão na cruz contêm todo o evangelho. “Este foi verdadeiramente um homem divino, um filho de Deus” – diz o ladrão. “Se sentes isso – responde o Salvador – “então estás no paraíso, és também um filho de Deus...”²

¹ NIETZSCHE, 2006, § 26

² NIETZSCHE, 2006, p.42

Para Nietzsche, a história do cristianismo - e mesmo da morte na cruz – é a história do gradual equívoco grosseiro de um simbolismo de origem. A verdadeira história do cristianismo, ele diz, então, consiste em uma série de mal-entendidos brutos do ensinamento de Jesus.

A comunidade cristã fez uma má interpretação de Jesus como uma revolta contra a ordem. Ela foi atormentada pela questão de como Deus podia permitir a morte de Jesus; ela inventou para este fim uma resposta: Deus deu o seu Filho para o perdão dos pecados, como um sacrifício.

Então Nietzsche critica detalhadamente a hostilidade dos sacerdotes em relação à ciência, e projeta uma psicologia da fé, que é acompanhado por um louvor de ceticismo.

Considerando-se o Anticristo em conexão com todo o desenvolvimento de Nietzsche, é o fim de uma crítica que já começou com as *Extemporâneas*. O livro é ainda adicionado a uma lei contrária ao cristianismo, no dia 30 Setembro de 1888 quando é datado. Este dia, o dia em que o Anticristo estava acabado, Nietzsche leva para Mundo o significado histórico desta data: É o dia da transvaloração de todos os valores, o último dia do cristianismo, o primeiro de uma nova era.

1.1 Os precursores do criticismo nietzschiano

O niilismo como um fenômeno cultural está associado a uma forma de loucura ou com outras doenças do espírito humano, ou é considerada uma doença em si. O niilista não está em seu juízo perfeito ou sofre de uma estranha doença que não pode ser diagnosticada ou tratada por qualquer médico. Essas atividades são de responsabilidade de um outro tipo de médico, um médico da cultura como Friedrich Nietzsche disse.

O niilista foi visto na história como um lunático, bárbaro, fora de sua mente, ou idiota. Nas linhas seguintes, vou me referir a esse estado final, utilizando como ponto de partida Nietzsche e seu parecer sobre o tipo psicológico de Jesus. Nietzsche polemiza com Ernest Renan (1823-1892), que teria introduzido os dois conceitos mais inapropriados para a sua explicação do perfil de Jesus: o conceito de gênio e o conceito de herói.

A guerra de Nietzsche é demonstrada no Anticristo, no qual ele se opõe ao teólogo e historiador cristão Renan, autor do livro, "Vida de Jesus", que foi um best-seller em toda Europa. Renan localiza o desenvolvimento espiritual do cristianismo com a vertente sacerdotal-profética do judaísmo, especialmente do profeta Isaías. Assim, mais uma vez, embora as leituras superficiais do Anticristo pudessem sugerir que Nietzsche humilha o judaísmo sacerdotal-profético, sem motivo aparente, colocando sua posição no diálogo com a de seu adversário Renan, revelando que o motivo principal não era um assalto caprichoso ao judaísmo (ou aos judeus), mas foi orientada para reverter a teologia cristã anti-semita de Renan do real propósito de Nietzsche no Anticristo.

Por exemplo, no capítulo 10, "A pregação no lago", Renan escreve que a pregação de Jesus, em seu ministério "era gentil e agradável, e a natureza e o perfume dos campos bom de respirar." Depois de se reunir com a oposição de seus "inimigos", Jesus vem eventualmente a considerar-se o juiz violento que voltaria para condenar o mundo e julgar seus oponentes. Jesus é assediado ainda mais com amargura, o ressentimento e a reprovação para com aqueles que não acreditam nele.

Renan escreve que Jesus cada vez mais "veio a pensar em si mesmo", como "o destruidor do judaísmo", ele "perdeu completamente a fé judaica" e "longe de continuar Judaísmo, Jesus representa a ruptura com o espírito judeu": A marcha geral do cristianismo tem sido a de retirar-se cada vez mais do judaísmo, tornando-se perfeita a volta de Jesus, mas certamente não um retorno ao judaísmo.

Que os evangelhos são uma parte lendários, isso é evidente, porque estão cheios de milagres e de sobrenatural; mas há lendas de lendas. Ninguém duvida das passagens principais da vida de São Francisco de Assis, embora a sua vida apresente a cada passo o sobrenatural.³

O livro de Renan, lançado em 1864, era não só popular dentro da academia, que vendeu como um "romance" entre a população a partir da primeira hora da sua publicação. Cinco meses após seu lançamento, onze edições (100.000 livros) haviam sido

³ RENAN, 2004, p. XVII-XVIII.

esgotadas e já fora traduzido para o alemão, italiano e holandês, rapidamente a ser seguido por traduções adicionais. Em 1927, o livro, que agora é considerada como um dos dois best-sellers anti-semitas na Europa, no século XIX, foi ainda lido mais amplamente do que qualquer outra biografia de Jesus.

Na *Genealogia da Moral* (1887), Nietzsche refere-se a Renan em conexão com Dühring (1833-1921) e do mito ariano; considera-o um representante de vontade fraca do "animal do rebanho" da Europa democrática.

No *Anticristo*, Nietzsche aborda a noção do Juízo Final de Renan. Ele conecta o que ele considera como a "propaganda" da comunidade cristã primitiva, que criou o seu deus de acordo com suas necessidades e colocou palavras na boca de seu mestre para aqueles conceitos totalmente unievangelicais que agora não pode prescindir: o retorno, o último julgamento, todo tipo de expectativa temporal e promessa.

Nietzsche não só se opõe a preferência de Renan para o Deus cristão ao do poderoso Yahweh (Javé), ele opõe a noção de Jesus de Renan como um gênio e um herói. Quando Renan considera Jesus como um gênio, é em referência ao Jesus inicial, que se afirma para a autoconsciência de que ele seria um juiz violento inaugurando o reino apocalíptico, que consistiria em uma renovação súbita do mundo. De acordo com Renan, Jesus aplicou a si mesmo o título de "Filho do Homem" e afirmou a "vinda catastrófica", em que ele figuraria como juiz, vestido de plenos poderes que haviam sido delegadas a ele desde o Ancião dos Dias. Renan diz que acoitado por uma ideia [do Reino de Deus], tornando-se gradualmente mais e mais imperioso (*imperieux*) e exclusivo, Jesus passa a partir de agora a surgir como uma espécie de impassibilidade fatal no caminho traçado por seu gênio surpreendente. No *Anticristo*, Nietzsche diz que é contra qualquer tentativa de introduzir o fanático no tipo Redentor, a palavra "*imperieux*", que Renan usa, é por si só suficiente para anular o tipo psicológico. As "boas novas" são precisamente que não há mais nenhum oposto, o reino dos céus pertence aos filhos... Tal fé não é raiva, nem censura, não resiste, pois não traz a "espada".

Como todos os homens de gênio, Jesus não tratava senão da alma. Nas mais importantes questões práticas, as questões que pareciam capitais aos espíritos

inferiores, as que causavam a maior tortura aos homens de aplicação, não existiam para ele.⁴

Renan localiza a origem do cristianismo com o profeta Isaías. Embora Nietzsche concorde com Renan que o cristianismo se originou com o profeta Isaías, ele não concorda que isso represente o progresso espiritual, mas sim, a origem da morte de Israel, que culminou com o cristianismo do *ressentiment*. A moral dos escravos do ressentimento, Nietzsche insiste, começou com a morte na cruz; atingiu sua forma mais profunda de vingança quando os discípulos mal interpretaram a mensagem de Jesus a respeito do reino de Deus, e em vez disso optou pelo apocalíptico dia do Julgamento Final. "Quais são as boas novas?" Nietzsche pergunta repetidamente. As boas novas que Jesus traz são de que os conceitos de culpa, pecado e punição são abolidas. O reino de Deus não é nada que se espera, não tem ontem nem hoje, mas não vai vir no futuro ou em mil anos, pois o reino de Deus está no próprio homem. Assim, embora as leituras superficiais do Anticristo de Nietzsche têm levado a alegações errôneas que Nietzsche era "anti-semita" para "atacar" o judaísmo, é fundamental reconhecer que a posição de Nietzsche serve para refutar a posição fundamental da teologia cristã anti-semita. E é também crucial para perceber que muita confusão sobre a posição de Nietzsche não deriva de qualquer falta de clareza ou coerência da parte do filósofo alemão, mas porque Elisabeth Foster Nietzsche(sua irmã) e os nazistas fizeram uma má interpretação de suas palavras e as usaram contra os Judeus durante décadas. Essa tática criou o caos e confundiu intérpretes.

Será que a palavra "idiota" causou apenas um mal entendido? A ser excluída por alguns editores e esta ação foi governada pela ideia de que usar esta palavra seria cometer blasfêmia, ou que era apenas uma má formulação de um lunático pobre como foi Nietzsche? Nietzsche se refere a Jesus como um tipo psicológico de idiota não só em seu O Anticristo, mas também em outros escritos. Quando Nietzsche disse que Jesus é um idiota, ele referiu-se ao fato de que Jesus é mais do que herói e gênio juntos. Neste contexto, "idiota", tem nenhuma significação pejorativa. É óbvio que Nietzsche, o filólogo, não fez uso desta palavra de forma aleatória para designar o tipo psicológico de Jesus.

⁴ RENAN, 2004, p. 46-47.

Eu conheço apenas um psicólogo que viveu num mundo onde o Cristianismo é possível, onde um Cristo pode surgir a qualquer momento. É Dostoiévski. Ele adivinhou Cristo: - e ele permaneceu instintivamente protegido da representar esse tipo com a vulgaridade de Renan.⁵

Existem dois motivos para esta opção: primeiro, é bem conhecido que, mesmo as pessoas próximas a Jesus, como podemos ler no Novo Testamento, consideraram Jesus como um homem (Marcos, 3: 21); e, em segundo lugar, quando Nietzsche chama Jesus, como o tipo espiritual, um idiota, se referindo, como é conhecido na literatura científica, de Dostoiévski (1821-1881), no romance *O Idiota*. O príncipe, Míchkin, infantilmente acreditava na vitória do bem no mundo, da beleza como uma força que vai mudar o mundo.

O que quer que eles conversem comigo, por mais bondosos que sejam comigo, mesmo assim a companhia deles é sempre pesada para mim sabe-se lá por que, e eu fico terrivelmente feliz quando posso sair o mais rápido possível para a companhia dos companheiros, e meus companheiros sempre foram as crianças, não porque eu sempre fui uma criança e sim porque as crianças sempre me atraíram.⁶

Falando de um ponto de vista axiológico, Jesus ou o príncipe Míchkin ou qualquer outro idealista autêntico não é mal, pelo contrário, eles simbolizam a saúde do espírito, a normalidade da axiológica consciência, a capacidade de perceber os valores mais elevados. Verdadeiramente doente são aquelas pessoas que riem destes idiotas. De fato, Nietzsche disse que existiu apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O mundo dos Evangelhos é um mundo doente, como neste romance russo, um mundo em que a escória da sociedade, como um indivíduo que sofre de distúrbios do sistema nervoso, que tem reações infantis diante do mundo, que sofre de idiotice, parecem estar a ter um encontro.

Especialmente preocupado com o tipo psicológico do Messias como ele realmente foi, e não como ele foi transformado pelo ser humano, nas motivações demasiado humanas dos primeiros cristãos, Nietzsche observa que um homem como Dostoiévski soube sentir o

⁵ Demais fragmentos do período entre 1887 e 1889.

⁶ DOSTOIÉVSKI 2002, p. 382.

encanto da agitação de uma tal mistura do sublime, do doente e do infantil. “Um jeito tão simplório, tamanha ingenuidade que não se via nem na idade de ouro, e de repente penetra o homem de cabo a rabo como uma seta, com uma psicologia tão profunda na observação”.⁷

Referindo-se a Jesus como um idiota, Nietzsche tinha em mente o fascínio do leitor para o príncipe Míchkin, o idiota criado por Dostoiévski, o fascínio que resulta da mistura bizarra de sublime, doença e infantil. Até mesmo aqueles que leram os escritos de Dostoiévski pela primeira vez, podem ver facilmente que o príncipe Míchkin sempre comporta-se como uma criança.

Houve um recurso especial no príncipe, que consiste na ingenuidade extraordinária da atenção com que ele sempre ouviu algo que lhe interessava, e das respostas que ele deu quando foi abordado com perguntas sobre o assunto. Seu rosto e até mesmo a atitude de seu corpo reflete de alguma forma esta ingenuidade, esta fé, não suspeitando nem de zombaria nem de humor.

Do ponto de vista ontológico, ele não é um idiota, mas o único homem lúcido, o último ser humano em um mundo de não-humanos. Todos os outros são possuídos por duplicidade-hipócritas, insinceros, traiçoeiros, aproveitadores sem escrúpulos, principalmente depois que soube que ele era o herdeiro de uma riqueza importante. Míchkin, como qualquer idealista, era uma criança que acreditou em histórias que sempre terminam com a vitória do bem.

De um ponto de vista ontológico a expressão “pobres de espírito” e toda a enunciação sobre a sua felicidade, o que não faz acordo com os valores impostos por Jesus, recebe um novo e diferente significado. A redenção será oferecida somente àqueles pobres de espírito. Somente aqueles que vivem de acordo com os valores trazidos por Jesus, aqueles que são considerados idiotas pelo resto do mundo, serão resgatados. Quando Nietzsche caracterizou Jesus como um idiota, ele não fez isso com a intenção insultuosa. Por idiota Nietzsche entende, seguindo o significado essencial do termo grego, um homem apolítico que está longe do negócio público. Nietzsche, no contexto em que considera Jesus um idiota, tinha em mente mais do que uma pessoa que não está interessada em matéria política e que não está envolvida na vida pública. Na opinião de Nietzsche, Jesus simboliza a pureza moral, então ele

⁷ DOSTOIÉVSKI 2002, p. 348.

não pode representar para os outros qualquer coisa que não seja um idiota. O homem que fica em frente a Jesus é Paulo, o verdadeiro fundador do cristianismo, que era ferozmente criticado por Nietzsche.

Toda a variedade de recursos que caracteriza Jesus, seu charme infantil e sublime, está em falta na personalidade santa de Paulo. Na opinião de Nietzsche, Paulo é o principal responsável pela corrupção do cristianismo, por sua orientação em direção oposta à indicada por Jesus.

A mente, o coração foram iluminados por uma luz extraordinária; todas as inquietações, todas as suas dúvidas, todas as aflições parecem apaziguadas de uma vez, redundaram em alguma paz superior, plena de uma alegria serena, harmoniosa, e de esperança, plena de razão e de causa definitiva [...] Qual é o problema se essa tensão é anormal, se o próprio resultado, se o minuto da sensação lembrada e examinada já em estado sadio vem a ser o cúmulo da harmonia, da beleza, dá uma sensação inaudita e até então inesperada de plenitude, de medida, de conciliação e de fusão extasiada e suplicante com a mais sublime síntese da vida? [...]. Se naquele segundo, isto é, no mais derradeiro momento de consciência perante o ataque ele arranjasse tempo para dizer com clareza e consciência a si mesmo: “Sim por esse instante pode-se dar a vida toda!” – então, é claro, esse momento em si valia a vida toda.⁸

Devemos diferenciar dois tipos de atitudes sobre o cristianismo visto por Nietzsche: a profunda admiração pelos valores trazidos por Jesus e duras críticas do cristianismo pervertido, especialmente em relação aos escritos de São Paulo. Valores modernos, com base no cristianismo corrompido, e tendo a piedade como seu centro, são valores niilistas. Para Nietzsche aquele que nega a vida torna-se mais merecedor de negação. Através da culpa aparece o mal no mundo, os valores perdem seu poder, porque a lei da seleção natural não é respeitada, pois o que deve desaparecer continua a viver e o que deve viver desaparece. A corrupção do cristianismo também é traduzida para a interpretação do conceito de vida após a morte, como podemos ver em todos os intérpretes e comentaristas de todos os tipos de denominações cristãs. Ambos, “O Reino de Deus” e a “felicidade” foram entendidas de forma diferente de o que Jesus queria transmitir. Nietzsche repete em seus escritos a ideia que Jesus tinha afirmado, onde os seus sucessores cristãos haviam negado e o que ele havia negado estes tinham afirmado. Os valores que ele havia negado são muito bem conhecidos: os de

⁸ DOSTOIÉVSKI 2002, p. 261-262.

guerra, incluindo a autodefesa, julgar os outros, diferenças entre nações e classes sociais, a raiva, o ódio e o desprezo, mas os cristãos tornaram-se soldados, juizes, comerciantes, teólogos, sacerdotes, filósofos, reis. A igreja tornou-se o oposto do que Jesus pregou. Para os cristãos, como disse Nietzsche, Jesus repetiu as palavras: “*Não julgue, para que não sejais julgados*” (Mateus, 7:1). Essa derrubada de valores por meio de uma interpretação abusiva é uma premissa de niilismo, a crença de que por trás de cada valor tudo significa nada.

O ateísmo também prega o nada, mas o Catolicismo vai além: prega um Cristo deformado, que ele mesmo denegriu e profanou um Cristo oposto! Ele prega o anticristo, eu lhe juro, eu lhe asseguro! Esta é uma convicção minha e antiga, e ela mesma me atormentou... O Catolicismo romano acredita que sem um poder estatal e mundial a Igreja não se sustenta na Terra e grita: „Non Possumus!“ A meu ver, o Catolicismo romano não é nem uma fé mas, terminantemente, uma continuação do Império Romano do Ocidente, e nele tudo apoderou-se da Terra, do trono terrestre e pegou a espada; desde então não tem feito outra coisa, só que à espada acrescentou a mentira, a esperteza, o embuste, o fanatismo, a superstição, o crime, brincou com os próprios santos, com os sentimentos verdadeiros, simples e fervorosos do povo, trocou tudo, tudo por dinheiro, pelo vil poder terrestre. Isso não é uma doutrina anticristã?⁹

Nesta passagem percebe-se que o Catolicismo vai além do ateísmo ao desviar do verdadeiro ensinamento de Cristo. Não só o interpretou equivocadamente como o fez por interesses próprios.

1.2 A formação da moralidade genealógica nietzschiana

As reflexões de Nietzsche sobre as formas de concorrência e variedades de luta demonstram seus pontos de vista sobre o poder e organização das facetas importantes de seu grande projeto filosófico. É suposto que Sócrates tenha deslocado a orientação do *agon* grego quando ele redireciona e reabilita os desejos de esforçar-se num movimento que ameaçava destruir a cultura grega, mas, ao fazê-lo, Nietzsche pensa que o filósofo grego mudou a forma obtendo fins destrutivos.

⁹ DOSTOIÉVSKI 2002, p. 606.

Com o cristianismo, segundo Nietzsche, o percurso espiritual torna-se um meio de autodestruição dos seus inimigos e até mesmo dos seus adeptos. Esta é a principal razão para seu anti-cristianismo: o modelo de agonia cristã, como Nietzsche esboça, incentiva uma forma de luta que debilita aqueles que pretendem segui-lo. Ele fornece critérios para avaliar os caminhos relativos à sua eficácia no processo produtivo de organização de forças culturais. Instituições agonísticas, como ele os considera, potencialmente facilitam a criação e recriação de valores, e esta é a sua característica mais atraente, que ele considera como e quão bem o *agon* cristão faz isso. Além disso, ele avalia o conteúdo ou caráter dos valores assim produzidos, avalia que as formas de ação são incentivadas e apoiadas na estrutura organizacional que constitui o *agon* cristão. Seguindo esta análise, expande-se o escopo para as considerações de Nietzsche acerca do fenômeno da moralidade de forma mais ampla, como ele interpreta o tema moral e sua estrutura dinâmica. Depois torna-se necessário voltar à sua afirmação no *Ecce Homo* que, se ele é bem sucedido em suas análises da moralidade e da subjetividade, então a moralidade será simplesmente superar-se, não será mais uma preocupação. Esta análise pode significar para a ética uma interpretação como um modo de vida ou um modo comum de vida, indagando quanto ao fato do agonismo de Nietzsche implicar um certo ethos que pode ainda ser relevante para a ação sem esboço sobre o que ele considera como modelo debilitante e que julgamento ele associa com a "moral" no seu aspecto totalizante.

O que me importa é o tipo psicológico do Redentor. Afinal, ele pode estar contido nos evangelhos apesar dos evangelhos, ainda que mutilado ou carregado de traços alheios: como o de Francisco de Assis está conservado em suas lendas, apesar de suas lendas. Não a verdade quanto ao que fez, o que disse, como realmente morreu; mas a questão de o seu tipo ser concebível, de haver sido transmitido.¹⁰

Nietzsche demonstra uma preocupação para reorientar e reanimar possibilidades para a ação humana através do desenvolvimento de uma concepção diferente da praticada pelo rebanho, onde está relacionada com o problema do valor que está no cerne de praticamente toda a sua obra.

¹⁰ NIETZSCHE, 2006, p.35.

Em vários momentos, Nietzsche revê seus próprios pontos de vista como uma tentativa de acelerar um processo que vai trazer o fim da moralidade, um resultado que ele acha que é inevitável.

Ele descreve em *Além do bem e do mal* (1886) um processo em três partes, que inclui o aparecimento do fenômeno da moralidade humana na cultura. Estas ideias são cruciais para a compreensão de como e por que ele é um oponente da moralidade no sentido estrito, demonstrando o conteúdo e natureza de sua superioridade moral. Baseando-se em distinções na história da ética filosófica bem como na filosofia moral contemporânea e psicologia, podemos ver que, enquanto Nietzsche é um agonista da moralidade, ele não é necessariamente um oponente da ética (*ethos*) amplamente concebida, embora seus pontos de vista não apresentem desafios a certos conceitos fundamentais que parecem cruciais para a moralidade, pelo menos, uma vez que é atualmente concebido.

Um desenvolvimento fundamental na superação da moralidade, para Nietzsche, está na exploração do que poderia resultar da reconceituação do sujeito humano. Em suma, ele antecipa que de forma cognitiva e psicológica, o desenvolvimento e a teoria da evolução acabarão por minar concepções agenciadoras que tem sido tão importantes para a teoria moral, particularmente os assuntos fundamentais que formulam intenções, atua como executor dessas intenções, e, assim, é responsável por seus atos. Nietzsche explora uma espécie de *ethos* que pode ainda ser recuperado a partir de suas ideias sobre as formas de produção cultural e ação criativa como ele desenvolveu em suas análises de várias formas de luta, conflito e concurso.

Para onde foi o último sentimento de decência, de respeito a si mesmo, se até os nossos estadistas, homens normalmente bastante desembaraçados e perfeitamente anticristãos nos atos, ainda se denominam cristãos e recebem a comunhão?... Um jovem príncipe, à frente do seu regimento, magnífico como expressão do egoísmo e da soberba de seu povo – mas, sem nenhum pudor, confessando-se cristão!... A quem o cristianismo nega, então? O que chama de “mundo”? Ser soldado, juiz, patriota; defender-se; zelar por sua honra; querer sua vontade; ser orgulhoso... Toda prática de todo momento, todo instinto, toda valoração que se torna ato é anticristã atualmente: que aborto de falsidade deve ser o homem moderno, se apesar de tudo não se envergonhar de ainda chamar-se cristão!¹¹

¹¹ NIETZSCHE 2006, p. 45.

As implicações da visão de Nietzsche do sujeito moral naturalizada como o local de contestar as forças ao invés de agente causal responsável são consideráveis.

O ponto de vista do sujeito que age como separado e a causa da sua ação é processado de forma problemática. Isso também desafia teorias modernas da autonomia, bem como as perspectivas que colocam uma ênfase na intencionalidade. Para compreender essas concepções problemáticas da agência dentro da análise do livro *Genealogia da Moral* (1887) lembremos a famosa citação de Nietzsche sobre a obra *Fausto*, de Goethe, que "a ação é tudo" quando se trata do assunto.

Uma vez que o conceito central da moralidade (o sujeito responsável e confiável) é substituído, a estrutura de valores que ele suporta é imediatamente ameaçada.

Assim, Nietzsche antecipa que seu problema permanente de valores torna-se ainda mais acentuado e urgente em uma condição pós-moral. Explora-se as perspectivas para o desenvolvimento de um senso de ética que vai além de responsabilidade, no sentido usual. Ou seja, é uma das maneiras em que o futuro pós-moral de Nietzsche pode tomar forma.

Se o cristianismo é "platonismo para o povo", então podemos ver o ataque de Nietzsche ao cristianismo paulino como uma consequência de sua luta com Sócrates. Seu caso contra Paulo é como o seu caso contra Sócrates em muitos aspectos, exceto que Paulo carece de algumas das qualidades redentoras de Sócrates. Este parece estender-se a avaliação de Nietzsche como uma reavaliação de Paulo. Como mencionado acima, a reavaliação do percurso de Sócrates é interpretado tanto no *Die Geburt der Tragödie e Götzen-Dämmerung* como uma tentativa de salvar os gregos antigos, em alguns aspectos, embora sua utilidade tenha expirado e suas consequências tenham sido um prejuízo que Nietzsche vê como sua tarefa de combate. O mesmo não pode ser dito de Paulo. Ele é um tipo fascinante para Nietzsche, em parte por causa de sua reavaliação tremenda, mas ele é em última análise um intelectual inferior a Sócrates.

Para uma elaboração mais explícita dessa ideia, Nietzsche afirma que Paulo continua como perseguidor de Deus. Com isto ele quer dizer que a raiz da reavaliação que faz acerca de Paulo tem efeitos na invenção do cristianismo, isto é, em última análise o objetivo

destrutivo da rebelião que Saul teve como objetivo levar. Nietzsche não parece admirar Paulo de qualquer forma, embora ele seja fascinado por ele. Nós não poderíamos imaginá-lo dizer de Paulo, como ele fez com Sócrates, dizendo que o filósofo grego estava tão perto dele que se via em luta constante com o mesmo. Nas mãos de Paulo, a perversão das extremidades dos resultados da *agon* atrofia ainda de forma mais bizarra do que o produzido no esquema socrático. Como modos de desenvolvimento, tanto o cristianismo como modelo proposto por Nietzsche têm suas raízes no *agon*. Ambos derivam valor de ensaios de luta de agônicas graves e dolorosas. Nietzsche pensa primeiramente o Cristianismo significativamente como uma agonia de auto superação. O percurso espiritualizado do cristianismo visa à destruição do adversário e, assim, é motivado por essa perda, mas nem sequer realmente consegue distinguir o inimigo do amigo, uma vez que visa a autodestruição daqueles sobre os quais o poder da fé é exercido. Em suma, Nietzsche acha que o *agon* cristão incentiva uma forma de luta que desativa, enerva e debilita aqueles que emulam o exemplo de luta espiritual que o cristianismo paulino retrata. O significado fundamental - Deus na cruz, enfatizado por Paulo, resulta na visão de que o resgate de vida só é possível através da morte da carne; ela implica a busca do aniquilamento de nossas qualidades humanas. Além disso, Nietzsche relaciona esta dinâmica como, em última instância hostil à própria competição desde a batalha para salvar a alma, onde já fora realizado pela morte de Jesus demonstrado como a última vitória dele. Assim, a descrição de Paulo da crucificação e ressurreição de Cristo torna a realizar o que era impossível para os deuses gregos e distinguiu-os dos heróis de Homero. Em uma economia de avaliação que os índices valorizam o risco, o significado das realizações dos heróis de Homero potencialmente ultrapassaram mesmo os dos deuses que não podiam morrer e, portanto, não poderiam passar por esses grandes riscos. Mas, se um deus imortal pode arriscar tudo e, assim, determinar a significância de toda ação humana possível. Se a participação no *agon* é uma das maneiras em que somos humanos, bem como uma das maneiras pelas quais criamos o significado da humanidade, em seguida, a eliminação da possibilidade de luta significativa (Nada poderia comparar com o que Cristo realiza) prejudica o modo de produção do valor, que Nietzsche pensa ser potencialmente tão criativo e perpetuamente renovável.

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 o 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-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. E aqui começa a minha náusea.¹²

Deve ficar claro que o *agon* não é a única maneira pela qual podem ser criados valores, mas Nietzsche leva-o como um modelo por causa de sua conexão com a atividade humana criativa. Além disso, ele pensa ter valores derivados agonisticamente um imediatismo hipócrita particularmente significativo: o que vem a ser valorizado em troca agonística surge como digno apenas na condição do que na verdade é manifesto. É por esse motivo que Nietzsche pensa haver uma certa medida de liberdade adicional para os gregos antigos não no sentido moderno de estar livre de contenção, mas sim no sentido de ser livre, a fim de agir, sendo ativo. Ele afirma que os indivíduos eram mais livres na antiguidade, porque os seus objetivos eram mais tangíveis. O homem moderno, no entanto, é sobretudo marcado pela infinidade.

A organização de sua contestação, os seus termos, e as formas como estruturar possibilidades de ação pode apoiar o que ele considera ação criativa (*erheben*) ou a atividade negativa e destrutiva de forçar para trás (*herabdrücken*), que lança um desafio (motivado por uma espécie de sede de sangue para a aniquilação de oposição, *Vernich tungslust*). Com a criação de canais para tais atividades seja para recompensar ou punir adequadamente, o *agon*, Nietzsche ativamente cultiva motivações básicas: para a excelência ou a violência destrutiva. Estas extremidades e as motivações para a ação, ele também descreve afetar o conteúdo dos valores específicos que as formas agonísticas produzem. Assim, ele acha uma estrutura agonística orientada em torno da produção de excelência, onde a ação criativa geralmente resulta em mais valores afirmativos; aqueles com um valor de avaliação superior para a existência do homem do que aqueles que cultivam o desejo de aniquilar e buscar a destruição ou eliminação de oposição.

Nietzsche retrata o cristianismo como cúmplice em trazer a sua própria destruição na medida em que estabelece uma competição como central para o significado do que é ser um bom cristão, mas o objetivo (erradicar o que faz um ser humano) compromete a própria

¹² Nietzsche, 2006, p. 57.

possibilidade de ser um concorrente legítimo para disputar o sentido da existência humana. Não só a estrutura organizacional da rivalidade, mas os modos de ação que de outra forma seriam consideradas virtuosas em uma situação agonística (busca do auto-interesse, a competitividade, o desejo de vitória) são hostis às virtudes supostamente procuradas através da agonia cristã. A concepção de auto-superação, esboçado anteriormente por Nietzsche, é suposto para reforçar as capacidades de um desses elementos, incentivando uma dinâmica em que partes de si estão esgotadas em busca de ultrapassá-los; cultiva relações com os outros, e seus produtos são (pelo menos potencialmente) renováveis. Para entender isso melhor, podemos comparar o modelo de auto-resistência ou de auto-oposição que opera a partir de *Vernichtungslust*, ou um desejo de destruição, como é apresentado na *Genealogia da Moral*, com um modelo que respeita o adversário internalizado como algo que deve ser superado e no processo atende a sua destruição.

Em “Assim falava Zarathustra” (1885), Nietzsche muitas vezes implanta metáforas em seu modelo de auto-superação. O modelo de auto-superação que emerge do pensamento Nietzscheano e de seus escritos posteriores utiliza a linguagem da biologia para descrever a dinâmica: no processo de auto-superação, o que se tem é incorporado e desapropriado no curso da luta. E o que é o corpo para o espírito? Veremos que Nietzsche descreve modelos muito diferentes de oposição correspondentes do corpo e da alma que surgem nas concepções platônicas-cristãs. O problema que Nietzsche vê em Paulo é mais complexo do que se poderia pensar inicialmente. É tentador ver o caso contra ele como sinônimo com o caso contra o cristianismo ou vê-lo como o sacerdote ascético protótipo tão criticado na *Genealogia*. Embora estes aspectos sejam importantes para Nietzsche, o seu interesse na figura de Paulo excede suas preocupações sobre o Cristianismo. Concentro-me em duas facetas do problema de Paulo como ele o esboça: a conversão de Saul e a exegese de Paulo. Como o inventor do que se torna a forma dominante de cristianismo através de sua reavaliação do símbolo de Jesus, Paulo é interessante para Nietzsche que vê seu feito a partir da perspectiva do que resulta de uma especificação de luta pessoal. Por isso, ele considera a metamorfose de Saul em Paulo como um indicativo de um tipo psicológico cujas lutas são instrutivas, especialmente quando medido contra os modelos agonísticos propostos por Nietzsche. Paulo também cristaliza uma manifesta perversão tendenciosa no cristianismo, com cujo legado Nietzsche luta. Paulo simboliza para Nietzsche as consequências do esquema de valorização

cristã, que inverte os heróis transformadores de Homero e inibe a produção de valores alternativos, ou seja, aqueles que podem contestar o cristão / ideal ascético.

O problema de Saulo deve depender de sua preocupação com a lei judaica e sua posição com consideração para aquilo que é cumprido. Saul procura a mais alta distinção disponível para um ser humano nesse contexto, ou seja, incorporar e realizar plenamente a lei judaica. Nietzsche escreve que Saul foi constantemente combatente para transgressores e céticos, agressivos e mal-intencionados para com eles e com a inclinação mais extrema para a punição. Mas Saul descobre que ele mesmo é capaz de viver de acordo com a lei, o que impede é a sua sede selvagem pelo poder como uma ambição extravagante, intensificado ainda mais por seu desejo de lutar contra os outros em nome da lei. Nietzsche descreve como Saul manifesta essa sede, esse desejo de aniquilação, que anteriormente estava ligado à forma destrutiva de competição. Eventualmente, Saul trata de desprezar a própria instituição que procurou anteriormente como os meios para garantir a sua distinção de piedade suprema e obediência a Deus. E uma vez que ele acha seus meios na figura de Cristo, Saul se torna como Paulo, conspira para garantir a sua liberdade da lei. Ele persegue sua libertação através de vingança contra a lei. Devemos considerar mais de perto por que Nietzsche une essas duas ideias: a liberdade e a vingança. Como é que Paulo procura ser livre em representação de sua conversão segundo Nietzsche? Por que Paulo deveria desprezar a lei, e por isso é a sua destruição a sua única alternativa? Paulo busca a liberdade das obrigações da lei não porque ele é essencialmente uma espécie de rebelde que é demasiado de um espírito livre para obedecer qualquer lei; em vez disso, ele procura estar livre da tirania da lei e das instituições que aplicá-las. Saul se revolta contra os limites impossíveis que a lei estabelece. Os valores da lei inscrevem as metas que estabelece para o que constitui o maior de todos os significados possíveis para uma vida humana, que são considerados impossíveis. Porque ele encontra-o desesperado para fazer o que a lei distingue como a única maneira de alcançar a distinção real, e Saul se ressentido disso. Medidos pela lei, sua vida não vale nada. Esse pensamento é insuportável, ele esmaga, e ele se irrita em uma luta de morte com a lei. Ele se revolta contra o propósito da lei, pois a lei existe para que os pecados possam ser cometidos.

A redenção/reavaliação da existência humana, até então era possível somente por cumprir os ditames da lei. A lógica da vingança de Saul é articulada, assim, com a morte de Cristo para o mal, a lei que arbitra o pecado morre, mesmo que ainda seja possível pecar, não é mais possível para o pecado ir contra a lei. Deus nunca poderia ter resolvido sobre a morte

de Cristo, se um cumprimento da lei tinha sido de qualquer maneira possível, sem essa morte; agora não só a culpa foi tirada como tal, mas também foi destruída; agora a lei está morta, agora a carnalidade em que habitou é morta. A abolição da lei libera Saul para buscar a distinção através de outros meios, e ele faz isso através da construção de um outro ideal, que permanece fiel às raízes destrutivas que fizeram sua criação possível. Estamos agora em uma posição melhor para ver exatamente o que Nietzsche pensa e é realizado na transformação de Saul em Paulo; ou seja, pode-se ainda mais explorar a forma de vingança que Paulo leva e o seu legado como Nietzsche vê. Se olharmos para o texto da Bíblia de Lutero, que podemos imaginar que Nietzsche conhecia bem, nós encontramos as palavras em alemão *Wettkampf* *Kampf*, que aparecem quase exclusivamente nos escritos atribuídos a Paulo. Também é notável que os escritos paulinos não incluam um evangelho. Ao contrário dos outros apóstolos, Paulo não escreve uma biografia que fora um relato de uma vida exemplar. Em vez disso, ele enfatiza a injustiça do final da vida de Jesus e o que isso significa para os outros que lutam na esteira desse evento. Ele anuncia as agonias de Cristo, que Nietzsche nega como sendo inerentes ao símbolo original da figura do Jesus que trás as "boas novas". Ele investe essas agonias com um significado particularmente potente que serve para elevar o seu próprio status. Por um lado Nietzsche chama de "a verdadeira história do cristianismo", ele distingue a doutrina cristã e os dogmas da vida de Cristo: "Na verdade, havia apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O "evangelho" morreu na cruz. O que tem sido chamado de "evangelho" a partir daquele momento era realmente o oposto do que ele viveu: "más notícias, 'um disangelho". Entre os cristãos Nietzsche responsabiliza Paulo por interpretações distorcidas e destrutivas do significado de Jesus. Em sua criação, do Cristo ideal, Paulo transforma o significado do que é ser um bom cristão em ser humano, e todos os significados e valores relacionados são igualmente desequilibrados. Sua "exegese" é elaborada no contexto da investigação de Nietzsche da genealogia dos acréscimos dos significados do "Redentor", no coração do cristianismo.

No livro *A Gaia Ciência*, em uma seção intitulada "Sobre a Origem das Religiões"¹³, Nietzsche descreve como os fundadores de religiões postulares fazem uma interpretação que parece ser iluminada pelo valor mais alto, de modo que este estilo de vida torna-se algo para o qual a luta e sob certas circunstâncias o sacrifício da vida é descrito por Paulo como oferta de

¹³ *Gaia Ciência*, 2001, p. 353.

um exegese. Pode-se fazer uma comparação frutífera entre a interpretação de Paulo e da prática defendida por Nietzsche no prefácio à Genealogia da Moral, em que procura revelar as articulações da interpretação trabalhada por Paulo e antecipar formas de combatê-lo. Em escritos posteriores de Nietzsche, seu Jesus é (vagamente) concebido como um espírito livre¹⁴, em parte porque ele é livre do ressentimento. Esta é supostamente exemplificada na maneira como ele viveu a sua vida e em sua graça. Ele é livre no sentido de ser-ação livre das limitações de "qualquer tipo de palavra, fórmula, lei, fé, dogma": "toda a realidade, toda a natureza, a própria linguagem, tem para ele apenas o valor de um sinal, um símbolo".¹⁵ Neste contexto, Nietzsche vê a figura de Jesus como uma excelência simbolista. Ele é creditado com efeito numa transfiguração de todas as coisas como modelos de bem-aventurança e perfeição (A 34), um simbolismo original ("ursprünglichen Symbolismus")¹⁶, em que o conceito de culpa é abolido e a "clivagem entre Deus e o homem" é obliterado¹⁷. Ele é pensado para viver esta unidade como uma afirmação muito parecida com o israelita que Nietzsche admira em seu relato sobre o início da história do judaísmo. É notável, dada a sua admiração de agon, que Nietzsche parece admirar Jesus por ter qualidades que parecem ser o oposto de seu novo agonista (Paulo é descrito como o oposto de Jesus). Ele caracteriza a vida de Jesus exibindo uma prática completamente anagonística: "Ele não resiste [Er widersteht nicht], ele não defende o seu direito [er nicht sein vertheidigt Recht], ele não toma nenhuma etapa que pode afastar o pior [Äusserste]; pelo contrário, ele a provoca [er fordert es heraus]. . . E ele pede, ele sofre com, ele ama com aqueles, por aqueles que lhe fazem mal. . . Não resisti, não fica com raiva, não responsabiliza [wehren Nicht sich, nicht zürnen, nicht verantwortlich-machen] [. . .], mas para resistir nem mesmo o mal de um para amá-lo "(A 35, KSA 6, pp 207-8).

Designar a caracterização de Nietzsche de Jesus como agonística para contrastá-lo com o termo mais antagônico: enquanto o último é comumente usado para designar a hostilidade para com os outros, o primeiro indica a rejeição da forma da própria oposição. Isto também difere do que poderia ser usado para descrever alguém que é agressivamente hostil ao modelo agonístico, alguém anti-agonístico. A guerra, sem palavra, sem fazer espírito do

¹⁴ Aurora, 2004, p. 32

¹⁵ Idem

¹⁶ Idem, p. 37

¹⁷ Idem, p. 41

cristianismo, as reivindicações de Nietzsche em *O Anticristo*, está no nítido contraste com a de Jesus. A forma cristã de guerra é motivada por "rebelião contra a ordem existente [Aufruhr gegen die Ordnung]", que procura colocar a culpa e atribuir a culpa pela morte de Jesus (A 40); está enraizada e agitada por ressentimento. E com o ressentimento vem o desejo de vingança. Assim, é como uma expressão desse desejo que o símbolo do Redentor começa a assumir as características de luta. A vingança desejada é efetuada através da elevação e distanciamento de Jesus, a separação de sua vida a partir da prática de vida que Nietzsche pensa que exemplifica. Ao fazê-lo, Paulo arquiteta um novo sentido de redenção. A salvação está na fé, absoluta ascensão, na doutrina que traz essa separação: a ressurreição. As provas para o significado fundamental da ressurreição na concepção de Paulo, está em que no cristianismo encontra-se em uma paráfrase solta de Coríntios 1. Em *O Anticristo* 41, Nietzsche atribui a Paulo a seguinte afirmação: "Se Cristo não ressuscitou dos mortos, então nossa fé é vã" ("wenn nicht Christus auferstanden ist von den Todten , então ist unser Glaube Eitel "[KSA 6, p. 215]). Tradução de Lutero de Coríntios 1. 15:14, 17, diz: "Ist aber nicht auferstanden Christus, de modo ist unsre vergeblich Predigt, então ist auch euer Glaube beiräthlich" (14); "Ist Christus auferstanden aber nicht, então ist euer Glaube nichtig, noch ihr tã seid em Euren Sünden" . O sentido da vida de Jesus, seu verdadeiro significado, está totalmente investido na ressurreição. Paulo não escreve um evangelho, porque a vida humana de Jesus é praticamente irrelevante. A fundação da comunidade de Paulo procurou estabelecer uma fé absoluta em algo que nega o que a experiência humana ensina como milagre metafísico - a ressurreição do corpo de Cristo. Se isto não aconteceu, a crença dos cristãos, o conjunto de especificação de crenças e valores foi para Paulo erguer-se no vazio. A imortalidade através da salvação pessoal sobredetermina o significado de vidas humanas individuais. Uma vez na posse da vida eterna, um dos trunfos de todas e quaisquer reivindicações, nenhuma distinção pode ser feita. Assim, Nietzsche pode reivindicar as virtudes nobres que estão perpetuamente eclipsadas ao ponto de desaparecerem à luz desse novo ideal: a "Imortalidade" concedida por Pedro e Paulo que até agora tem sido o maior, o mais maligno, a tentativa de assassinar a nobre humanidade "(A 43). E, embora ele pudesse estar se referindo a uma forma especificamente da nobre humanidade nessa passagem, talvez fosse inspirado no retrato que ele cria dos antigos gregos cujas ações poderiam tornar-se não mais significativa do que as dos deuses, achando que seria apropriado e coerente com a sua linha de argumentação para reforçar ainda mais a sua afirmação, inserindo a palavra qualquer

antes da palavra nobre. Sob este sinal de redenção que são retirados, não só do nosso significado, mas também da potência a ser criada desse significado.

Nietzsche afirma que este acaba por conduzir ao desaparecimento das instituições organizadas a cultivar o nosso senso de comunidade, a gratidão pelo regresso aos antepassados e o espírito de cooperação, confiança, e promoção do bem-estar comum. Isso demonstra a sua preocupação com o bem social e político, e não apenas para o sucesso ou glória pessoal ou individual, como a moralidade heroica é frequentemente descrita. Nestas passagens, Nietzsche despreza o cristianismo precisamente por causa de seu tipo particular de egoísmo. Nietzsche descreve como a revalorização de Paulo trouxe uma espécie de vertigem axiológica: quando se coloca o centro da vida da gravidade não na vida, mas no 'além'- no nada, ela priva a vida de seu centro de gravidade por completo. Motivado pelo ressentimento, Nietzsche afirma que os disseminadores de interpretação de Paulo deificaram Jesus para que eles possam usá-lo como arma de vingança neste modelo de agon cristão. Ao elevar Jesus a um status sobrenatural, quer tira-lo da capacidade de servir como um modelo para emulação, onde nenhum ser humano é capaz desse tipo de criatividade, esse tipo de atividade redentora; só se pode receber passivamente esse tipo de redenção. Jesus como o Filho de Deus todopoderoso, como o Cristo crucificado e ressuscitado, torna-se o pára-raios de retribuição para a injustiça. Precisamente o sentimento mais anti-evangelical de vingança, veio à tona novamente. O assunto não poderia ser confundido com esta morte: a 'retribuição' era necessária ['Vergeltung'], 'julgamento' ['Ge - Richt'] (e, ainda assim, o que poderia ser mais do que anti-evangelical, uma 'retribuição', 'punição' sentado em julgamento '[' Gericht-halten '])¹⁸". Considerada, assim, a boa luta, o único que vale a pena perseguir, é aquele que busca vingança pela injustiça do crucificado. Este pseudo-agon é um caminho não para a distinção, mas sim contra o mal. Ele é supostamente encenado e não envolvido pela comunidade e participantes individuais para distinção pessoal (como foi para Homero) ou pelo indivíduo em seu próprio nome para melhorar a si mesmo (como era para Sócrates), mas sim pela humanidade enquanto tal, contra um onipresente ainda nemesis intangível (o mal em si mesmo), de acordo com um roteiro divino. Além disso, para adicionar insulto à injúria, trabalhos cristãos são, no final, tudo em vão, já que a verdadeira e definitiva redenção foi realizada na morte e ressurreição de Cristo.

¹⁸ Aurora, 2004, p.40.

Com isso, a destruição da antiga *agon* está completa: o formulário do percurso, os modos de competir dentro dele, e os seus objetivos finais e funções culturais são totalmente deformados, dissimulados, e desengatados. Na concorrência de Homero, Nietzsche começa sua discussão sobre o significado de realização de Homero, situando-o como uma resposta a um problema perene, ou seja, qual é o significado de testes em humanos e tribulações; para o que é que sofrem os seres? Nietzsche escreve: "O gênio helênico tinha ainda outra resposta pronta para a pergunta:" O que faz uma vida de lutas [Kampfes] e vitórias [Sieges] é dá a resposta através de toda a amplitude da história grega "(KSA 1, p. 784). Homero não é o primeiro à perguntar a questão, e há antigas tradições de outras culturas que empregam metáforas militares em suas contos do caráter da existência humana, como nos cultos de Ísis e Mithras (cf. A 58). Homero não inventa o percurso que caracteriza a vida humana; ele reavalia-o, transfigura, dá-lhe uma interpretação diferente. A sua resposta para a pergunta: "O que uma vida de luta e vitória quer?" É "mais vida", em vez do fim da vida ou o bem de alguns seres super-humanos. A resposta de Paulo a esta mesma pergunta é "tudo", o peso de toda a existência está na balança, mas seu caminho para perseguir seu final coloca os seres humanos na posição de ser capaz de ganhar nada, e tudo é inútil, a menos que milagres (por exemplo, a ressurreição) são possíveis. Ligações que Nietzsche vê precisamente como o pensamento à corrupção de Paulo do *agon*. Foca-se na funcionalidade influenciada mais única do problema de Paulo no que se refere à sua alteração do *agon*, mas o que Nietzsche percebe é que no Cristianismo identifica-se uma variedade de outros percursos que decorrem da visão do mundo cristão. Uma análise fascinante de vários dos pseudocontos projetados pelo Cristianismo para dar a aparência e atração de disputa pode ser encontrado na Genealogia da Moral III :17-21. O seu novo conceito de redenção tira a possibilidade para a produção de qualquer um dos valores. Seu mecanismo de reavaliação, resgata-o ainda mais da adaptação da disputa que Sócrates apropriou de tal forma que tudo o que é (e nada pode ser mais) resgatou neste ato mais extraordinário. E o ato em si é precisamente a realização completa do que o herói homérico que luta para a maior glória (e de qualquer outro ser humano em busca do objetivo de distinção) nunca poderia alcançar: a imortalidade. A morte do *agon* é para Nietzsche o assassinato de qualquer forma de nobreza: ela oblitera a distinção, é a própria base do respeito genuíno.

1.3 Valores e visões de mundo conflitantes

Uma das ideias que Nietzsche percebe em Homero (e repetidamente em suas avaliações de encontros agonísticos dos tipos já descritos) é que os valores e os eixos de avaliação não evoluem simplesmente como uma progressão natural, mas sim tomam posse do contexto e do resultado da contestação. Simplificando, os valores são ganhos. E eles mantêm seu controle apenas na medida em que sustentam uma vantagem competitiva em relação a outras possibilidades. Neste sentido, Nietzsche diz respeito ao desenvolvimento de valores, da mesma forma que ele entendia o desenvolvimento da arte em termos de uma disputa de forças. Isso não quer dizer que cada valor único é conseguido agonisticamente, que claramente não pode ser o caso que aprendi a amar, desprezar, e mantenha coisas queridas para uma variedade de razões. Usando um vocabulário mais contemporâneo, podemos dizer que Nietzsche respeita valores de caráter relacional (e isso não é explicitamente subjetivamente relativo). Isso fica claro em sua avaliação de Homero, na qual ele sutilmente enfatiza como diferente a visão homérica da que a precedeu. Para Nietzsche, a visão de mundo homérico é uma invenção, um ato de criatividade, em vez de uma progressão natural que representa uma superação de algo anterior; o que significa ser uma superação dessa forma de interesse significativo para ele. Uma ideia semelhante encontra-se no cerne da genealogia de Nietzsche. O livro começa por imaginar uma situação simplificada em que as visões de mundo são conflitos mais fáceis de determinar. É uma estratégia não muito diferente do exercício realizado na República por Platão, de criação da beleza da *pólis*, a fim de vislumbrar as partes básicas da alma e entender suas relações possíveis e típicas.

Nietzsche faz uma famosa caricatura que ele chama de valores nobres e de escravos, e isola-os em um passado remoto e pré-histórico, que também carece de qualquer lugar. Ou seja, ele tenta nos familiarizar com partes de nós mesmos que são, no entanto, desconhecidas, estranhas, algo que somos, mas a partir do qual estamos alienados, e isso ressoa com o prefácio do texto, que começa por observar como somos "estranhos para nós mesmos" (GM P: 1). Um dos objetivos da genealogia, com o subtítulo "Eine Streitschrift" uma polêmica, literalmente "combate escrito", é para ilustrar o que Nietzsche caracteriza como uma "contradição mortal", uma batalha entre "bom e mau", "o bem e o mal, "os dois valores opostos" a diferença crítica entre os modos nobres e servis de avaliação e suas concepções de

direção e disposições, quem e o que eles se opõem. Eles diferem muito no valor que colocam na adversidade. O nobre, que distingue o "bom" do "mau", "procura [seu] oposto apenas, de modo a afirmar que [ele] terá mais gratidão e triunfará. Mas o escravo, que distingue o "bom" do "mau", é vingativo, ele julga para que ele possa se vingar por sua própria impotência. Sua felicidade é "descanso, paz," afrouxamento de tensão e relaxamento dos membros, em suma passividade. O "nobre" quer que seu inimigo [Feind] por si mesmo, seja um prêmio como sua marca de distinção; ele pode suportar nenhum outro inimigo do que aquele em quem não há nada a desprezar e muito para honrar [sehr Viel zu Ehren]. Mas o escravo "concebeu "o inimigo do mal '[' den Bösen Feind '], o bad on '[' Bösen den '], e isso de fato é o seu conceito básico, a partir do qual ele, em seguida, evolui, como uma reflexão tardia e pendente, um bom '[' Guten ']-se "¹⁹

Para Nietzsche, esses modos de avaliação estão relacionados ao modo servil, derivado da sacerdotal, ramificou-se a partir da nobreza quando um conflito entre as duas castas surgiu. Nietzsche afirma que a oposição resultou em um impasse que levou à adaptação de diferentes valores opostos pela casta sacerdotal. Visualizações diferentes de competição e luta correspondem a conjuntos de valores divergentes, e podemos ver Nietzsche explorar modos de avaliação que os decretos de tipos diferentes de disputa como formas alternativas de oposição. No primeiro ensaio da Genealogia da Moral, ele argumenta que os juízos de valor nobres pressupunha uma fisicalidade poderosa, um florescer abundante, juntos com o que serve para preservá-la: guerra, aventura, caça, dança, jogos, e em geral todos que envolvem, livre e alegre atividade vigorosa. Os nobres da Genealogia certamente parecem assemelhar-se, pelo menos superficialmente, a concorrência de Homero, enquanto o escravo se assemelha claramente àqueles obrigados pela destruição: "o modo sacerdotal nobre de valorização" desloca os termos de avaliação, porque o escravo não têm a força física necessária para a vitória nas lutas, como a guerra e a redefinição no reino da competição como um espaço psíquico em que a força não-física é testada. Eles tocam na energia de vingança para dominar aquela esfera. Pode parecer que Nietzsche conta essa história do ponto de vista de um derrotado senhor que se ressentido de ser objeto de julgamento daqueles que ele considera como inferior, mas ele não está simplesmente condenando os servis ao avaliar sua apropriação e revisionista distorção do agon, e ele não é apenas um desejo de reintegração de magistrats,

¹⁹ Genealogia da Moral, 1998, p. 10.

ideais agonísticos homéricos. O quadro completo de por que ele acha que tal recuperação é impossível se tornará mais claro na próxima seção sobre sua psicologia moral. A razão pela qual não seria desejável, mesmo que fosse possível é que ele admira a reavaliação servil astuta. Essa atividade é o que é significativo em sua conta, e o que ele procura revelar e recuperar, e não a suposta excelência dos nobres que fora perdida. Foi neste momento, isto é, quando isso se tornou possível, que os seres humanos tornaram-se interessantes. Para Nietzsche, esta compreensão exhibe uma possibilidade de distinguir a criatividade humana na produção de valor, na tomada de significado, que foi não realizado previamente. Em vez de ler Nietzsche como proporcionando-nos uma só-assim-história que pode não motivar possivelmente uma explicação evolucionista real da moralidade, vale a pena ver como ele se articula e desenvolve algumas características básicas da avaliação humana. Nietzsche oferta uma descrição de características de valor da produção, em vez de um relato histórico factual, e amarrado a essa descrição e a sua identificação de vários estados efetivos que são atendidos como nossas crenças. Nietzsche coloca em causa o porquê é que somos atraídos para certas crenças. Em outras palavras, a história do conflito de senhores e escravos (iniciada pelos escravos, devemos notar, não há nenhuma competição antes que os mestres ganharam) deve nos motivar a fazer perguntas sobre como funciona a avaliação, não sobre quando exatamente isso aconteceu ou se a direciona para qualquer pessoa.

De maneira totalmente provisória, eis um primeiro exemplo! Em todos os tempos quis-se “melhorar” os homens: este anseio, antes de tudo, chamava-se moral. Mas sob a mesma palavra escondem-se todas as tendências mais diversas. Tanto a domesticação da besta humana quanto a criação de um determinado gênero de homem foi chamada “melhoramento”: somente estes termos zoológicos expressam realidades. Realidades das quais com certeza o sacerdote, o típico “melhorador”, nada sabe - nada quer saber... Chamar a domesticação de um animal de “melhoramento” soa, para nós, quase como uma piada. Quem sabe o que acontece nos amestramentos em geral duvida de que a besta seja aí mesmo “melhorada”. Ela é enfraquecida, tornam-na menos nociva, ela se transforma em uma besta doentia através do afeto depressivo do medo, através do sofrimento, através das chagas, através da fome. – Com os homens domesticados que os sacerdotes “melhoram” não se passa nada de diferente. Na baixa Idade Média, quando de fato a igreja era antes de tudo um adestramento, caçava-se por toda parte os mais belos exemplares das “bestas louras”. “Melhoravam-se”, por exemplo, os nobres alemães. Mas com o que se parecia em seguida um tal alemão “melhorado”, seduzido para o interior do claustro? Com uma caricatura do homem, com um aborto. Ele tinha se tornado um “pecador”, ele estava em uma jaula, tinham-no encarcerado entre puros conceitos apavorantes... Aí jazia ele, doente, miserável, malévolo para consigo mesmo; cheio de ódio contra os impulsos à vida, cheio de suspeita contra tudo

que ainda era forte e venturoso. Resumindo, um “Cristão”... Fisiologicamente falando: o único meio de enfraquecer a besta em meio à luta contra ela pode ser adoecê-la. A igreja compreendeu isso: ela perverteu o homem, ela o tornou fraco, mas pretendeu tê-lo “melhorado”...²⁰

Históricos particulares apontam que o último não é obviamente o objetivo da Nietzsche, pois é apoiada pelo fato de que ele não faz esforço para amarrar este para eventos históricos reconhecíveis. Quando ele faz essa ligação, tais tendências com eventos históricos (por exemplo, a rebelião dos judeus contra os romanos), o momento de revolta servil é pressuposto de já ter ocorrido (ou seja, não muito tempo depois de algum tempo pré-histórico no surgimento de organizações sociais que se assemelha aos estados), e, portanto, o caso particular em questão não pode ser possivelmente o momento da emergência. A jogada de Nietzsche é mostrar como os valores são dinâmicos, relacionais e penetrantes: eles irradiam, e eles permeiam nossos conceitos. Eixos de valor podem diferir bastante substancial e pode direcionar formas inteiras de vida. Em todas as batalhas finais Nietzsche diz que as apostas são em última análise um esforço de valores. Isto é tão evidente em seus primeiros escritos, em que as relações entre os valores de arte e vida estão em jogo, como é em seus escritos posteriores em que ele examina as relações entre os valores da verdade e da vida. A questão da relação entre os valores morais e as formas de vida que promovam e facilitem assim preocupações que ele retorna a ela uma e outra vez, como, por exemplo, no livro, *Der Antichrist*: "Então agora não houve apenas uma grande guerra [Krieg]". Ele está se referindo aqui a uma "guerra" entre nobres e os valores cristãos generosos, neste caso, de forma explícita. Ele continua por ofertar o Renascimento como um exemplo: "até agora nenhuma questão foi mais decisiva do que a do Renascimento, minha pergunta é a pergunta que nunca houve uma mais fundamental, uma forma mais reta de ataque em que toda a frente foi conduzida com mais rigor contra o centro. Atacar no lugar decisivo, no próprio assento do cristianismo, para colocar os valores nobres no trono aqui, quero dizer, trazendo-os para a direita em instintos, para as mais baixas necessidades e desejos dos que estavam lá!" (A 61). Como Nietzsche caracteriza este plano de ataque, e talvez mais importante, a resposta, ilustra a dinâmica e distinção de formas de combate e oposição e como eles se relacionam com a avaliação mais geral. Nietzsche considera o Renascimento como a única tentativa na modernidade para recuperar o que foi perdido com a vitória da moralidade servil, como é

²⁰ O crepúsculo dos ídolos, 2006, p. 62.

evidente na supremacia dos valores cristãos (e, assim, podemos ver seus projetos de revalorização em oposição à modernidade em geral). Para ele, a Renascença foi o único contra-ataque grave de valores nobres.

A reavaliação dos valores cristãos, a tentativa, realizada com todos os meios, com todos os instintos, com todo gênio, para trazer os contravalores, os valores nobres para a vitória. Mas esta rebelião promovida por Lutero, segundo Nietzsche vai falhar: Este monge [Lutero], com todos os instintos vingativos de um padre, naufragou em seu sistema [Paulo], ficou indignado em Roma contra o Renascimento. Em vez de entendimento, com a mais profunda gratidão, o tremendo evento que tinha acontecido aqui, a superação do cristianismo, em sua própria sede, o seu ódio entendido apenas como derivação do seu próprio alimento a partir deste espetáculo. Conseqüentemente, o Protestantismo é para Nietzsche o tipo mais imundo do cristianismo que não existe, o mais incurável, a mais irrefutável, e os alemães tem responsabilidade por sua invenção. Nietzsche descreve duas visões gerais do mundo. Em cada uma emprega a compreensão do mundo como um local de sofrimento com que tudo se esforça. Arte e filosofia, segundo ele, podem ser consideradas como tentativas de remédios para as dores dessas lutas. O que distingue essas visões de mundo é a condição do sofrimento. Aqueles que sofrem do excesso de plenitude de vida [der des Lebens Ueberfülle] e aqueles que sofrem do empobrecimento da vida [der des Lebens Verarmung].

Os primeiros têm uma visão trágica; eles anseiam pelo insight trágico. Os segundos buscam descanso, quietude, mar calmo, a redenção de si mesmos por meio da arte e do conhecimento, ou intoxicação, convulsões, anestesia, e loucura. As diferentes visualizações levam a valores incongruentes e concepções do comportamento humano apropriado ou adequado. Para o primeiro o que é o mal, um absurdo, e o feio parece, por assim dizer, permitido, devido a um excesso de procriar, energias fertilizantes [eines Ueberschusses von zeugenden, befruchtenden Kraften] que ainda pode transformar qualquer deserto em terra exuberante. Os outros anseiam brandura, paz e bondade em pensamento, bem como ações. Eles desejam um deus que fornece alívios para os seus sofrimentos, um deus para o doente, um curandeiro e salvador, a compreensibilidade conceitual da existência. Para Nietzsche, estes são, em última análise impulsionados por ambas especificações de valores e preferências, aqueles que complementam, corrigem, aliviam estéticas gerais, e explicam as experiências daqueles que os criam. Quando essas visões de mundo diferentes se encontram, eles se chocam e lutam. Ao invés de ver isso como uma situação ruim a ser evitada, Nietzsche

parece pensar que vale a pena. Se os valores são relacionais, e se parte de como eles ganham tração e suportam, é de superar as alternativas, então esta luta controversa é potencialmente produtiva e fecunda, talvez até mesmo vital. Na verdade, ele repetidamente quer reacender tais lutas, pois faz parte de sua tarefa. Uma de suas críticas à moralidade servil é que ela mina a própria possibilidade de contestação, que é perversamente anti-agonísticos e, como tal, compromete as condições de sua existência. Esta, pelo menos parcialmente responsável por inevitável auto-superação do cristianismo antecipado no terceiro ensaio da *Genealogia da Moral*.

Em seus últimos escritos, Nietzsche sugere que é a tarefa dos espíritos livres, entre os quais ele parece incluir a si mesmo, para revigorar o conflito entre os valores nobres e cristãos, e isso simplesmente não se dará assim, onde valores cristãos serão derrotados. Nietzsche considera diferentes tendências axiológicas como decorrente de formas diferentes da vida. Enquanto ele liga o cristianismo com uma moral regida pelo desejo destrutivo para aniquilar, em contraste com um modo alternativo de avaliação que pode exemplificar superação espiritual criativa, ele não aborda na *Genealogia da Moral* a questão do que é criativo e do que é destrutivo. Nietzsche afirma que, ao distinguir valores, ele pede em cada caso que há ações que são intrinsecamente criativas ou destrutivas. O processo de verificar se certas tendências e metas de avaliação são criativas ou destrutivas em situações específicas pode ser complexo, e os termos avaliativos desta motivação, a fome ou superabundância são exemplos. Nietzsche isola uma tendência particular e descreve como é exemplificada na vida de Schopenhauer, utilizando uma estratégia semelhante ao que ele desenvolve de vincular sua genealogia da moral às circunstâncias contemporâneas. A "vontade de imortalizar", para preservar o "ser", pode parecer para trabalhar de forma inequívoca a serviço da vida, como uma orientação criativa que aumenta a vida, mas Nietzsche afirma que, também, "exige uma interpretação dupla." O desejo para preservar uma experiência numa época histórica particular ou um momento de glória indivíduo poderia, segundo ele, ser uma expressão de gratidão e amor; a arte com esta origem será sempre uma arte de apoteoses. Espalhando uma luz homérica e glória sobre todas as coisas, no entanto, o mesmo desejo pode ser ligado a destruição de inspiração causada pelo ódio.

A vontade tirânica de quem sofre profundamente, que se esforça, é atormentada, e gostaria de transformar o que é mais pessoal, singular, e estreito, a idiossincrasia real de seu sofrimento, em uma lei compulsiva. Nestas circunstâncias, o exercício da vontade de

imortalizar é um ato de vingança. Uma vingança sobre todas as coisas, forçando sua própria imagem, à imagem de sua tortura, sobre eles, marcando-as com ela. Pessimismo romântico é o nome que Nietzsche dá a esta última versão da vontade de imortalizar, e ele afirma que Schopenhauer serve como um exemplo desse espírito. Na visão de Nietzsche o que estava em jogo [para Schopenhauer] foi o valor do egoísmo; os instintos de compaixão, abnegação, auto-sacrifício foram por ele projetados em um além por tanto tempo que, finalmente, tornou-se para ele "valor-em-si", com base no que disse não à vida e a si mesmo. Ele antecipa, em contrapartida, um pessimismo sobre o futuro, um pessimismo dionisíaco. As diferenças críticas estão nas origens e objetivos dos dois.

Que pode haver ainda um pessimismo inteiramente outro, um pessimismo clássico – esse pressentimento e visão pertence a mim, como indissociável de mim, como meu proprium e ipissimum: só que a palavra ‘clássico’ repugna a meus ouvidos, está gasta demais pelo uso, redonda demais, e tornou-se irreconhecível. Chamo a esse pessimismo do futuro – pois ele vem! Eu o vejo vindo! – o pessimismo dionisíaco (GC 370).²¹

O pessimismo romântico atende às necessidades daqueles que sofrem a partir de uma experiência empobrecida da vida; é consolo para a miséria que suportou tanto tempo como a própria finitude da vida. O pessimismo dos filósofos do futuro, por outro lado, surge da descarga desembaraçada de energias superabundantes. No momento, Nietzsche afirma o marco decisivo de uma natureza superior, uma natureza mais espiritual, que é um campo de batalha em que as valorizações opostas do pobre espiritualmente trazem mais riscos; (o escravo e o nobre) estão em verdadeiro conflito e a batalha ainda não está decidida.

1.4 Moralidade, moral, e a natureza da pós-moralidade de Nietzsche.

Parte do que estaria envolvido em um conflito revigorado entre tais avaliações opostas é uma compreensão mais profunda da estrutura da motivação que suporta os eixos, que em última análise, procuram assumir. Tendo destacado algumas dessas motivações na seção anterior, agora estou em posição de considerar as premissas que estão colocadas como alvos

²¹ Tradução extraída de Rubens Rodrigues Torres Filho, da coleção “Os Pensadores”, Nova Cultural, 1999. [N.T.].

de louvor ou culpa e que é assumido sobre a psicologia humana em cada caso. Quando nos lembramos do desenvolvimento tripartite de Nietzsche da moralidade e como ele pensa essa moralidade, será superada trazendo em foco a significância de intenção de moralidade e as concepções de vontade e subjetividade que estão vinculados com a penhora de relevância moral de intenção. Levantando essas questões para considerações mais no campo da psicologia moral de Nietzsche, o que minimiza as considerações de intenção, leva-nos para este caminho, mesmo não os tornando obsoletos. Estas considerações parecem seguir a partir de sua concepção agonizante da subjetividade e moral psicológica, que ele desenvolve em oposição a subjetividade de agonia do cristianismo paulino. Nietzsche acha que, se sua crítica da moral é bem sucedida em vez de derrotar a moral ele vai ter tornado (ou ele se tornará) obsoleto, impotente, não mais um problema. Ele escreve de si mesmo como um "espírito livre". Em alguns aspectos, podemos ver isso como a sua ambição ao longo da vida, ou pelo menos a história que ele conta para a maioria de sua vida produtiva filosoficamente: como os valores emergem e mudam como os valores morais especificamente obtêm a sua aderência e passaram a dominar a cena, e como este desenvolvimento está relacionado com o que poderia ser chamado de o nascimento da moral, que em alguns aspectos pode ser pensado para coincidir com, se não é idêntico, o nascimento da alma. Ele descreve um cenário em que a moralidade poderia ser superada, dizendo que durante a parte mais longa dos tempos pré-históricos, o valor ou "desvalor" da ação [Handlung] foi derivado de suas consequências [Folgen] chamado-história humana. A ação em si foi considerada tão pouco quanto a sua origem [Herkunft].

Nietzsche chama este período, o período pré-moral da humanidade. Nos últimos 10 mil anos, no entanto, um atingiu o ponto, em que já não são as consequências, mas a origem de uma ação que se permite decidir o seu valor. O sinal de um período que se pode chamar de moral em sentido estrito. A origem de uma ação foi interpretada no sentido definido mais como origem de uma intenção [Absicht]; veio a concordar que o valor de uma ação reside no valor da intenção. Não estamos no limiar de um período que deve ser designado negativamente, para começar, como extra-moral [aussermoralische]? Hoje pelo menos nós, imoralistas, temos a suspeita de que o valor de uma ação decisiva reside precisamente em que não é intencional [nicht-absichtlich] nele, enquanto tudo sobre ele que pode ser visto, conhecido, "consciente", ainda pertence ao seu superficial.

Nietzsche liga o que pode ser interpretado como "moral no sentido mais restrito", com uma "inversão de perspectiva [Umkehrung der Perspektive]." Esta inversão muda o foco de louvor e culpa das consequências de uma ação para a sua origem; e, curiosamente, ele vê esta mudança como um "inconsciente" efeito de valores aristocráticos. A própria moral é descrita como uma "conquista" do tipo que ocorre "somente após longas lutas e vacilações"²². O alvo principal de Nietzsche na GM, seria a moral cristã, em muitos aspectos, se opõe a lutar ou, pelo menos, limita severamente o que constitui uma luta que vale a pena e as formas que pode assumir. Passo a examinar agora o ambiente agonístico em que surge como vitorioso. Em BGE 32, aquele momento do nascimento da moral, por assim dizer, recebe apenas um olhar de atenção. Nietzsche faz uma ligação entre este grande evento que envolve um considerável refinamento de visão e de normas para o inconsciente efetivo do Estado de valores aristocráticos e a fé na 'descida' ['Herkunft']. Em efeito, este resume e é a ideia central do ensaio primeiro da Genealogia. O que está envolvido no refinamento da visão e padrões [eine erhebliche Verfeinerung des Blicks und Maassstabs] é, neste caso, uma grande mudança no objeto de avaliação no contexto de uma avaliação global de valor em vez da consequência ou resultado da ação como decisivo, como é o caso na era pré-histórica, pré-morais, é a origem ou intenção que importa.

Quando Nietzsche sugere que este é um "inconsciente efetivo do Estado de valores aristocráticos e uma fé na 'descida'", ele aponta para o fato de que o ponto focal de turnos de avaliação efetivos está voltado a uma fonte presumida, a partir do qual poderia pensar-se a descer, a sua origem. A moralidade no sentido restrito torna-se possível com a concepção do sujeito como a causa da ação, e isso motiva conceitualmente a noção de que os indivíduos são responsáveis por aquilo que fazem. Desde o desenvolvimento da moralidade neste sentido é especificamente a ruína dos valores habituais definidas em termos aristocráticos, este em efeito representa a auto-superação da nobre Sittlichkeit, frequentemente traduzido como moralidade dos costumes. O futuro pós-moral ou extramoral que Nietzsche imagina dificilmente é simplesmente um retorno a moralidade. Tal introspecção, se voltar para dentro, a "tentativa de auto-conhecimento", que foi necessário para alcançar o "estreitamento" de perspectiva que rendeu a moralidade, facilitou o desenvolvimento de uma medida de profundidade em psicologia moral humana. O que Nietzsche visiona como levando mais

²² Além do bem e do mal, 2009, p. 32

desenvolvimento não é regressão, mas sim outro auto-exame do homem, outro crescimento em profundidade. O que pode precipitar isso, ele pensa, é mais uma "inversão de perspectiva."

O ponto focal desta perspectiva é a base ou objeto de avaliação do patrimônio; dito de outra forma, a inversão de perspectiva, ele antecipa pondo em causa e substituindo as avaliações da atividade humana. Ele oferece apenas um vislumbre disso em *Além do bem e do mal* e, em seguida, passa a maior parte do restante do livro explorando as várias facetas e cantos da alma humana e seus limites, a gama de experiências humanas interiores [que] chegou até agora, as alturas, profundidades e distâncias dessas experiências. "Esta imensa floresta, esta floresta primitiva"²³, o que faz com que o desenvolvimento da moralidade (bem como sua superação) possível. O avanço desse tipo de psicologia, Nietzsche pensa, poderia muito bem pedir a reversão da perspectiva que ele antecipa, de que ponto de vista não é a suspeita de que o valor de uma ação decisiva reside precisamente em que não é intencional nela, enquanto tudo sobre o assunto, que é intencional, cada coisa sobre ele que pode ser visto, conhecido, "consciente", ainda pertence a sua superfície e pelo que, como toda superfície, trai alguma coisa, mas esconde ainda mais. Assim, ele pensa, o que ele chamou de "moralidade no sentido estrito", a "moralidade das intenções," é um "prejuízo", aquele que é, talvez preparatório para um futuro melhor, mas em qualquer caso, algo que deve ser superado. Insights tirados de psicologia humana, que pode muito bem levar a esse desenvolvimento em direção pós-moral estão disponíveis em posteriores escritos de Nietzsche. Preocupação especial é a sua concepção alternativa do agente moral, suas possibilidades e suas limitações.

1.5 O sujeito (moral) naturalizado

No segundo ensaio da Genealogia, Nietzsche vincula o desenvolvimento do senso crítico da moralidade com o que ele chama mnemotécnicas práticas de memória que, eventualmente, produz um sujeito responsável. O assunto é considerado como uma pluralidade de forças em luta, onde obviamente levanta alguns problemas pela concepção do sujeito como a causa única e final da ação. Nietzsche pensa que uma concepção naturalista mais realista é possível. O que se discute será apenas parte de sua história se desenrolando

²³ Idem, p. 45

desde o que necessita de maior explicação e como tais as organizações das forças de vir a ser o que são e se eles podem mudar. Estas características combinadas de seu pensamento levantam sérias dúvidas sobre se a moralidade da intenção é particularmente instrutiva sobre o valor da atividade humana, desde a concepção de agência autônoma com que ele luta parece ser incompatível com o que tanto a psicologia e a fisiologia sugerem; é o de caso sobre a consciência humana e da ação. Mas isso não significa que não há espaço para uma concepção de agência em Nietzsche, que devemos considerá-lo como um determinista, ou que a sua visão não deixa espaço para a possibilidade de uma *ethos*. O segundo ensaio de genealogia de Nietzsche retrata o desenvolvimento da psique humana em termos de um concurso de forças. As seções de abertura concentram diretamente sobre o problema de como o poder (*Kraft*) de lembrar sua vitória, o que resulta em um animal capaz de fazer (e representando) promessas, no decurso do desenvolvimento humano. O resultado desta parte da história de Nietzsche parece ser que a aquisição do tipo de vontade que vem com a tomada de promessa tinha um preço, a diminuição do esquecimento, e foi fulminante seu prejuízo, ao mesmo tempo em que se estendeu novas possibilidades para atividade humana significativa. Essa ideia é reforçada pela insistência de Nietzsche que o esquecimento não é meramente a ausência ou falha de memória, mas sim algo que é positivamente ativo no seu próprio direito. Nietzsche trata a questão em termos orgânicos, biológicos de nutrição e digestão. Responsável pelo fato de que o que nós experimentamos e absorvemos entra em nossa consciência tão pouco enquanto estamos digerindo-o. Se não fosse por esquecimento, sugere ele, não teríamos uma alma, uma psique, assim como nós não temos um corpo, um corpo, se não fôssemos capazes de digestão.

O soberano no indivíduo é o produto de um processo no qual as forças ativas de lembrar e esquecer estão em competição, com o resultado que lembrar supera e suprime seu oponente. Devemos explorar mais precisamente o que o indivíduo soberano triunfa no curso dessa luta, como o indivíduo soberano é um produto de tal *Kampf*, a forma deste conflito e seus participantes relevantes. Isso nos leva de volta a uma investigação mais profunda do esquecimento. Resumidamente, o esquecimento desempenha um papel no processo de regulamentação que nos permite uma experiência adequada, tendo o suficiente para ter uma experiência e livrarmo-nos do que é deixado para trás no alívio. Assim, a formação da psique ocorre não só através de processos de edificação, acumulação, mas também através da eliminação. Esquecimento, ao que parece, é uma condição importante para a experiência para dar a forma, ritmo, textura e profundidade que fazem o fluxo aparentemente interminável de

possíveis objetos de preocupação e atenção de uma experiência. Ele faz isso não simplesmente acumulando experiências para si ou para o outro, mas tomando alguma distância, incentivando alguns a desvanecer-se, recuar, cair. Esquecendo-se neste sentido, elimina; lembrar-nos deixa com experiência sem pausa e retira possibilidades de ação. Nietzsche se envolve em discussão mais elaborada desta ideia em seus escritos anteriores, especialmente BT (na associação do dionisíaco com o esquecimento) e HL (onde diferenciação do "fluxo de tornar-se" é descrito como necessário), e é claro que ele não acha que as pessoas são simplesmente monódicas entidades unitárias. Em vez disso, ele lança repetidamente os seres humanos como organizações de forças conflitantes. É constituída por uma multiplicidade de forças tais que "nosso organismo é oligarquicamente disposto".²⁴

Em essência, as reivindicações de Nietzsche são como produções artísticas e culturais onde o resultado da tensão do apolíneo e do dionisíaco agonístico assim são os seres humanos (de uma perspectiva particular). Os produtos das forças lutando, e ele investiga pelo menos um agon evidente na produção da psique humana, a disputa entre lembrar e esquecer. Com este contexto em mente, podemos investigar mais profundamente a forma de contestar e o que ela produziu; os fins que servem e como. A questão inaugural do segundo ensaio da Genealogia pode ser reformulada assim: o que deve ter acontecido para que sejamos capazes, por natureza nos ter concedido a capacidade para fazer promessas? Claramente, esta é uma questão levantada sobre a humanidade em geral, que tem atormentado os filósofos há séculos. Aplica-se ao tipo de ser que nos faz seres humanos. Não é questionado sobre os seres humanos individuais. De fato, cada um dos ensaios dos esforços da árvore genealógica, de uma variedade de perspectivas, porque fora uma história da criação de como o animal humano, em geral, veio a ser o que é, entrelaçada com uma etiologia de conceitos morais. O segundo dizer é sobre o desenvolvimento da humanidade como o animal com uma consciência, mais precisamente, um com a "má consciência". O que caracteriza as nossas espécies, pelo menos, uma vez que é lançado no segundo ensaio, é o fato que algumas forças foram reforçadas em detrimento de outras no curso de nosso desenvolvimento. Este processo foi concluído (daí, não é alguma possibilidade tentadora para futuros filósofos de conseguir), com o surgimento do indivíduo soberano.

²⁴ Genealogia da Moral II: 1, 1998.

A preocupação de Nietzsche com este processo em *Genealogia da Moral* e em outros lugares é amarrado com a sua preocupação figurando saber se a autonomia, concebido dessa forma e para todos, realmente é o telos da humanidade que a filosofia moderna e as ciências sociais emergentes alegaram que ele seja. O desenvolvimento pode levar-nos para além de nós mesmos, onde Nietzsche pergunta, e que caminhos poderíamos seguir se superou nossas concepções atuais da humanidade? Será que isso implica individualidade soberana, como é descrito na *Genealogia da Moral II: 2*? As discussões sobre a figura do soberano individual, que faz uma aparição solitária na *Genealogia da Moral II: 2*, geralmente dão muito peso para ele e equivocadamente localizam os termos para a discussão ao invés de preservar certas características fundamentais da moralidade. Há uma série de ângulos que se pode buscar em desafiar a interpretação dominante do indivíduo soberano como Nietzsche idealiza, incluindo a ênfase em tais interpretações colocadas como promissor ou a concepção de sujeito que presume. O importante aqui é demonstrar como Nietzsche procura mudar os termos em que os filósofos têm discutido esses tratados, como eles têm enquadrado a suas perguntas, e as apostas que veem com os envolvidos. Ele não elimina a base para discussões da agência, mas forma contas de múltiplos modelos de substituição futuras do sujeito. Nossa consideração séria, deles exigiria que significativamente reconsiderassem o que pensamos de um agente e é, o que ele pode fazer e como, e por que é importante. A moral ideal de Nietzsche na história da filosofia de Platão a Schopenhauer é aquele que cada vez mais prêmios dispostos e, ao fazê-lo, amarra-o com a responsabilidade, autonomia e liberdade: o maior de um exercício da vontade, o mais completo se torna, mais se percebe o potencial da humanidade, quanto mais ser, ou realidade, se alcança.

Adquirir a forma relevante disposta requer o desenvolvimento da memória, especificamente, "memória da vontade [des Willens Gedächtniss]"²⁵. Essa memória é fundamental para estabelecer o que Nietzsche descreve como uma "longa cadeia de vontade", em que o original "eu" (ou a promessa de alguma ação) e "a descarga real da vontade", isto é, a ação ou ações que se comprometem, permanecem essencialmente obrigados, apesar das mudanças das circunstâncias e do surgimento de outros desejos e atos de vontade. Levando isso como um objetivo, os seres humanos adquiriram um prisioneiro de guerra de memória que significativamente superaram os do esquecimento, e o serviço deste final teve efeitos

²⁵ *Genealogia da Moral II*, 1998.

secundários dramáticos, inclusive como uma que diz respeito ao passado, presente e futuro e as expectativas de um têm dos outros e de si mesmo. Em particular, o que poderíamos chamar o projeto memória humana exige certas disposições em direção ao passado e ao futuro. Estes resultam da necessidade de assegurar, a determinação, e a ação prometida de tal maneira a ficar em posição para manter a "cadeia de vontade" mencionado acima. Esta cadeia liga a promessa feita no passado com alguma ação futura. Para garantir as condições que tornam isso possível, temos procurado fazer do humano como aquele que regula e prevê possibilidades para afastar as circunstâncias que possam interferir com a execução das ações relevantes regidas pela promessa da manutenção.

Nietzsche vê assim o *télos* desse tipo de disposições como extrínseco, ligada com o desenvolvimento da razão, um sentido peculiar da história e da temporalidade (aquele que nos leva a ressentir-se dele), uma antropologia filosófica em que um se deve analisar como primeiro de todos tornando-se calculável, regular, necessário, que era a sua imagem de si mesmo, se ele está a ser capaz de ficar de segurança para o seu próprio futuro, que é o único que promete e faz. O ser humano que está seguro para o seu próprio futuro, no entanto, é bastante diferente do ser com o qual a GM II começa. Essa criatura é descrita em termos de ser um animal, e, embora seres humanos certamente conservam a sua animalidade, para Nietzsche, elas são, todavia, cultivadas de tal modo que eles não são apenas os animais ou, pelo menos, são animais que foram criados para distanciar-se das outras espécies. Na genealogia, o desenvolvimento da consciência mais do que a razão distingue os seres humanos, e o segundo ensaio, em especial examina como tal consciência é produzida e como ele desempenhou um papel efetuando o tipo de animais que os seres humanos modernos são. No final deste processo encontra-se o ideal do indivíduo soberano:

Não temos nenhum direito de estar, onde quer que seja, isolados: não podemos nem errar isolados, nem isolados encontrar a verdade. Pelo contrário, com a mesma necessidade com que uma árvore dá seus frutos, crescem em nós nossos pensamentos, nossos valores, nossos sins e não e ses e quês - aparentados e referidos todos eles entre si e testemunhas de uma única vontade, de uma única saúde, de um único terreno, de um único sol. - Se agradam ao vosso paladar, esses nossos frutos? Mas que importa isso às árvores! Que importa isso a nós, a nós filósofos!...²⁶

²⁶ Para uma Genealogia da moral. Uma polêmica (1877). Resumo de Ghirdelli.

O ideal do indivíduo soberano é o objetivo ou o fruto final do processo de moralização e refinamento de consciência. É um erro grave para lê-lo como o futuro de Nietzsche ideal, pois, quando se faz isso, um permanece cego para o fato de que o indivíduo soberano é o produto final do processo de moralização cujo possível arauto seja superado em Zarathustra. Após a primeira das duas seções do segundo ensaio da Genealogia, Nietzsche sugere uma motivação sinistra para o processo de moralização que é guiada pelo ideal do sujeito como um agente responsável, incluindo a produção de consciência e da má consciência. Consciência, segundo ele, tornou-se possível através de processos tortuosos de mnemônicos, que eventualmente tomaram o objetivo de incutir um senso de dever e obrigação que exigia a extirpação do esquecimento. O que precisamos para ter uma consciência? Nietzsche afirma que requer cultivo de poderes especiais de memória. Como se pode criar uma memória para o animal humano? Como se pode impressionar alguma coisa sobre esse esquecimento encarnado, em sintonia apenas ao momento de passagem, de tal forma que ele vai ficar lá. Ele mostra exemplos gráficos de como mnemotécnicas teriam sido empregadas na forma de sacrifícios humanos e de mutilação: "tudo isso tem sua origem no instinto que percebeu que a dor é a ajuda mais poderosa para mnemônicos" (GM II: 3). Os concorrentes do concurso de memória e esquecimento são ferozes e implacáveis, suas táticas são duras. É claro que Nietzsche concebe a anulação do esquecimento como a maneira em que as práticas ascéticas são alcançadas em sua fixidez de padrões e normas.

A memória foi literalmente estampada na psique, inicialmente por meio da tortura do corpo, para tornar os ideais de ascetismo "inextinguível, sempre presente", e também para libertar essas ideias da concorrência de todas as outras ideias, de modo a torná-las 'inesquecível', no sentido de que não poderia haver nenhuma alternativa possível para eclipsá-las ou ganhar como desejável em comparação ou contraste com eles, assim, causando um curto-circuito do agon. Nietzsche diz que a gravidade do Código Penal prevê uma medida de hipocrisia especialmente significativa do grau de esforço necessário para superar o esquecimento e impor algumas exigências primitivas de existência social como realidades atuais sobre esses escravos de momentâneo afeto e desejo. Podemos observar semelhante grau de gravidade e oposição em representação do Nietzsche de arte dórica, pois procurou a dominação sobre influências dionisíacas. No concurso de memória e esquecimento, a memória teve como fim a dominação do campo competitivo. Poderia tolerar mais nada. A

meta das práticas ascéticas forjou a memória; foi fixado permanentemente o desejo de tal forma que nenhum outro objetivo possível pode surgir no horizonte como digno de perseguição, muito menos como um rival potencial. Mais uma vez, a descrição de Nietzsche das técnicas empregadas para adquirir tal direção do desejo é muito vivo. A memória tentou extinguir o seu oponente, bem como a própria possibilidade de oposição. Esta é a base brutal destacada como promessa de Nietzsche, e ele acha que ele também serve como a base primordial da razão: "foi na verdade, com a ajuda deste tipo de memória que finalmente cheguei 'à razão'"²⁷

A promessa é um dos exemplos favoritos dos teóricos morais, e nossa capacidade de fazer promessas, mantê-los e manter os outros a eles encontra-se no cerne da teoria do contrato social. Aqueles que destacam promissor como definição característica do ideal de Nietzsche aparece para continuar a avançar a visão de que a nossa capacidade de prometer é algo essencial para a própria possibilidade de qualquer moralidade (e civilidade possivelmente). Nietzsche prevê uma visão muito moral que coloca tanta ênfase na promessa que será superada. Como superação implica a substituição dos valores e um bom número dos conceitos básicos que são essenciais para formar o pensamento. Isso não quer dizer que não há nada retido nesse processo, que poderia prometer não têm lugar ou valor algum; é apenas para sugerir que pode não ser tão crucial como muitos leitores contemporâneos parecem tê-lo. A tarefa do segundo ensaio da Genealogia é descrever como é a condição humana atual para não ser capaz "de ser feito" com as nossas experiências, e que nesse ensaio procura imaginar uma maneira de provocar um aumento, não restaurado, da saúde. Nietzsche chama a nossa incapacidade de ser feito com experiência de ressentimento, que difere de vingança contra os outros em resposta às especificações dos atos. O ressentimento é uma revolta contra o caráter temporal histórico-humano da existência como tal. Ressentem-se do fato de que as coisas não são o contrário do que poderia ter sido, nos mantém preso a um passado que se ressentem que não podemos mudar. Eles diferem assim da vingança que pode sentir-se em relação aos outros ou suas especificações com atos de mal contra nós. A notícia não é de todo ruim, pois para Nietzsche esse mesmo fortalecimento da memória também produziu criaturas que possuem uma capacidade sobrenatural para disposição. Esta capacidade tem possibilidades tremendamente criativas, que é o que faz a humanidade tão interessante. Até o final da II

²⁷ Genealogia da Moral III, 1998.

Genealogia da Moral, Nietzsche pergunta, no essencial, o que agora podemos recuperar da dispepsia psíquica que adquirimos ao longo do caminho em nossa moralização? A resposta parece estar relacionada com o desenvolvimento ou a promoção desta forma de vontade, e não simplesmente uma revolução na sua valorização. A atração de tal poder que o indivíduo soberano acha que ele possui é, sem dúvida tremendo; que é precisamente o ponto da Genealogia.

Os valores que já detém nos levam a pensar que o indivíduo soberano, tremendo como ele faz no próprio pensamento de todo o poder que ele pensa que tem (mas não tem ele, realmente?), é desejável. Seu pensamento (algo que pode nos parecer desejável) parece-nos, para aqueles que possuem os valores que nós fazemos, de que ser um indivíduo soberano, se fosse possível, seria ser um pouco bom. Mas sugiro que o que está sendo exibido na *Genealogia da Moral* II: 2 não é um tipo ideal para nos perseguir, mas sim uma imagem de nós mesmos que se segue a partir de valores que atualmente não possuem porque já são indivíduos soberanos, mas sim porque o fascínio do soberano individual nos instrui sobre a natureza de nossos verdadeiros desejos. No fundo, embora possamos ter simpatizado com os pobres cordeirinhos da *Genealogia da Moral*, nós (e aparentemente um bom número de estudiosos de Nietzsche) queremos ser soberanos. As recompensas previstas são tão grandes que os seres humanos têm ainda a sua própria deformidade em forma de diminuir os seus poderes de esquecimento, a fim de exercer essa sensação. O indivíduo soberano é um acréscimo peculiar conceitual formado pela atração gravitacional da sensação de poder que se acumula através dos processos de cultivar a memória e a vontade, na medida em que promete ser, não só desejável, mas também possível. O que começou como esse sentimento tornou-se conceituado como um ideal orientador do desenvolvimento da moralidade, finalmente culminando em contas racionalistas modernas da subjetividade humana. A pós-moralidade que Nietzsche visiona está além, não dentro, deste escopo.

Superando a humanidade, pelo menos envolve ultrapassar, reconsiderando e redefinindo, nossa concepção de humanidade, a que tem atualmente eclipsado qualquer possibilidade de genuíno autoconhecimento, nublado como é por vários erros psicológicos identificados ao longo dos escritos de Nietzsche e particularmente na *Genealogia da Moral*, embora possamos querer ter mais cuidado com o que se entende por autoconhecimento. É este o conhecimento sobre nós mesmos ou conhecimento sobre o que são “eus”? Nossa incapacidade de apreciar nossa natureza psicológica e os erros a que está sujeito nos levou a

adotar uma temporalidade que não só é falso (incongruente com a maior parte das ciências humanas e físicas), mas também limitado e debilitante. Os valores fazem uma diferença: se e quando superamos a moralidade, virá junto com uma concepção diferente da humanidade. O argumento deste livro, até agora, tem sido esse projeto ao longo da vida de Nietzsche, incluiu um estudo de como os valores são produzidos e reproduzidos (e todas as várias maneiras em que os valores influenciam e se relacionam com praticamente todas as dimensões da existência humana e da nossa experiência do conhecimento do mundo natural). Uma resposta para a pergunta: O que vem depois? Disponível para Nietzsche é considerar a viabilidade de um engajamento agonístico em que os termos de conflito darão um novo significado à existência humana. Dado o que Nietzsche sabe muito bem sobre a origem e a força da criação de valor e de produção, esse trabalho não pode ser feito por um único indivíduo. Isso levanta novamente a questão onde poderíamos colocar o indivíduo soberano, para que possamos avaliar melhor onde nós (e eventuais futuros seres) se situam em relação a ele, particularmente à luz de como Nietzsche mina a concepção do agente como fazedor ou causa de suas ações. Situar a figura do indivíduo soberano, no contexto de seu interesse em contas do futuro pós-moral da humanidade, podemos reconhecer, juntamente com Nietzsche que há benefícios que vêm com a aquisição de capacidades em fases anteriores de desenvolvimento, mas eles também podem vir com um preço. Assim como o que pode ser chamado de projeto de memória (o processo que produziu recursos humanos para lembrar e tentou exterminar o esquecimento) teve a boa consequência de nos fazer mais racionais, o que poderia ser chamado de o projeto de autonomia (o que nos dá o indivíduo soberano). Esta, pelo menos, continua a ser uma possibilidade, e tal visão seria consistente com o texto de Nietzsche e um futuro pós-moral que poderíamos imaginar em que a autonomia do projeto inadvertidamente preparado, não para de pensar em nós mesmos como dominando a nós mesmos, mas sim para concepções de agência e de ação em que nós pensamos de nós mesmos como em nossos atos, em vez de por trás de nossas ações como mestres libertários.

1.6 "A ação é tudo"

Gostaria agora de voltar a concepção do sujeito de Nietzsche para ver como ele congela com vista para os seres humanos que levariam à conclusão de que a "intenção" não é

o objeto final da avaliação moral, que o valor decisivo de uma ação reside precisamente em que não é intencional nela, enquanto cada coisa sobre ele que é intencional, tudo sobre ele que pode ser visto, conhecido, consciente, ainda pertence a sua superfície. O naturalismo artístico de Nietzsche é evidente em sua experimentação com alternativas para o que ele chama de hipótese da alma, levando-o a pensar em trocar a crença na existência de indivíduos atômicos com uma concepção do ser humano como uma estrutura social, um complexo de forças. Podemos considerar se e como tais noções revisadas do assunto podem afetar concepções da disposição humana como essencialmente e, finalmente, causalmente responsável pela ação. Se o sujeito moral, uma vez que até agora tem sido concebido não é mais sustentável, segue uma conta naturalista mais rigorosa, em seguida, deve moralizar ("no sentido estrito") do mesmo modo sendo prejudicado. Nós já vimos que Nietzsche pensa que filosofia pode, no entanto, manter uma noção de alma remodelada; explora-se a possibilidade de futuro para orientar ainda mais a pensar sobre esse tipo de assunto. Para vislumbrar melhor o que pode ser uma imagem da humanidade além da moralidade e que viria a ser os conceitos morais antigos podemos começar por analisar a concepção de Nietzsche da relação entre a ação e a existência humana, tal como sugerido na sua afirmação repetida, "das ist Thun Alles "(a ação é tudo). Um dos objetivos da *Genealogia da Moral* é demonstrar a genealogia da psicologia humana, da concepção da pessoa como agente. Na *Genealogia da Moral* I: 13, Nietzsche usa uma imagem do "relâmpago" como uma metáfora para conceituar a subjetividade humana que é potencialmente devastador em suas consequências.

Para a demanda de força que não deve expressar-se como força, que não deve ser um desejo de superar, um desejo de jogar para baixo, um desejo de tornar-se mestre, uma sede de inimigos e resistências e triunfos, é tão absurdo quanto demanda de fraqueza que ele deve expressar-se como força. Um quantum de força é equivalente a um quantum de carro, não é nada que não seja precisamente a condução, disposição efetiva, e só devido à sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que são petrificados no mesmo) que concebe como condicionada por um "sujeito" que pode parecer contrário. Pois, assim como a mente popular separa o raio de suas cinzas e leva o último para uma ação, para a operação de um sujeito chamado relâmpago, a moralidade tão popular também separa a força de expressões de força, como se houvesse um substrato neutro atrás do homem forte, que estava livre para expressar a força ou não a fazê-lo. Mas não há como substrato; não existe um "ser" por trás fazendo, tornando-se; "A doer" é meramente uma ficção adicionada ao ato da escritura.

Se as cinzas do relâmpago é uma metáfora para conceituar a subjetividade humana, é potencialmente esmagadora em suas consequências para a moralidade uma vez que tal prejudicaria uma fonte significativa de orgulho, bem como condições para a auto avaliação e de aspiração, ou seja, o nosso sentido de responsabilidade para nossos atos. Tal reponsabilidade está relacionada não só a uma estrutura moral que faz com que nossas ações sejam dignas de louvor ou culpa, mas também para a nossa imagem de agência e o que significa ser original (ou, pelo menos, a principal) fonte de nossa ações. Há pelo menos três maneiras de abordar essa preocupação. Uma seria a de simplesmente afirmar que Nietzsche oblitera qualquer possibilidade de agência com esta passagem, afirmar que ele acha que os seres humanos são tão determinados em sua atividade como a incineração do relâmpago. Relâmpago ou cinzas, os seres humanos agem de acordo com o tipo de ser que eles são: não há simplesmente nada mais por trás de atos humanos. Outra abordagem é distinguir os que praticam atos escusos; este se qualifica, se não modifica, a alegação de Nietzsche de tal forma que ele seria supostamente mantenedor da visão de que nem toda ação tem um fazedor por trás dele porque nem todo mundo é um verdadeiro agente. E um terceiro ponto de vista poderia envolver, examinando o tipo de relação que Nietzsche pensa a habilitação entre doação e ação; talvez praticantes não estejam por trás de ações, mas, no entanto, existem e ainda estão intimamente ligados com eles. O senso de responsabilidade invocada nessas conceituações distintas não deixa de ser semelhante: ambos consideram o agente como causa, e ambos possuem algo louvável no exercício da vontade, embora os termos de avaliação sejam diferentes.

O desenvolvimento de uma sociedade que representaria a superação da moral cristã teve origem na incapacidade de Saul para reconciliar-se com a lei, é por isso que ele procurou a sua destruição. Superando Paulo, a moral cristã para Nietzsche implica num restabelecimento da lei que Paulo aniquilou irremediavelmente na forma de culpa. O remédio que Nietzsche prevê é a realização de uma forma de poder criativo que iria transformar a nossa percepção de nós mesmos, nossas prerrogativas, e o que esperamos do outro. Podemos descrever como uma sensação de poder criativo semelhante ao da criação da vida que a maternidade implica, podendo muito bem participar de uma concepção revista dos agentes disponíveis na passagem análoga das cinzas e do relâmpago. Nesse caso, pouco pode ser adquirido para sustentar um apego a um fazedor distinto; preservar tal apego poderia muito bem ser um indicativo de nosso apego permanente à moralidade, que Nietzsche visa afrouxar.

Além disso, podemos questionar se podemos concluir a partir do fato que podemos conseguir a separação conceitual entre executor e ação que tal distinção é real na medida em que a extensão da responsabilidade deve aplicar. Se a responsabilidade causal não é a única maneira em que se pode ser responsável nele ocorrendo, ou se as nossas formas de valorizar as ações e as pessoas de alguma forma, mudou de tal forma que a responsabilidade era de alguma forma menos significativa em nossas deliberações e estimativas, então ele pode não ser tão ruim se acontecer de fato, Nietzsche está plenamente consciente que causa e responsabilidade moral seria minada por sua descrição, e que é pelo menos parte de seu ponto. Estas são duas alternativas distintas, e devemos explorar e considerar como ele poderia plausivelmente possuir tal ponto de vista. Considerando que a responsabilidade causal (em especial para fins de prestação de contas e da atribuição de louvor e culpa) olha para trás, para o passado, o senso de responsabilidade para com o seu filho de uma mãe é quase inteiramente orientado para o futuro. Em outras palavras, a sensação permanente de responsabilidade que uma mãe tem por um filho e principalmente em sua maior parte não decorre do fato de que ela causou a criança contribuindo com material genético e do parto ou no fornecimento de condições materiais e culturais que nutrem e sustentam a criança, mas a partir de uma forma de amor (e terror) que é dado na forma de promessa para o futuro dessa criança e sua independência definitiva. É cuidar do futuro da criança nesse sentido (qualquer dos pais) que uma mãe de responsabilidade é normalmente e, na maior parte motivada. Isso não quer dizer que a responsabilidade causal é totalmente alheia à forma como pensamos sobre responsabilidade parental, como os casos excepcionais atestam, e nós temos um senso de responsabilidade escrito em leis, particularmente aqueles que dizem respeito às obrigações e expectativas para fornecer o material necessário para o bem-estar físico da criança. O que é importante notar é que outro sentido de responsabilidade (o que não está ligado com a causalidade) motiva tanto o mundano e os atos extraordinários e os sacrifícios que os pais fazem por os seus filhos; ele é impulsionado pelo amor. Mesmo que deve ser o caso que a responsabilidade causal é a principal forma de responsabilidade relevante para a avaliação moral, ele não precisa ser a consideração exclusiva.

Essa distinção entre as formas diferentes de responsabilidade são cruciais para a compreensão das possibilidades que Nietzsche tenta apresentar a seus leitores que estão em jogo no agon com Paulo. Nietzsche pode motivar-nos a reconsiderar por um anexo causal a importância da preservação da responsabilidade. Podemos nos perguntar se tal percepção de

nós mesmos decorre do apego a um conceito fundamentalmente moral de tal forma que nós teríamos que ter uma nova concepção de agência na superação da moralidade. Nada disso quer dizer que Nietzsche oblitera a possibilidade de qualquer imagem da agência, que ele salta para o abismo de existenciais, escolhas infundadas. Não haveria diferença existencial, embora, obviamente, seria conceitual, entre o que somos e o que fazemos. A cada momento, nós resumiríamos nossa vida em termos do que somos em virtude do que fazemos; não somos o que nós não fizemos, mas gostaria que tivéssemos.

“E chego assim ao fim e vou proferir o meu juízo. Condeno o cristianismo, lanço contra a Igreja a mais temível de todas as acusações, que alguma vez um acusador pronunciou. Ela é a maior de todas as corrupções que pensar se podem... A Igreja cristã nada deixou intocado pela sua corrupção, fez de cada valor um não-valor, de cada verdade uma mentira, de toda a probidade uma vilania das almas. Que ousem ainda falar-me das suas bênçãos ‘humanitárias’! Suprimir qualquer miséria é contra seu mais profundo interesse – ela viveu de misérias, criou misérias para se eternizar... O verme do pecado, por exemplo: foi com a miséria assim que a igreja enriqueceu acima de tudo a humanidade! A ‘igualdade das almas perante Deus’, esta falsidade, este subterfúgio para os mais baixos rancores de todos os espíritos inferiores, este conceito exclusivo, que se tornou por fim Revolução, idéia moderna e princípio de degenerescência de toda a ordem social – é a dinamite cristã... ‘Bênçãos humanitárias’ do cristianismo! Fazer da humanitas uma contradição, uma arte de poluir, uma vontade de mentira a todo o custo, uma repulsa, um desprezo por todos os bons e retos instintos! Aí tendes os benefícios do cristianismo! – O parasitismo, única prática da Igreja, sugando com o seu ideal de anemia e de ‘santidade’, o sangue, o amor, a esperança da vida; o além como vontade de negação da realidade; a cruz como emblema para a mais subterrânea conspiração que jamais se urdiu – conspiração conta a saúde, a beleza, a retidão, o valor, o espírito, a beleza da alma, contra a própria vida...Hei de escrever em todas as paredes esta eterna acusação contra o cristianismo, onde quer que haja paredes – tenho letras que até os próprios cegos podem ler...Chamo ao cristianismo a última grande calamidade, a única grande depravação interior, o único grande instinto de vingança, para o qual nenhum meio é suficientemente venenoso, sub-reptício, subterrâneo, baixo – chamo-lhe a imortal desonra da humanidade... E conta-se o tempo a partir do dies nefastus (dia nefasto) com que se iniciou semelhante destino – a partir do primeiro dia do cristianismo! – E por que não contá-lo a partir do seu último dia? – A partir de hoje? – Transmutação de todos os valores!...”²⁸

A superação antecipada de Nietzsche da imagem da humanidade consolidada na invenção de Paulo de moralidade cristã é uma superação do modelo de auto concepção e relação construída sobre uma base de tortura e crueldade. Nietzsche visa tornar obsoletos os

²⁸ NIETZSCHE, 2006, § 62, p.101-102.

modelos socrático e cristão que reengenharia a forma agonística. A este respeito, a substituição do ideal do sujeito soberano não apenas sinaliza uma espécie de libertação de um projeto potencialmente prejudicial e destrutivo, mas também, potencialmente, torna possível para nós relacionarmos com nós mesmos e aos outros de uma maneira diferente. Isto é o que está em jogo na busca de Nietzsche da realização da subjetividade agonizante: a nova concepção de nós mesmos iria transformar nossos conceitos morais afetando a orientação de nossas metas e meios de alcançá-los. Assim, o agonismo não se limita a vários tipos de jogos mentais, mas sim dá forma à questões de interesse comum e a perspectiva de um futuro compartilhado.

2. UMA ANALOGIA ENTRE OS CONCEITOS CRÍTICOS DE CELSO E NIETZSCHE

Nada enfurece mais os críticos do Judaísmo e do Cristianismo - especialmente deste - do que a admoestação suave para dar a outra face. Assim, enquanto o tema principal é o ressentimento como uma resposta ao judaísmo e ao cristianismo, que começa por abordar uma forma específica feita pelo ressentimento: difamação, que, apesar de primitiva, ainda tem uma relação tanto à filosofia quanto à poética. A notável continuidade de difamação anti-bíblica une neoplatonistas imperiais no segundo século com antiplatonistas no século XIX e ambos novamente com os investigadores acadêmicos do chamado “Jesus histórico” ou pré-Evangelho no século XX tardio. Em todas as fases desta trajetória, os tons idênticos emprestam seu poder de articulação para o argumento (ou seja, que o judaísmo e o cristianismo distorceram a verdadeira doutrina e que devemos considerá-los como exemplos de plágio de baixo grau, ou que os judeus e cristãos agem de acordo com o ressentimento) e o “animus” idêntico cega o argumentador para suas próprias limitações e preconceitos. Mas tais autoenganos parecem inevitáveis, dada a lógica interna da acusação arbitrária, e somente quem estiver sem pecado deveria correr o risco de atirar pedras, mesmo quando as pedras são apenas verbais.

Em virtude de sua natureza paradoxal, é claro, difamação, invariavelmente, torna um centro de atração àquilo que quer destruir ou expulsar; concede tolamente importância precisamente onde deseja negar importância; e inevitavelmente trai a fraqueza (sua própria) que ele quer mascarar sob a aparência de força. Na raiz de difamação, que tem todas as marcas de um desempenho ritual, encontra-se o ressentimento: a intuição de que um igual movimento interno se manifestou cuja presença perturba um assentamento existente e, constituindo assim uma ameaça.

Esta cidade não é grande o suficiente para nós dois, é a formulação subjetiva habitual do problema, e nela o desafiante admite a sua rivalidade com aquele a quem sua retórica reduziria, com antecedência, à submissão. Na medida em que qualquer expulsão do intruso

requer a cooperação de seus vizinhos, no entanto, a expressão retórica do problema precisa de uma só vez lançar o intruso em uma luz ruim e recrutar um meio para auxiliar na execução com ele, um envio automático do rival não sendo garantido. A emissão pública deve, portanto, esconder a igualdade implícita de autor e réu inadvertidamente divulgada pela intuição, de modo que o que se diz por fim na aproximação do pré-linchamento é que não há nenhum espaço para *patifes* por aqui, um sentimento com o qual é difícil discordar.

Esta transição da sentença que um sujeito ensaia silenciosamente para si mesmo ao que ele se dirige a seus companheiros linchadores pode, aliás, ser analisada uma nova fase, para a segunda frase, aquela sobre *patifes*, não é realmente uma frase em tudo, mas um tipo de ostensiva *do patife* que não é uma categoria explicativa; é, antes, um mero apontador, cuja sequela pragmática é conhecida quase instintivamente ao linchamento, que pode representá-lo muito facilmente, em caso de necessidade. Difamação, como se vê, é simplesmente outra palavra para *mito*, assim como *mito* por sua vez serve como sinônimo de *acusação*. Um mito é uma acusação. Considere, por exemplo, Édipo, que matou a seu pai, dormiu com a mãe e trouxe a peste para Tebas. No entanto, em última análise, resume-se à reivindicação redutora que Édipo é um *patife* (assassino do pai, amante da mãe, portador do flagelo etc.). Nem mesmo o próprio Édipo, nesse ponto, pode discordar da solidariedade: "Leve-me embora, meus amigos, a muito miserável, / O mais maldito, a quem Deus também odeia, / Acima de todos os homens da terra", como Sófocles faz ele dizer. Da mesma forma, em Shakespeare, Brutus a propósito de César deve primeiro "pensar nele como um ovo de serpente, / Que, chocado, como seria a sua espécie crescer travesso", ao que ele resolve "matá-lo no escudo." Brutus está gritando *cobra!* E uma cobra, é claro, é um *patife*.

A acusação de patife é feita de forma explícita contra os cristãos e os judeus na Parte IV do *Alethes Logos* celsiano, ou *a verdadeira doutrina*, uma crítica principalmente ao cristianismo, mas também ao judaísmo, atribuído a um autor filosoficamente eclético (ora um platônico, ora um epicurista) da década de oitenta do século II. Quanto às disputas dos judeus e cristãos, Celso opina: só pode dizer que essas seitas lembram de um cluster de morcegos ou formigas que escapam de um ninho, um monte de sapos . No pântano, ou um monte de vermes montados na lama: todos eles discordam sobre quem é o pior pecador. A fé dos cristãos corresponde a uma mera "esperança de vermes", Celso afirmou anteriormente. Para os seguidores de Jesus, Celso aplicou o adjetivo vermiforme, tornando-os ainda mais desagradável, em sua opinião, do que os judeus, que qualifica de "escravos fugitivos que

escaparam do Egito" como pessoas simples. Os cristãos habitam em espaços subterrâneos do mundo cívico tal como a minhoca habita no solo, debaixo de uma pedra, em segredo e escondido da vista. O *meio cristão* ameaça contaminar a situação mais ampla em que ele ocorre.

2.1 A verdadeira doutrina

Em *A Verdadeira Doutrina*, Parte VII²⁹, Celso refere-se aos adoradores de Jesus na figura do homem que avilta-se de uma forma humilhante, jogando-se de cabeça na terra; rastejando de joelhos; vestindo-se como um mendigo em farrapos; lambuzando-se com a sujeira da estrada. De fato Celso dota as formigas com consciência cívica e de ciência. É bem conhecido, ele observa, que as formigas "têm uma inteligência totalmente desenvolvida, e parece que elas têm bem a noção clara de certas leis universais, e até mesmo uma voz para tornar a experiência de sua aprendizagem conhecida por outros de sua espécie". Em comparação com as pessoas dos Evangelhos, as formigas se revelam uma espécie superior, dotadas com as mesmas virtudes como a cidadania imperial adequada cuja ordem social Jesus e seus seguidores ameaçam de forma suja. O conceito de que as formigas participam de um conhecimento de "leis universais" ainda faz delas uma espécie de cidadã de ideal platônica, e a ordem do formigueiro contrasta, assim, positivamente com a escavação cega e degradada de vermes. .

Celso monta um amplo ataque a Jesus como o fundador da fé. Ele ignora ou melhor, denigre os ancestrais de Cristo, sua concepção, nascimento, infância, ministério, morte, ressurreição e sua influência continuada. De acordo com Celso, os ancestrais de Jesus vinham de uma vila judaica e sua mãe era uma pobre menina do campo que ganhava a vida como costureira (1.28). Ele realizou seus milagres por magia (1.28; 2.32; 2.49; 8.41). Ele era fisicamente feio e pequeno (6.75). Até onde tinha conhecimento, Jesus guardava todos os costumes judaicos, incluindo o sacrifício no Templo (2.6). Ele reuniu apenas dez seguidores e os ensinou seus terríveis hábitos, incluindo mendigar e roubar (1.62; 2.44). Esses seguidores, formados por dez marinheiros e coletores de impostos, foram os únicos que ele convenceu de sua divindade, mas agora seus seguidores convenceram multidões (2.46). A notícia de sua ressurreição veio de

²⁹ ORÍGENES. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

uma mulher histérica, e a crença na ressurreição de Cristo proveio da magia de Jesus, do pensamento positivo dos seus seguidores, ou alucinação em massa, tudo com o propósito de impressionar outros e aumentar a chance de que outros se tornem pedintes (2.55)³⁰

Celso vê os cristãos como escória; "Nada além de esterco; classe baixa, vulgar, ignorante autores de hipocrisia"; crenes ingênuos; ridiculamente enganados; tolos balbuciando; desertor da inclinação natural para acreditar nos deuses tradicionais; profundamente ligados a preocupações de carne e sangue [e] não sábias pela maioria dos padrões aplicáveis; tão orgulhosos quanto os judeus; trama de uma doutrina absolutamente absurda de punição e recompensa eterna; charlatões que prometem restaurar corpos doentes para a saúde; um povo que detesta o outro e calúnia entre si constantemente com as mais vis formas de abuso; um povo que se recusa a cumprir seus deveres religiosos, e, finalmente, que age como se tivera alguma revelação mais profunda que lhe dá direito a se afastar de seus amigos e compatriotas sob o pretexto de que chegou a um nível mais elevado de piedade.

Celso apresenta uma crítica de Jesus, que, em sua opinião, constitui um mero homem; arrogante; malfeitor; conspirador; fanfarrão e feiticeiro; o filho de uma mulher condenada por adultério; chamado de salvador; um consorte com personagens desagradáveis; covarde e mentiroso; personagem de baixo grau e um autor da insurreição, a história de uma vida não é nada mais do que uma ficção monstruosa.

Quanto ao conjunto do povo cristão e seu Deus duvidoso na instituição da igreja, Celso coloca desta forma: o culto de Cristo é uma sociedade secreta, cujos membros se amontoam nos cantos por medo de serem levados a julgamento e punição. Sua persistência é a persistência de um grupo ameaçado por um perigo comum, e o perigo é um incentivo mais poderoso para o sentimento fraternal do que um juramento. Eles também praticam seus ritos em segredo a fim de evitar a sentença de morte que paira sobre eles.

Celso vê o cristianismo como uma espécie distinta e detestável da ordem e da realidade do grande mundo cívico. Conspiratório e secreto, o Cristianismo sugere uma quinta coluna real e que de fato caiu sob proscrição legal através de um edital publicado por Nero

³⁰ VOORST, Robert E. Jesus outside the New Testament: introduction to the ancient evidence, Eedermans, 2000, pp.66.

após os incêndios que destruíram os cortiços-districtos de Roma e que Nero atribuiu a judeus, cristãos e outros estrangeiros residentes na Cidade Imperial. A frase celsiana "sentença de morte" em qualquer caso, parece dar a entender que os cristãos, no momento em que Celso escreveu, sofriam a acusação, e não eram apenas o objeto de generalização. Sabemos que, no final do segundo século, a atitude oficial em relação ao cristianismo endureceu: mesmo sob a indiferença estoica de Marcus, perseguições regionais significativas ocorreram em Cartago e Lyon (em 177 e 180 dC, respectivamente) e pressagiava a repressão universal diversamente articulada do início do século III, a mais importante foi o edital de Décio (emitido cerca de 240 dC). A maioria dos martírios ocorreu no século III.

Do ponto de vista celsiano, a presença contínua de um proletariado subversivo representava uma ameaça real para a ordem imperial, se não de ação direta ou súbita do que pelos meios mais assustadores da mimesis, pois, diz Celso que se todos adotassem a atitude do cristão [de hostilidade para com as formas rituais de existência imperial] não haveria Estado de Direito: A autoridade legítima seria abandonada [e] as coisas terrenas iriam retornar ao caos e chegar às mãos do iníquo e bárbaro selvagem. Celso entende o cristianismo como uma insurgência ansiosa para aumentar seus membros através de recrutamento ativo e, assim, multiplicar o número de demandantes inquietos contra o estabelecimento. "Tomar a sua raiz nas classes mais baixas, escreve Celso, a religião continua a se espalhar entre os vulgares: pode-se até dizer que se espalha por causa de sua vulgaridade e o analfabetismo dos seus adeptos. Nosso crítico do cristianismo afirma que os cristãos atacam intelectualmente e socialmente sem instrução assimilada, de modo que onde quer que se encontre uma multidão de adolescentes do sexo masculino, ou um bando de escravos, ou uma empresa de tolos, haverá os professores cristãos também, exercendo o seu ofício de suborno e fraude sobre aqueles menos preparados para detectá-lo. Esses professores, além disso, se envolvem em travessuras imediatas: eles descaradamente afirmam que só eles sabem a maneira correta de viver, e que, se apenas as crianças vão acreditar neles, eles serão felizes e suas casas serão felizes assim.

Ele [Celso] acusa [Jesus] de 'inventar seu nascimento de uma virgem' e o censura como sendo 'nascido em uma determinada vila judaica, de uma mulher pobre de seu país, que ganhava a vida como costureira, e que foi expulsa de casa por seu marido, um carpinteiro por profissão, por que ela fora condenada por adultério; após ter sido expulsa por seu marido, e vagueando por uns

tempos, ela desgraçadamente deu a luz a Jesus, um filho ilegítimo, que fora empregado como serviçal no Egito em função de sua pobreza, e tendo aí adquirido alguns poderes mágicos, nos quais os egípcios tanto se orgulham, e [então] retornou ao seu país, sendo exaltado por conta deles, e por meio deles se proclamou como um deus.³¹

Celso reclama que os cristãos não apenas confundem as crianças, contando-lhes histórias absurdas e fazendo alegações excêntricas, mas ativamente lançando-as contra seus pais, instando-os a manter o silêncio em suas casas sobre a sua nova crença, mesmo enquanto eles silenciam o desprezo aos cultos tradicionais do domicílio paternal; os cristãos até mesmo incentivam as crianças a "se rebelar" contra seus pais de maneira ativa, que, a partir da perspectiva romana, é uma infração do mais sagrado de todos os laços sociais. Aqui, novamente, os cristãos preenchem o papel de corruptores internos que atuam sobre o corpo social a partir de dentro. Assim, apesar de seu secretismo, os seguidores de Jesus devem ter aparecido para Celso como um desafio deliberado e crescente contra a ordem estabelecida. A palavra *rebelde* se encaixa em seu caminho grosseiro, porque eles se recusam a reconhecer os direitos e os ritos comuns, e, nesse sentido, eles representam um perigo exemplificado historicamente por eventos como a rebelião de escravos liderada por Spartacus e a conspiração de Catilina. A própria perspectiva de secessão dos cristãos, com o seu recrutamento ousado, constituem uma impropriedade que pode facilmente chegar ao caos e abrir o caminho para os bárbaros.

À luz argumentativa em oposição a Celso contra o cristianismo, Peter Brown, em seus escritos sobre a Antiguidade Tardia, refere-se ao período em que nos encontramos como uma era de *philotimia*, ou "ambição", o que, tudo ao mesmo tempo, reconhece a ambição como um dos seus maiores problemas. Citando um dos discursos do protagonista de *A Vida de Apolônio de Tiana* escrita por Filóstrato, Brown observa que o povo dos séculos II e III percebeu que o equilíbrio de sua ordem ecumênica própria é mantido precariamente e que a maior ameaça à sua estabilidade veio mesmo das forças que o geraram, em primeiro lugar: o zelo, a competitividade, uma fome de aquisição e um orgulho em exibição.

Homens comprometidos com a constante competição dentro de um "modelo de paridade" não são susceptíveis de permitir que qualquer um dos seus pares desenhe em fontes

³¹ ORÍGENES. *Contra Celso*.

de poder e prestígio sobre os quais eles não têm controle. Os recursos para o outro mundo, como fonte de estatuto especial neste mundo teve que ser mantido dentro dos limites estritamente convencionais. Plutarco sabia o que estava falando quando ele dispensou aqueles que, a fim de ser reputado favoritos do céu e acima do tipo comum, deveriam investir suas ações com um caráter de santidade.

Sincretismo, em sentido amplo, adquire uma nova compreensão. Comprometida pragmaticamente com o relativismo no campo da religião, políticos, padres e intelectuais veem como necessárias esse sincretismo para insistir na ideia de que um deus era tão bom quanto o outro, exceto no caso em que seus adeptos afirmaram que ele era melhor do que qualquer outro, ou mesmo exclusivamente *o Deus* para em detrimento de todos os outros. Por pelo menos um imperador, Alexandre Severo (222-235), esta era uma questão de política consciente: "Na sua capela doméstica", ele colocou estátuas de Abraão, de Orfeu, de Apolônio e de Cristo, como uma honra devido a esses sábios respeitáveis que ensinou à humanidade os vários modos de abordar a sua homenagem à divindade suprema e universal. No entanto, como o multiculturalismo moderno, o tipo severo de sincretismo só poderia ter sido uma peça de propaganda oficial, ou, na melhor das hipóteses, uma pose tímida das elites, uma vez que os adeptos dos muitos cultos permaneceram paroquiais em suas perspectivas. Aqueles que reverenciam Abraão não reverenciam Orfeu e Apollo, nem aqueles que reverenciam Cristo também reverenciariam Apolônio, que era um sujeito extremamente rival para um sábio.

2.2 Philotimia Celsiana

Em uma época de ambição ameaçada pelo impulso destrutivo, decorrentes da sua principal característica, *philotimia*, as funções relativisticamente epistemológicas não eram vistas tanto como uma explicação sobre o pluralismo religioso *de facto* do Império, mas sim como uma receita dogmática que impede o acréscimo de uma excessiva popularidade em torno de qualquer divindade ou revelação particular. A autoridade por trás da tolerância entre os cultos é, afinal, a lei da selva do imperador. Celso mantém a posição de um relativista firme e parte contra o cristianismo com críticas rígidas - exclusivas do Cristianismo -, portanto não relativística. Por um lado, trata-se do paroquialismo das escrituras judaicas e

cristãs. Uma espécie de *philosophia perennis et universalis* de que a multiplicidade de doutrinas paroquiais do mundo ecumênico conhecido por Celso somam a tantos desenvolvimentos tardios e locais.. Assim, a história mosaica, por exemplo, é [apenas] uma entre muitas, e aqueles que tentam universalizar ou disfarçar sua parcialidade tratando os livros de Moisés alegoricamente estão sendo enganados e iludidos. Há um entre muitos que não deve ser autorizado a arrogar e engrandecer-se em "um" indiviso e dominante em relação ao qual todos os outros se encolhem para longe na insignificância. “Jesus reuniu próximo a si mesmo dez ou onze pessoas de caráter notório, o mais doentio dos cobradores de impostos, marinheiros, e com eles fugiu de lugar em lugar, e obteve sua sobrevivência de um modo vergonhoso e inoportuno”.³²

Mais uma vez, diz Celso que estávamos a ler a literatura cristã de uma só nação, onde podemos concluir que houve, mais uma inundação ,um incêndio, uma perturbação da ordem criada. Mas, na realidade, houve muitas inundações, muitos incêndios - essas inundações na época de Deucalião e o fogo na hora do Phaeton seriam mais recentes do que o resto. Judeus e cristãos juntos, então, despertam apenas a ira de outras pessoas, insistindo sobre a validade única de suas histórias peculiares sobre todos os outros, perturbando a paridade que faz com que o dilúvio grego seja tão significativo em seu campo como, digamos, o babilônico ou o egípcio . Da mesma forma, os milagres de Asclepius devem ser honrados ricamente como os de Jesus, mas os cristãos têm a petulância de ignorar aqueles de Asclepius, pois difundem a ideia de que como Jesus não houve outros. Celso argumenta que a ubiquidade dos temas fundamentais em mito e teologia é explicada pela derivação final de todos eles a partir de uma fonte antiga e primordial, que pode ser imaginado por trás de sua semelhança na multiplicidade.

Mas o relativismo sincretista de Celso não para na objeção a uma tentativa de monopólio narrativo (em que uma história deve prevalecer sobre todos os outros) que inclui o domínio de percepções morais. O problema da percepção moral e do cristianismo dentro do argumento celsiano começa a soar como moderno, ou mesmo como um contemporâneo, relativista, ou como um de nossos defensores de respeito obrigatório para tudo e qualquer coisa. Celso toma nota da afirmação cristã - em sua mente altamente contra-intuitiva - que os

³²ORÍGENES. *Contra Celso*.

homens vivem em uma maré do mal. Enquanto o mundo deriva de uma única instância de criação e não pode sofrer alteração, nenhuma parte dela, material ou moral, pode aumentar ou diminuir em proporção com os outros. Assim, Celso argumenta que há uma espécie de arrogância na hipótese dos cristãos que o mal está em ascensão. Mesmo se algo parece mal a você, está longe de ser claro se é realmente o mal; uma pessoa com a sua perspectiva limitada em todo o estado de criação entende o que é bom para você é bom para outra pessoa no universo e vice-versa.

Nenhum conhecimento supera a condição de meramente parcial e qualquer que pretenda ultrapassar esse limite ofende contra o decoro tão necessário para manter a harmonia de interpretações morais. Dependentes no Império, os cristãos como visto por Celso, no entanto, apresentam uma inclinação para um viés edipiano.

Orígenes designa Celso como um epicurista. O termo *superstitio* ocorre de forma destacada no poema epicurista de Lucrécio *De rerum natura*, onde se refere a crenças brutas, de caráter mágico ou sagrado, que inibem o exercício da razão e mantêm os homens escravos de uma tradição inútil e frequentemente degradante. Por exemplo, no livro dois do seu poema, Lucrecio invoca o que ele chama de "os terrores da superstição"; mais tarde, no mesmo livro, ele se refere a "falta de superstição"; e, mais tarde ainda, no livro cinco, ele caracteriza como a superstição degradante prostração no chão, com as palmas das mãos estendidas diante dos santuários dos deuses exigido pelo que vê o poder dos cultos como irracionais. A superstição é um erro sobre a natureza da realidade, e prostrar-se diante de um erro é semelhante a abrir mão de sua humanidade.

Celso enfatiza a feitiçaria, daí a superstição, dos cristãos. Os cristãos afirmam que para obter algum tipo de poder de pronunciar os nomes dos demônios ou dizer certos encantamentos, sempre incorporam o nome de Jesus e uma breve história sobre ele na fórmula; e enquanto os homens a quem ele chama de "curandeiros cristãos" têm de fato a experiência para produzir falhas e efeitos ruidosos, enquanto fingindo para fazer milagres em nome de Jesus, que, no entanto, conjuram [apenas] por meio de sedas e cortinas, números, pedras, plantas e toda a parafernália variada que se espera dessas pessoas. Exibe perdulários deste tipo galvanizando o iletrado e com a intenção de transformá-los, não apenas contra a sociedade em geral, mas um contra o outro. A ostentação leva a mimesis que leva por sua vez a um conflito. Celso observou que entre aqueles que se denominam cristãos pode-se

encontrar muitas seitas ou cultos acentuadamente distintos, muitos dos quais consideram um ao outro com intensa hostilidade mútua.

A afronta feita por Celso decorre menos da mera acumulação de seitas concorrentes dentro da denominação geral do cristianismo que do fato de que, internamente, essa multiplicidade reproduz a mesma disjunção intolerante que mantém teimosamente cristãos para além de seus companheiros civis, abrindo uma fenda no tecido social. As várias seitas do cristianismo condenaram a outra, relata Celso, de modo que apesar de seu orgulho aderindo ao seu nome comum, na maioria dos aspectos, eles estão em desacordo. O conflito interno adquire, assim, um periculosidade na crítica celsiana, como um surto de peste. Tal mimesis já está ocorrendo, pois é necessário para Celso falar de "corrupção sistemática da verdade" dos cristãos e de suas "perversões" do mesmo, os delitos que atentam contra o fundamento de forma muito noética. Tanto a negação não cooperativa do relativismo teológico em que os cristãos insistem e sua própria insubmissão hipócrita ameaça a exportar para os seus vizinhos uma confusão na percepção e compreensão da religião.

A obstinação dos cristãos também revela o que Celso vê como poder por trás de seu comportamento aparentemente simplório. Não é exatamente o tipo de coisa em relação à posição cristã que só *o seu* Deus faz o bem verdadeiro, que se esperaria ouvir de um mágico, um feiticeiro que está fora da realidade apenas para seu próprio ganho, e ensinando que seus mágicos rivais estão trabalhando suas maravilhas pelo poder do mal, enquanto ele e só ele representa o poder do bem. Mais uma vez, é a petulância e a ambição de poder que parece determinar as ações do Deus cristão e, por extensão, dos próprios cristãos. Se a reivindicação perturbadora dos cristãos possuírem percepções exclusivamente corretas na matéria comum do bem e do mal, viola as formas exteriores da propriedade.

Após estes pontos, Celso cita algumas objeções contra os ensinamentos de Jesus, feita por muito poucos indivíduos que são considerados cristãos, não dos mais inteligentes, como ele supõe, mas da classe mais ignorante, e afirma que 'são as seguintes as regras estabelecidas por eles. Que ninguém instruído venha a nós, ou que seja prudente ou sábio (por que essas qualificações são consideradas maléficas para nós), mas se há alguém ignorante, ou não inteligente, ou não instruído, ou tolo, que venham com confiança. Com essas palavras, reconhecendo que tais indivíduos são dignos de seu deus, eles mostram

claramente que eles desejam e são capazes de sobrepujar os tolos, os medíocres e os estúpidos, com mulheres e crianças.³³

Mas o que acontece com a sua crença positiva, a sua própria elogiada *Doutrina Verdadeira*? Celso mantém a visão platônica da divindade. Deus é o Logos em cujo brilho todas as coisas tornam-se diferenciadas e inteligíveis. O que o sol é para as coisas visíveis, assim é Deus para as coisas inteligíveis. Um verdadeiro filho de Deus, como o sol que iluminou o mundo pela primeira vez iluminando-se, deve ser o primeiro a ter sido revelado como um deus verdadeiro. Se tivessem insistido em não mais de que Jesus era o filho de Deus, ou melhor, de *um* deus, os cristãos não teriam ultrapassado o mito tradicional na plausibilidade ou decoro.

A doutrina cristã, no entanto, ofensivamente *mistura* os vocabulários de mito e filosofia; e onde a superstição é uma ameaça que só pode ser mantida à distância pela filosofia só pode ser interpretada como prevendo um desastre epistemológico. Os cristãos, estendendo este Jesus não apenas como o filho de Deus, mas como o próprio logotipo - não os Logos puros e santos, conhecidos pelos filósofos, mas um novo tipo de Logos: Um homem que conseguiu ser preso e executado nas circunstâncias mais humilhantes. A doutrina cristã, de acordo com Celso, leva a uma loucura geral das crenças. Pregação cristã, como a Bacchanalia suprimida durante a época da República Romana ou como os Ritos mais recentes e igualmente perturbadores de Cybele, excitando os seus ouvintes até o ponto de frenesi com a flauta de música, enchendo suas orelhas com impossibilidades tolas e noções sedutoras. Ao discutir a origem da doutrina cristã no mito judaico. Celso cita o que para ele é o absurdo da serpente no jardim provendo-se superior aos desejos de Deus. O ponto celsiano parece ser que os próprios cristãos são cobras, além de serem vermes, na medida em que seduzem as pessoas, especialmente mulheres, para as falsas e destrutivas crenças.

É o seu platonismo, no entanto, que provoca Celso para sua objeção filosófica central para a doutrina cristã. Sem Deus-Logos jamais teria descida do Império na grosseria do reino sublunar: Deus é aquele que é belo e feliz e existe dentro de si mesmo no mais perfeito de todos os estados concebíveis. Isso significa que Deus é imutável. Um Deus que se resume a homens sofre mudança - uma mudança de bom para ruim; de bonito para vergonhoso; da

³³ORÍGENES. *Contra Celso*.

felicidade para a desgraça; a partir do que é perfeito para o que é mau. Que tipo de Deus escolheria uma mudança como essa?

O Deus dos filósofos por contraste verdadeiro é próprio a inderiváveis, o inominável; ele não pode ser alcançado pela razão. Tais características, como podemos perceber, postulam não da natureza humana, e são bastantes distintas de sua natureza. Ele não pode ser compreendido em termos de atributos ou experiência humana, ao contrário do que os cristãos ensinam; além disso, ele está fora de qualquer experiência emocional.

Substituindo a antropomórfica *mudança* para a filosófica *imutabilidade*, os cristãos dissolvem assim a categoria do ser na qual a existência cívica descansa. Para derivar Jesus, através do Espírito Santo, do Deus Pai; para projetar divindade em mundanidade; para anexar atributos ao não atribuíveis; e, finalmente, para passar da calma contemplativa ao frenesi emocional: tudo isso subverte os Logos concebido como um tipo de acordo metafísico pelo qual as muitas e distintas manifestações da *philosophia perennis et universalis* evidente no mundo imperial podem ser conciliadas como acentos em um enunciado antecedente único. Todos os gestos, pragmático e noético, que Celso condena nos atos e pensamentos dos cristãos correspondem a crimes sagrados clássicos. Eles são profanações e adulterações. Note-se também que, para Celso, o Logos insultado por funções místicas cristãs serve como a base de *acordo* em que as estruturas da vida política universal foram construídas. Apropriando-se e *mutilando* este termo central, os cristãos têm replicado o ato vergonhoso de um Odysseus na despedida do Palladium ou de um Kronos ao agredir seu pai, Urano. É claro que os cristãos não podem realmente roubar o Logos filosófico, que continua a ser propriedade noética dos filósofos; mas eles podem fazer algo muito pior quando considerado a partir da perspectiva de uma sociedade ainda imersa em categorias sagradas. É esta duplicação que atinge Celso como intolerável em suas calúnias, bem como em seus argumentos.

O decoro entre os pares de elite da sociedade, em certa medida serviu para disfarçar a dominação real de todas as partes menores por um grande partido. A negação tácita por todos os participantes no corpo social em um modelo primário de *philotimia* existia e que todos os outros involuntariamente devem dobrar o joelho diante dele; O Logos de filósofos, elogiado por Celso, é realmente, em última instância o Logos do Império e, como tal, é o Logos coercivo que detém opostos no lugar por meio de intimidação e violência.

Isso, que para Celso, é um argumento *de* funções mais ou menos como uma questão de decoro, é sugerido pela observação no início da *Doutrina Verdadeira* que os cristãos vivem sob uma sentença de morte adiada momentaneamente. O silogismo começa em filosofia e termina em lei da selva.

Celso, que parece ter sido um retórico razoavelmente competente, imbrica cuidadosamente suas categorias. A coisa insidiosa sobre a passagem citada é a maneira em que se torna ambígua a distinção entre as potências celestes e terrestres. Falando em termos práticos, não existe uma distinção. Afinal, o próprio imperador é um deus, e o que você recebe na vida, você recebe dele. Celso insiste, em um mundo assim, pode está certo da maneira *post hoc ergo propter hoc* ("depois disso, logo causado por isso"): assim, os homens que torturaram seu deus na forma humana, diz Celso abordando os cristãos diretamente, nada sofreram em troca. Os cristãos alegam, diz Celso, que o Deus deles sofreu humilhação e tortura porque ele quis fazê-lo; mas seria tão fácil alegar, e é de fato mais plausível, que os deuses tradicionais, não o próprio Jesus, quiseram a prisão e execução. Quando se considera estas coisas objetivamente, é evidente que os antigos deuses são bastante mais eficazes na punição dos blasfemos do que é o deus dos cristãos, e aqueles que blasfemam são normalmente apanhados e punidos. Celso, finalmente revela a realidade brutal que os cristãos devem assimilar se eles não desejam sentir as consequências: se eles persistirem em se recusar a adorar os vários deuses que presidem as atividades do dia-a-dia da vida, então eles não devem ser autorizados a viver até à idade de casar; eles não devem ser autorizados a se casar, ter filhos, nem fazer qualquer outra coisa sobre a qual um deus preside. Se eles vão se casar, ter filhos e ter um bom tempo juntos tendo o mal com o bem, como todos os homens devem orar para os seres que fizeram possível a vida para eles. Eles devem oferecer os sacrifícios apropriados e dizer as orações próprias até ao momento em que eles estão livres de seus embaraços terrenos, e congraçar-se com os seres que controlam todas as esferas da atividade humana.

Para tentar diferenciar-se de forma bem visível a partir de todos os outros, Celso está dizendo para cessar o perigoso, porque inevitavelmente conflituoso, a duplicação da sociedade existente, simbolizada em "Logos"; e fazê-lo por imitar, se apenas verbalmente, as formas estabelecidas que significam acordo e subordinação, além disso, ou incorrer no desagrado da comunidade e enfrentar uma consequência letal. Em simultâneo exigindo dos cristãos que eles imitem a norma social, *Sobre a doutrina verdadeira* deixa em aberto o

grande limite cognitivo do pensamento antigo, a incapacidade de compreender a mimesis de qualquer forma estável e consequente aprisionamento do pensador dentro um sistema de violência coercitiva.

O caso celsiano pode ser reduzido essencialmente ao seguinte: as pessoas aplicam seus muitos nomes concorrentes ao Deus singular presumido e existem muitos cultos dentro do Império; todos eles potencialmente entram em conflito um com o outro, exceto que um Logos, um equívoco retórico, foi encontrado que os reconcilia no conceito da sua paridade. No entanto, a *philotimia* intrínseca a cada um é uma fonte de perigo. Nesse mesmo potencial explosivo a *philotimia* pode ser canalizada de forma produtiva, no entanto, através da invocação na cena social de um culto singular conspícuo que todos de uma vez se orgulham de sua superioridade sobre todos os outros cultos e são comprovadamente, por referência a que toda a gente sabe, inferiores a eles. Os cultos vão ter sua unidade aumentada através de sua animosidade comum em relação ao cristianismo. A difamação celsiana do cristianismo nos permite vincular essa estratégia filosófica e social com uma vertente de práticas sagradas fundamentais cujas raízes são pré-históricas. Pois ao denominar os cristãos como os parasitas, como feiticeiros, como ladrões, assaltantes, envenenadores, blasfemos de todas as descrições, ladrões de tumbas, Celso faz uso de um vocabulário primordial de execração que, no mito e ritual, invariavelmente pressagia uma expulsão ou imolação.

Celso mesmo implica, ao dizer que Jesus era feio, uma característica típica atribuída àqueles propensos a serem sacrificados. Um bode expiatório é um interno, pré-diferenciado, mas de outra forma arbitrariamente selecionado como o *outro* cuja expulsão ou imolação serve para polarizar o conflito de uma sociedade e restabelecê-la como uma solidariedade. Nos casos em que a quebra necessita de reparo, há choque de partidos representados por agentes claramente distinguíveis, ou duplos, uma das duplas provavelmente vai se tornar o bode expiatório. Paradoxalmente, quando examinado de fora do pensamento sacrificial, que o condena, a vítima não parece tão estranho para aqueles que o imolam, mas como similar.

Mesmo quando ele pronuncia o julgamento condenatório e ameaça um massacre, Celso não trai a consciência de que ele está ofendendo a placidez de seus ideais expressos: ele deve parecer para si mesmo, a julgar pelo seu texto, estar fazendo uma genuína filosofia e publicar o que lhe parece um comentário social são; ele mesmo em um ponto insta a que

escreveu seu tratado para a "edificação" dos cristãos, que eles podem ver por si mesmos o verdadeiro caráter das doutrinas que eles escolheram para abraçar e a verdadeira fonte de suas opiniões. Existe algum terreno epistemológico para duvidar da sinceridade do homem? Nem mesmo Orígenes parece duvidar, cuja longa réplica preserva o trabalho do seu antagonista para a posteridade. Mas sempre Celso recomenda a violência, a fim de adiar a violência, como quando ele argumenta que, se todos imitassem os cristãos, um colapso geral cívico iria acontecer rapidamente, e os bárbaros se manifestariam amanhã não apenas às portas, mas dentro dos recintos da cidade. Ao defender a "verdadeira doutrina" (*Alethes Logos*) que o cristianismo desfaria, Celso admite francamente que, como Platão deixou claro, este ensinamento não pode ser colocado em palavras.

Consagrar a divindade platônica na figura corporal do carpinteiro do cristianismo em Jesus ofende, assim, fortemente Celso porque essa "realidade última", que constitui tanto a divindade e o bem é, como diz Platão no *Fedro*, incolor, sem forma, intocável, e visível apenas para a mente que guia a alma em sua busca pelo verdadeiro conhecimento que habita nessa esfera. De maneira surpreendente, o apologista da "verdadeira doutrina" não tem doutrina; ele só tem uma teologia negativa indeterminada e uma prática anti-reflexo, decorrente do temor generalizado de *philotimia*, e que consiste na manutenção da coesão social através da expulsão ritual de uma vítima.

O Logos do Império é o Logos de violência; Logos dos cristãos, no entanto, é estranho a qualquer tipo de violência, e é, portanto, sempre expulso... O Logos joanino revela a verdade da violência. Um dos aspectos mais desconcertantes do cristianismo, para Celso, é a sua recusa em participar de um concurso mimético explícita com sua principal rival, a ordem circundante, provando assim a sua coragem. Celso encontra espanto no caso em que, se Jesus fosse Deus ou *um* deus, ele não feriria aqueles que o abusaram, pois é o que deuses habitualmente fazem. Assim Celso apreende a admoestação cristã a "dar a outra face" contra o cristianismo, alegando que se trata de um liminar roubado por eles, em que o contexto platônico é aprovado; mas então ele ignora a cautela de Platão, não em busca de vingança, pois ele exorta a violência em massa contra os cristãos em resposta às suas alegadas infrações. Aqui, novamente, a subconsciência torna-se notável nos processos de pensamento celsiano.

Celso faz, em seu estilo metafísico, o que os alarmistas tinham feito desde a pré-história, quando percebeu a iminência da crise, ou seja, a ativação do mecanismo de bode expiatório; mas os cristãos a quem ele relega como nojento verme aparecerem, por outro lado, fazendo algo completamente diferente. Esta diferença ainda não é totalmente evidenciada (nem precisa sempre ser para que nós a entendamos) e em suas batalhas sectárias internas dos cristãos, como o próprio Celso nos diz, poderia ser tão veemente quanto os seus opressores; mas pode-se detectar uma particularidade emergente, no entanto, especialmente na retirada dos cristãos a partir do conceito universal de *philotimia* do ecumene. Eles estão de acordo que os estrangeiros não devem ser confiáveis e que eles mesmos devem permanecer apóstatas perpétuos das religiões aprovadas.

Esta retirada pode, por sua vez, ser atribuída a ideias presentes na bíblia, como o monoteísmo narrativo que não está presente em Pagãos, ou politeísmo narrativo, dos quais a combinação celsiana de epicurista e o discurso platônico representam uma espécie de derivativos. Neste sentido, a invocação celsiana do Deus dos filósofos é ainda menos significativa do que o disparate cristão, como um pagão educado, sem dúvida viu, do que uma invocação de Zeus teria sido. Como tinha o judaísmo, antes disso, o cristianismo estava substituindo o escândalo e o relativismo de muitos deuses ciumentos um do outro (porque os seguidores de seus cultos faziam *de fato* a concorrência uns com os outros), com a estabilidade de um único Deus, que está com ciúmes do homem, mas nunca com inveja de outros deuses.

O Deus dos filósofos é um embelezamento. O florescimento do cristianismo coincidiu com uma fase especial na história, com o espetáculo de gladiadores, em que os cristãos eram lançados nas arenas das cidades para o combate desarmado com gladiadores ou touros, leopardos e os ursos temido. Estas exposições foram financiadas e escolhidas pelos grandes homens das cidades. O redirecionamento voluntário da riqueza privada em exibição pública foi uma das maneiras de controlar a *philotimia*, portanto, de difundir ressentimento. Que nós, os modernos respondamos aos gladiadores e as perseguições e execuções em massa, com repulsa automática é um sinal de que o nosso modo fundamental do pensamento difere decisivamente da antiguidade pagã, e que ele deriva, neste aspecto, pelo menos, desde o proletariado da Idade Antiga.

Se algo irredutivelmente traz marcas anti-sagradas, anti-romana e anti-metafísica e do cristianismo, então algo irredutivelmente anti-cristão marca o modernismo, definido como uma reação, ou até mesmo, em certa medida, como um atavismo, um retorno ao rancor celsiano.

2.3 Um estudo análogo entre as visões de Nietzsche e Celso

Surpreendente como o celsianismo é o anti-cristianismo nietzschiano, ou mesmo como é Celso como um Nietzsche proléptico. É quase como se o tempo não tivesse passado de um para o outro, de modo que eles estão juntos a partir da mesma perspectiva irada! Nietzsche ainda grita *verme!* Não uma, mas duas vezes. O cristianismo é uma revolta de tudo o que se arrasta pelo chão dirigido contra aquilo que é *elevado*: o evangelho do 'humilde' se faz de baixo. Entretanto Nietzsche vê os primeiros cristãos como uma massa de vermes furtivos que, envolta em noite de nevoeiro, e ambiguidade, o instinto de *realidades* de qualquer espécie, para fora dele, prejudicando, assim, a robustez do helenismo e privando a posteridade dos frutos que o helenismo de outra forma teria suportado. Nós ainda somos as vítimas da transgressão cristã, ainda somos os sofrendores do antigo vampirismo, e Nietzsche, como Celso, tem a sua "verdadeira doutrina".

Para Nietzsche, como para Celso, o cristianismo representa a decadência cultural que fundiu-se com um poder devastador da mimesis. O Cristianismo seduz sofrendores através do tema da " *piedade*", agrava o sofrimento, e se espalha de uma vítima suscetível para a próxima. A perda de força que a vida já tem sustentado através do sofrimento é maior e se multiplicaram ainda mais por piedade do sofrimento em si, se torna contagiosa por pena, por vezes, pode trazer uma perda coletiva de vida e energia de vida que está em uma relação absurda com o quantum de sua causa. A piedade, diz Nietzsche, contraria a lei da evolução e os sacrifícios do tipo mais alto para o mais baixo, o menos equipado para sobreviver ao melhor. A piedade, finalmente, é um niilismo que convence para *o nada!* Tomando o lado do pagão, assumindo a visão superior de Aristóteles, Nietzsche observa que os gregos entendiam piedade como um veneno para ser concentrado e expelido através da terapia do

drama. Novamente, como Celso, Nietzsche recua na fraqueza e loucura de um deus - ou melhor, uma imagem de Deus - que desdenha a afirmar-se como um potentado inequívoco. Isto implica, por outro lado, a aceitação implícita de Nietzsche de uma pluralidade de deuses tribais. Um povo que ainda acredita em si também tem o seu próprio Deus, Nele venera as condições através do qual se tem prosperado, suas virtudes - que projeta a sua alegria em si mesmo, o seu sentimento de poder para um ser a quem se pode agradecer por eles. Deus figura o poder de um povo; não a sua moral, mas o seu poder efetivo. Para o cristianismo se deve cobrar o *anti-natural*, a castração de um Deus em um Deus do meramente bom, uma construção em paralelo com a alegação de que o cristianismo celsiano *mutila as ideias próprias*.

A concepção cristã de Deus - Deus como o Deus do doente, Deus como espírito - é uma das concepções mais corruptas de Deus que chegou a terra: talvez ainda represente o desenvolvimento descendente do tipo de Deus. Deus degenerou a *contradição da vida*, em vez de ser a sua transfiguração e eterno *Sim!* Em Deus uma declaração de hostilidade para com a vida, a natureza, a vontade de vida! Deus a formula para cada calúnia desse mundo, para cada mentir sobre o outro mundo! Em Deus nada é deificado, a vontade de nada é santificada!

Por outro lado, Nietzsche muitas vezes entende o cristianismo com uma clarividência que nenhum de seus sucessores modernistas - e hoje eles são uma legião - pode reproduzir. Nietzsche rejeita, por exemplo, a noção romântica, tipificada por Renan, que faz de Jesus um gênio-herói em batalha contra seus inimigos. Novamente, como Celso, Nietzsche identifica a pedra fundamental de diferença cristã ser o liminar para não resistir ao mal, que, contudo, ele considera como uma incapacidade mórbida, e não uma força. O efeito perverso deste Logos cristão, aliás, é que através dele e por causa disso todo mundo é igual a todos os outros, como Nietzsche diz com amargura.

Em seu tratamento de Jesus, ao contrário de Nietzsche, Celso começa a apresentar um certo grau de admiração; em seu julgamento Jesus é realmente incomparável e sem precedentes (um novo modo de vida, *não* uma nova crença) na radicalidade da sua retirada da cada preceito estabelecido de ordem social e decoro. Mas uma vez estabelecida a unicidade de Cristo, Nietzsche então ecoa Celso novamente em sua afirmação de que, em sua bruta e errônea tentativa de entender o Mestre, os Apóstolos não o compreendiam totalmente. A

vulgaridade dos contemporâneos de Jesus deve, em qualquer caso, ter tornado rude do tipo: os primeiros discípulos, em particular, tiveram de traduzir um ser imerso totalmente em símbolos e incompreensibilidade na sua própria crueza, a fim de entender alguma coisa, que para eles tal tipo não poderia *existir* até que ele tinha sido reduzido para termos mais familiares. Celso objeta que nenhum deus verdadeiro jamais iria "descer" e manchar-se no assunto. Nietzsche está dizendo que a inteligência de baixo grau dos "primeiros discípulos" mancharam uma entidade rara, encarnando-o em números baratos e vulgares arrastando-o para uma *existência* incompatível com a sua essência. Nietzsche molda o transcendentalismo do pensamento platônico em um "transcendentalismo imanente", ele reproduz o pensamento grego para a época moderna de forma superficial.

O fracasso intelectual dos "primeiros discípulos" definiu o padrão para o cristianismo como a história da incompreensão progressivamente mais crua de um original simbolismo. Aqui, uma vez mais o caso de Nietzsche corre em paralelo com o caso de Celso. Neste último, encontra-se a queixa que o cristianismo de uma vez depende de outros cultos de seu estoque de temas e orienta-se exclusivamente para os menores elementos da sociedade. Cristo é simplesmente um plágio em figuras de maior antiguidade e autenticidade como Zalmoxis, Pitágoras, Rhampsinitu, Orpheus, Protesilaus, Herakles ou Teseu. Em Nietzsche, também, vemos que o cristianismo absorveu as doutrinas e ritos de cada culto *subterrâneo* do *Imperium Romanum*, e, junto com esses ritos, os absurdos de todo tipo de razão mórbida. O Cristianismo emprega a mágica porque os apelos mágicos são para a escória e refugio da humanidade, que os líderes cristãos optaram por recrutar. Os Evangelhos não devem ser considerados como um "evangelho", mas como um "*disangelho*". Nesta medida, na verdade, Nietzsche diz que não houve cristãos para salvar o primeiro e único cristão, ou o próprio Jesus.

Pode haver uma exceção à regra, no entanto (seria por uma ironia) que as forças calculadas por Nietzsche de sua descoberta sobre o absolutamente não similar status do Redentor. Então, Nietzsche sozinho, em dois mil anos tem realmente penetrado para o núcleo do Fenômeno Cristo. Torna-se mais claro, quando se lê em *O Anticristo*, que Nietzsche está fazendo a visão *dupla* de Jesus; e é exatamente neste ponto da narrativa nietzschiana que o autor do Anticristo começa a usando a palavra francesa para ressentimento. O ressentimento, no uso de Nietzsche, refere-se à impressão subjetiva de que a vida seria uma mentira em locais diferentes e pertence a outra pessoa. Na medida em que não se pode apropriar-se de que

a vida seria de outro. Ressentimento como denegrir serve ao propósito, para usar a expressão moderna, de se sentir bem consigo mesmo, quando todos os fatos indicam que a pessoa deve se sentir de outra forma.

É importante notar que, para Nietzsche, a morte na cruz representa a liberdade de superioridade sobre o Redentor *ressentido*, de modo que a representação do Calvário como um triunfo trai completamente o significado do ato; mas no coração dos discípulos, que interpretaram o Calvário como a derrota de um movimento, precisamente o mais evangélico de sentimentos, a *vingança* voltou a ser mais alto. A partir desse momento, foi o ressentimento dos derrotados, dos proscritos e do intocável, contra a força do Império, consubstanciado em *seus* deuses, que alimentou o cristianismo.

Essa linha de raciocínio é bem conhecida também de *A Genealogia da Moral e Para além do bem e do mal*, onde Nietzsche expôs sua análise da moral judaico-cristã como escravo-moral, em que todos os valores reinantes submetem a reversão para o efeito retórico de dissimular a ineficácia do ineficaz, a fraqueza dos fracos, e à falta de inteligência dos iletrados. No entanto, no período inicial do cristianismo - o segundo e terceiro séculos - antes da religião ganhar status oficial, o comportamento dos cristãos não parece ter constituído um desafio deliberado para a ordem imperial, mas, sim, a retirada da mesma. Que a ordem imperial tenha interpretado esta retirada como um desafio deliberado não faz dele um desafio deliberado. Até mesmo o comportamento dos mártires é pacifista. Não há registro de cristãos do período buscando vingança contra seus perseguidores. A questão deve ser colocada, portanto, como o ressentimento provocou tal ira em Nietzsche - e em seus sucessores.

Se a essência radiante da revelação cristã é o fato de que a fé e perseguição seriam um, que conhecer Jesus é ter participado da crucificação, então não se pode alcançar uma assimilação da mensagem pela simples inversão da estrutura paradigmática de todos-contra-um exposto na morte na cruz. No entanto, isto é o que Nietzsche faz em *O Anticristo*. Assim, começando com uma objeção geral ao cristianismo, Nietzsche, em seguida, extrai um Jesus reavaliado a partir do relato evangélico e revisa a objeção geral para que se refere especificamente, não para o Jesus filosoficamente purificado, mas para a ralé que não compreendia e falsificava seu Mestre: alguém poderia não mais desejar associar-se aos primeiros cristãos. O cristianismo é uma mal-cheirosa acidez judaica composta de rabinismo e

superstição. A não invocação de "ironia" pode neutralizar estes e outros exemplos da retórica da imolação, no livro de Nietzsche.

3. NIETZSCHE E DEUS

O que distingue a rejeição de Deus de Nietzsche é que ele não é baseado em mera demonstração racional - por exemplo, defendendo a posição de que não é insuficiente o apoio para a afirmação de X existe, de tal forma que X tem as propriedades de Deus. Em vez de argumentar que Deus não existe, Nietzsche afirma que "Deus está morto". E isto é próprio com uma crença de que a justificação racional (dos quais Deus é tanto um sintoma e uma causa) minou-se devido à redução a questão do significado à pergunta do verdadeiro.

Isto é, "Deus está morto", porque o ponto de vista atemporal e universal de Deus tem levado ao "niilismo" - o ponto de vista que não há essencialmente nada significativo ao nosso mundo para além de um conjunto de fatos verdadeiros. Contra isso, Nietzsche usa uma abordagem essencialmente "psicológica" para a questão da verdade, o que lhe permite explorar o que significa um entendimento particular da realidade. O papel conclui que a oposição de Nietzsche em relação à Deus está baseada em seu caráter psicológico reducionista (sua crença de que os objetos de decisão são redutíveis ao psicológico processo de decisão) e seu panteísmo (identificando sua natureza como fonte de valor).

3.1 Nietzsche e o Monoteísmo.

Nietzsche é famoso por sua denúncia do Cristianismo, e de forma mais ampla, do monoteísmo. Ele não mediu suas palavras ao dizer que o Cristianismo era desde o princípio, essencial e fundamentalmente, a vida de náuseas e desgosto com a vida, simplesmente escondido atrás de, mascarado por, vestido acima como, a fé em "outro" ou "melhor" vida.

Os judeus e os muçulmanos são tratados um pouco mais gentilmente, embora mesmo eles são vistos como essencialmente "servis" e ignóbeis.

Apesar dessa retórica carregada, Nietzsche faz uma abordagem para a questão de Deus de forma sutil e desafiadora. Nietzsche sucintamente apresenta a sua posição no que às vezes é chamado de "parábola do homem louco".

O homem louco – “Não ouviste falar daquele homem louco que, em plena manhã clara, acendeu um candeeiro, correu para o mercado e gritava incessantemente: Estou procurando Deus! Estou procurando Deus! Então como lá se reunissem justamente muitos daqueles que não acreditavam em Deus, provocou ele então grande gargalhada. (...) O homem louco saltou em meio a eles e disse: nós o matamos, vós e eu! (...) Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! (...) A grandeza deste feito não é demasiado grande para nós? Não teríamos que nos tornar, nós próprios, deuses, para apenas parecer dignos dela?”³⁴

Ele perdeu o seu caminho como uma criança? disse outro. Ou ele está escondendo? Ele tem medo de nós? Ele ficou em uma viagem ou emigrou? Assim, ele gritou e riu. O louco pulou no meio deles e perfurou-os com seus olhares. Onde Deus tem ido? ele chorou. Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! . Mas como fizemos isso? Como fomos capazes de beber até o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? O que fazemos quando desencadeou a terra do seu sol? Para onde é que se deslocam agora? Para onde estamos movendo agora? Longe de todos os sóis? Será que não estamos perpetuamente caindo? Para trás, para a frente, em todas as direções? Existe algum a cima ou para baixo à esquerda? Não somos nós desviando como através de um nada infinito?

A partir desta passagem, é claro que Nietzsche agora vê a ideia de Deus ter se tornado impotente - alienado do mercado local. Para ninguém repreender o 'louco' para blasfêmia - nem ninguém tentar ajudar o louco a encontrar Deus. Em vez disso, o busca de louco por Deus é tomado como um pouco de uma piada - digno de ser ridicularizado e um pouco mais. Nietzsche faz este movimento em direção sociológica não tomar 'Deus' de forma séria como a "morte de Deus". Ou seja, a ex-importância que "Deus" tinha em estruturação de nossa vida acabou.

Além disso, Nietzsche vê a morte de Deus como um problema. Para apresentar esse problema, Nietzsche usa a linguagem evocativa de limpeza do evento longe de todo o horizonte de que é significativo para nós. Ele também apresenta a morte de Deus em termos de nosso mundo de perder o seu centro de gravidade e de energia, o sol. A morte de Deus também é apresentada como uma crise de direção - do nosso ser enviado em queda livre,

³⁴ *A Gaia Ciência* (1882) no aforismo 125

perder qualquer senso de propósito e significado de nossas vidas, vividamente apresentadas desviando como através de um nada infinito.

Em seguida, Nietzsche vê a morte de Deus para levar para o problema do desencanto - que o significado último da nossa vida (anteriormente entendida em termos de nosso relacionamento com Deus) foi substituído por um essencialmente insignificante mundo (da mera interação causal).

O pressuposto subjacente a este é, naturalmente, que o deus jogou anteriormente o papel do nosso centro de gravidade do mundo, sua força energizando com direção orientada. Dado que a suposição pode-se pensar que Nietzsche iria tentar repensar a ideia de Deus pela sua própria idade. Ou podemos olhar mais longe do que a própria Bíblia para exatamente a mesma coisa, como a profeta Amós. No livro bíblico que leva seu nome, o profeta apresenta estas duras palavras como vindo de Deus:

"Eu odeio e desprezo as suas festas religiosas; não suporto as suas assembleias solenes. Mesmo que vocês me tragam holocaustos e ofertas de cereal, isso não me agradará. Mesmo que me tragam as melhores ofertas de comunhão, não darei a menor atenção a elas. Afastem de mim o som das suas canções e a música das suas liras. Em vez disso, corra a retidão como um rio, a justiça como um ribeiro perene!"³⁵

O que caracteriza esses revisionistas religiosos é tipicamente um apelo ao radicalismo. Radicalidade é muitas vezes confundido com o extremismo na imprensa popular, mas o seu correto sentido significa ir de volta para a raiz (o radicalismo é extraída da *raiz* - latino). Como tal, Amos está chamando os judeus de volta a um mais autêntico relacionamento com Deus, depois de terem se tornado excessivamente preocupado com a forma exterior dos rituais que foram feitos para abri-los apenas nesse relacionamento.

Nietzsche, no entanto, é diferente. Ele não está em causa a repensar e, assim, revigorar a nossa relação com Deus. Para Nietzsche, Deus é o problema. Ou, para colocar a questão de forma mais clara, Deus é o mais claro sintoma e causa do problema, que é racionalidade justificativa como o padrão para toda a compreensão. Para explorar a rejeição de Deus por

³⁵ Amos, 5: 21-24.

Nietzsche, devemos, portanto, fazer uma digressão para explorar em primeiro lugar, sua rejeição como racionalidade justificativa.

3.2 Racionalidade justificativa

Racionalidade justificativa é a tentativa de fundamentar nossas crenças sobre elementos básicos. Estes elementos fundamentais normalmente são realizados como auto-evidente ou auto-justificação, e, assim, proporcionar um ponto de vista "objetivo". A verdade de nossas crenças reside, assim, em serem adequadamente referidos (diretamente ou através de uma mais complexa cadeia de raciocínio) para um padrão objetivo da justificação.

A crítica do objetivismo de Nietzsche está em seu questionamento da verdade.

Verdade: em minha maneira de pensar, a verdade não significa necessariamente o contrário de um erro, mas somente, e em todos os casos mais decisivos, a posição ocupada por diferentes erros uns em relação aos outros: um é, por exemplo, mais antigo, mais profundo que outro; talvez mesmo inextirpável, se um ser orgânico de nossa espécie não puder dele prescindir para viver.³⁶

Nesta passagem, Nietzsche coloca a questão da verdade em questão. Isto é, em vez de apenas tentar responder as questão de "Que é a verdade?", Nietzsche coloca à sua própria pergunta ao enigma da verdade. Ele interroga a tradicional questão filosófica de "O que é a verdade? em termos da questão "Por que a verdade?". E ele se aproxima desta questão "Por que a verdade?" em termos de "valor" desta "vontade de verdade".

Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas; e se alguém, com o virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos, quisesse abolir por inteiro o 'mundo aparente', bem, supondo que vocês pudessem fazê-lo – também da sua 'verdade' não restaria nada! Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre 'verdadeiro' e 'falso'?

³⁶ FP 11: 38[4], Outono 1884 – outono 1885

³⁷ BM, §34

Agora, a questão do valor assume um padrão de avaliação - isto é, de alguma forma a determinar o valor da coisa. E esse padrão é normalmente a importância que a coisa tem para alguém ou alguma outra coisa. Por exemplo, uma imagem de meu pai é valorizada porque eu a valorizo - é valiosa para mim. Assim, ele similarmente precisa identificar o que a "Vontade de verdade" tem de valioso. A resposta de Nietzsche para isso é a 'vida'. E por 'vida', Nietzsche entende algo causal, um movimento orgânico para o qual o ato de conhecer pertence.

Em vez de simplesmente a tentativa de responder à pergunta de que é a verdade, portanto, Nietzsche tenta situar a questão da verdade e sua resposta dentro do movimento holístico da 'vida'. Nietzsche não vê a vida em termos de verdade, como os filósofos costumam fazer, quando eles tratam questões biográficas como a mais útil para determinar a validade e exatidão do argumento. Ele vê a verdade em termos de vida, investigando como diferentes abordagens para a questão da verdade transformam o significado ou valor da vida.

A abordagem de Nietzsche é, portanto, para tratar a questão da verdade não como um problema que tem de ser resolvido, mas sim como um sintoma e aspecto de algo maior. E por 'vida' que ele significa um movimento abrangente, que inclui tanto causalidade e consciência dentro de si.

Estamos agora em condições de entender por que Nietzsche rejeita o objetivismo. Isto é principalmente porque leva a questão do "Que é a verdade?" tão básica, e as tentativas de simplesmente responder a esta pergunta, referindo-se as nossas crenças a um ponto de vista objetivo.

Contra isso, Nietzsche suscita duas críticas. Em primeiro lugar, não é suficientemente honesto, uma vez que deixa de investigar as razões para uma preocupação para a verdade. - Isto é, por que a verdade que é, é deficiência interrogativa, o que significa que o significado da pergunta e resposta são inadequadamente explorados. Em segundo lugar, e levando em consideração desde o primeiro ponto, Nietzsche vê o objetivismo para implicitamente reduzir nossas motivações para um papel meramente instrumental em reconhecer a realidade. Isto é, tal abordagem reduz implicitamente a questão do sentido (o contextual tem significado) para a questão do conhecimento objetivo (a mente - realidade tem algo independente). Nietzsche argumenta que isso é problemático, uma vez que o conhecimento não é simplesmente uma

realidade independente, mas também é um indicativo de como nossa mente concebe e se relaciona com o mundo. Se estamos corretamente para compreender a relação entre a questão da verdade e a questão do significado, precisamos abandonar essas tentativas de reduzir a questão do significado para a questão da verdade e, assim, reconhecer a natureza perspectiva do nosso conhecimento. Ou seja, todo o saber ocorre dentro de um "horizonte" de significado, e é através deste contexto o que significa que nos é concedido uma perspectiva sobre a realidade.

O perspectivismo então pode ser visto para articular a alternativa de Nietzsche para objetivismo - um modelo de contexto específico de saber. Em resumo, então, Nietzsche vê um holismo essencial contra o objetivismo, por repensar a questão da verdade em termos da sua pertença a (e ser um sintoma de) um movimento da "vida". Todo o conhecimento ocorre dentro da vida, o que significa que o conhecimento não é visto como simplesmente objetivo (em oposição a subjetiva), mas quanto ao perspectivismo (a posição contextualmente incorporada, que permite Nietzsche colmatar a oposição entre subjetividade e objetividade).

3.3 Objetivismo e Deus

Se Nietzsche é contra o objetivismo, em seguida, isso ainda levanta a questão de por que ele é contra Deus. A principal razão para isso é porque Nietzsche vê Deus como o mais claro sintoma e causa de pensamento objetivista - Deus é o padrão final para que o nosso pensamento necessite ser referido e, em certa medida justificado ou, pelo menos, julgado. Deus, portanto, tipifica tal abordagem, bem como encoraja-nos a ver o mundo em termos desta abordagem. Ou seja, Nietzsche identifica Deus como uma visão de lugar nenhum. Um ponto de vista puramente objetivo essencialmente divorciada do nosso envolvimento subjetivo no mundo, e ainda assim um que age como o padrão para decidir se o nosso envolvimento subjetivo no mundo (principalmente nossa tomada de decisão) é verdadeira ou falsa.

Como vimos, a holística do "perspectivismo" de Nietzsche leva a rejeitar tal ponto de vista universal - o que poderia ser denominado o ponto de vista de Deus. E como temos visto também, o argumento de Nietzsche é que tal ponto de vista não torna a questão do significado

a sério. Isto é, a tentativa para fora resume a especificidade contextual de modo a alcançar um ponto de vista objetivo reduzindo implicitamente as questões contextualmente específicas de significado (o que faz algo tem sentido dentro de seu contexto) a um conjunto de 'verdades' objetivas e ainda essencialmente sem sentido. Ou mais prejudicialmente no caso de Deus, ela projeta o que é significativo para além do nosso mundo em algum padrão último de o que significa. E este é um problema, uma vez que implicitamente mina o sentido do mundo por causa de um fictício "outro mundo".

A crítica da crença teísta de Nietzsche é, por conseguinte, que é "essencialmente niilista"- minar o significado do nosso mundo (reconhecidos através do nosso contextual envolvimento no mesmo) por causa de uma realidade fictícia (um padrão projetado de significado), identificado com a "verdade".

A crítica de Nietzsche não pára aqui, porém. Para ele simplesmente não está interessado em alegando que a crença em Deus enfraquece o nosso envolvimento significativo no mundo. Ele também está interessado em explorar como a 'vida' veio para minar-se (negar a sua própria significação) através desse aspecto da vida que é a religião.

3.4 Religião e Psicologia

Esta questão da "árvore genealógica" do niilismo de Nietzsche leva a adotar essencialmente uma abordagem psicológica para reivindicações de verdade. Ou seja, não é Nietzsche principalmente o interessado na validade lógica ou suporte empírico de uma teoria particular ou que uma posição religiosa alcança. Ele é bastante interessado nas unidades que nos levam a tentar defender teorias particulares de posições verdadeiras ou religiosas (por exemplo, por que Descartes identifica a verdade com certeza absoluta, ou por que algumas pessoas acreditam que Deus proporciona uma justificação transcendente da vida).

Nietzsche explora essas unidades, através da disciplina da psicologia. Psicologia, no entanto, não deve ser entendida em termos meramente mentais. Em vez disso, para Nietzsche, os nossos impulsos psicológicos não são essencialmente separados do mundo que habitamos, mas contínua com ele. E ele explora essa continuidade entre consciência e causalidade em termos de seu conceito de "vontade de poder". A vontade de poder, em seguida, como

Deleuze observa com razão, não é principalmente um desejo de obter poder sobre os outros (embora este pode ser às vezes). É, antes, o poder de querer - o elemento unificador que toda ação pertence, incluindo a matéria inorgânica e a consciência. Para abraçar a vontade ao poder poderia, portanto, ser entendida em termos de imersão no poder.

Agora, explorando a vontade de poder, de que o processo psicológico de vontade é uma parte, e de que a vontade de verdade é uma parte menor, Nietzsche tem como objetivo melhor entender como nossas ações serão no movimento da vida. Toda psicologia até agora tem permanecido pendurada sobre preconceitos morais e medos. Ela não se atreveu a ir para as profundezas. Para entendê-la como a morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de poder.

Em vez de tentar responder à pergunta da realidade de Deus, então, Nietzsche repensa a questão e qualquer tentativa de respondê-la em termos de uma revelação da psicologia - entendida em termos da sua divulgação de um complexo de unidades. Diferentes posições filosóficas e pontos de vista religiosos são, portanto, avaliadas em termos de suas expressões das unidades e compartilhando a vontade de poder.

Conclusão

Estamos agora em condições de completar a crítica de Nietzsche objetivista de Deus com sua crítica psicológica. Nietzsche diagnostica a tentativa de transcender a sua vida afirmativamente em unidades interativas, de modo a chegar a um ponto de vista atemporal e neutro sintomático de náuseas de vida e desgosto com a vida, simplesmente escondido atrás de, mascarado por, vestido como, a fé em "outro" ou "melhor" vida. Isto é, a unidade de motivação por trás de tal ponto de vista é interpretado como uma forma de escapismo das movimentações da vida, não como algo substancial em seu próprio direito. Podemos, portanto, chamar tal crítica de Deus (e de forma mais ampla da verdade) como reducionismo psicológico - a crença de que identificação da verdade é redutível ao processo psicológico de identificação. Ou seja, a crença em Deus é redutível ao processo pelo qual viemos a acreditar em Deus.

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é minha tese – ; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema – , então se obteria o direito de definir toda força atuante, inequivocadamente, como vontade de poder. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder” e nada mais.³⁸

O reducionismo psicológico de Nietzsche leva a sua terceira principal razão para negar a realidade de Deus. E este é o panteísmo de Nietzsche. O panteísmo é a crença de que a natureza é divina - que tudo participa da realidade divina. E Nietzsche tenta situar nossas decisões (sobre a verdade) dentro de uma interação universal de unidades (a 'Vontade de poder') que leva a ver o elemento unificador da 'vontade de poder' para ser a fonte de valor. O Deus transcendente do monoteísmo é, portanto, criticado alegando que ele prejudica a fonte de valor (natureza em sua totalidade, entendida como a vontade de poder) por causa de uma ficção.

³⁸ Nietzsche, F. W. Além do Bem e do Mal – prelúdio para uma filosofia do futuro.

Em resumo, para Nietzsche, o mundo em que diretamente experiência é o único mundo, e abnegação em prol de uma ficção é psicologicamente sintomático de uma vida doente. Contra essa abordagem de abnegação em prol do serviço, Nietzsche articula um ponto de vista que é de celebração de nossas unidades (a "vontade de poder").

Esta filosofia 'afirmativa' leva Nietzsche a rejeitar não somente a autoridade de Deus, mas também a autoridade de todos os padrões de verdade que estão sobre e acima da 'vida' - inclusive os morais. Ou seja, Nietzsche também é levado a rejeitar os padrões morais da verdade, que normalmente defendem os mais fracos contra a opressão do mais forte. Contra esta abordagem essencialmente defensiva à autoridade, Nietzsche celebra uma cultura que respeite a grandeza, mas é desdenhoso de respeitar aqueles que não conseguem alcançar a grandeza:

O europeu se disfarça na moral, porque se tornou um animal doente, doentio, estropiado, que tem boas razões para ser “domesticado”, porque é quase um aborto, algo incompleto, fraco, desajeitado... Não é a ferocidade do animal de rapina que precisa de um disfarce moral, mas o animal de rebanho com sua profunda mediania, temor e tédio consigo mesmo. A moral adorna o europeu — confessêmo-lo! — fazendo-o parecer mais nobre, mais importante, respeitável, “divino”.³⁹

Em suma, o respeito para com Deus e para com os fracos são sacrificados por Nietzsche em prol da liberdade do grande, e isso é visto a seguir logicamente a partir de um compromisso celebrando as possibilidades criativas da vontade de poder.

Se Nietzsche está certo, então, a "morte de Deus" representa um desafio mais significativo do que participar de um ato de adoração religiosa ou não. Deus é tanto um sintoma e uma causa do desencantamento do mundo. Ou seja, a crença em Deus envolve em primeiro lugar projetando significado para além do nosso envolvimento no mundo, devido ao fato de que nós podemos não encontrar mais significado suficiente lá - ou seja, estamos psicologicamente "doentes". E projetando significado para além do nosso envolvimento no mundo (na figura de "Deus"), minar progressivamente o significado desta participação, uma

³⁹ Nietzsche, *Gaia Ciência*, p. 246, [352].

vez que o significado tem agora de ser atribuído a eventos por se encontrarem referindo-se a Deus. Deus pode, portanto, ser visto como um círculo vicioso da falta de sentido.

Simplesmente abandonar a crença em Deus não é, portanto, uma resposta adequada para Nietzsche. Nós preferimos ter que enfrentar o fato de que o nosso mundo está agora essencialmente desencantado – nós perdemos qualquer entendimento essencial do sentido do nosso mundo. Aceitar simplesmente a visão mecanicista da física moderna só assume este desencanto, em vez de desafia-lo.

Na articulação de sua própria resposta, Nietzsche tentadoramente aponta para o 'super-homem' (*Übermensch*), mas isto nunca é suficientemente desenvolvido. Ele parece ser um particular, menos uma pessoa, e mais um evento, em que nosso mundo será re-encantado através de uma celebração da grandeza. As implicações éticas desse modo de re-encantamento são, no entanto, questionáveis.

Quaisquer que sejam as limitações da proposta de Nietzsche para o problema, porém, ele continua a ser um pensador chave devido a sua identificação clara com o problema de desencantamento do mundo. Ou seja, Nietzsche desafia radicalmente o pressuposto tradicional da filosofia da questão do sentido na sua resposta à questão da verdade - uma tradição diretamente voltada à Platão. Para Nietzsche, a questão do significado é irreduzível.

Nietzsche precisa distinguir claramente entre o problema que identifica e a resposta que ele dá a esse problema. Ao rejeitar o último, embora reconhecendo o primeiro, como Amos, que pode ser capaz de radicalizar e, assim, revitalizar um relacionamento com Deus em nossa própria idade.

O termo Deus tem sido a maior objeção à existência. Nós negamos Deus, negam a responsabilidade em Deus. Ataques de Nietzsche diretamente às preocupações de Jó não significam nenhuma resposta legítima à questão da sua integridade, mas sim, mera condição religiosa, tanto em sofrimento como na futilidade disso.

Nietzsche caracteriza o Deus cristão como um Deus que ama as pessoas, assumindo que eles acreditam nele, e os olhos terríveis e ameaças contra essas serão lançadas por não acreditarem nesse amor.

A todo o sistema cristão é o conceito de Deus, que deve ser quebrado para fora de acordo com Nietzsche. Porque a ideia de tudo gerencia o excesso da procura de Deus como a

"maior objeção ao ser" que chega para dominar o mundo. Esta regra deve ser quebrada. A abundância de poder de Deus saiu de atos de auto-empobrecimento humano. Porque eles queriam a humanidade de coragem para si mesmo, ela deu um passo de seus atributos mais elevadas e sagradas para a ficção de um que está no próprio Deus. Este deve ser relatada novamente por seu proprietário original.

Somente na constatação de que a relação foi quebrada com Deus, é para Nietzsche que o homem sozinho forma a ideia acessível de ateísmo, que ele chama de ateísmo potencial humano. Nietzsche quer levar as pessoas através da estratégia da impiedade para aumentar suas possibilidades. Diz que se não fizermos a morte de Deus será uma grande renúncia e uma vitória perpétua sobre nós mesmos, por isso temos de suportar a perda.

No imenso vazio deixado pela morte de Deus, tudo ocorre cumprindo o mundo dionisíaco para ele. Ele não precisa de razão divina. Em uma demonstração de força além de comparação, o filósofo procura sair dos trilhos e nada contrário ao momento de rasgar completamente sua fixação para ganhar espaço para uma alternativa à deriva.

Nietzsche é consciente da visão crescente desde Copérnico e Kant, já formulada pelos sofistas e Platão sobre a finitude do conhecimento humano. Ele nos torna conscientes, deve renunciar a qualquer homem o efeito colateral quando ele faz com a visão sobre a finitude de seu conhecimento e ação a sério.

Como deve dar o seu consentimento honesto um homem que promete revelar o segredo de sua existência, mas com antecedência o proíbe qualquer exame de seus ensinamentos de acordo com as competências em que ele em virtude do equipamento criado de orientação no mundo e eles dependa da aparência? Se a experiência da ausência de resposta em todos não deve ser o último a responder honestamente os melhores esforços da humanidade na questão religiosa que podem ser encontrados na verdade em Deus, que como verdade, com a máxima honestidade de sua vontade visa a ela que a realidade de uma garantia tangível será aberta para quem o bate para fora da experiência de sua existência humana, que há um claro não entendimento - e que a fé com o homem não morreu sozinho, mas através da qual ele pode viver sem cair nessa existência de exigir ou-ou, no sentido de Kierkegaard, no sentido de filosofar com o martelo pensador de Nietzsche.

Deste modo, mesmo o indivíduo mais modesto possui uma dupla existência. Ele também tem uma história que não é apenas produto de seus próprios atos livres. No entanto, seus atos interiores lhe pertencem e lhe pertencerão em toda eternidade. Nem a história, nem a história universal podem tirar-lhes tudo isso. Seus atos interiores o acompanharão, para seu prazer ou para sua desgraça. Nesse mundo reina um aut-aut [ou-ou] absoluto. A filosofia, porém, não tem nada a fazer com essa esfera.⁴⁰

O que estamos lutando contra o cristianismo, Nietzsche diz ainda, é que ele vai quebrar o forte que desencorajou a sua coragem, explorar o seu cansaço, vai transformá-lo em segurança orgulhoso e de consciência de que os instintos nobres tóxicos e doentes para fazer compreender a sua força, a sua vontade de poder para trás retornar, retornar a si mesmo - ao forte movimento para os excessos de auto-desprezo e auto-abuso.

O ódio de Nietzsche contra o cristianismo é destinado, em princípio, a ideia de igualdade diante de Deus, como uma consequência do que apenas um poderia olhar a vez dos interesses práticos dos pobres em espírito, o medíocre.

No liberalismo, no socialismo, na democracia eles podem se comportar mais como anti-cristão, Nietzsche vê muito resultado do cristianismo. Neles, o cristianismo vive. Nietzsche pensa em unidades cristãs cujo conteúdo foi perdido por ele.

Crescendo numa família protestante, Nietzsche era um abnegado moral ascético, o que foi pago com temores de dívida e de auto-desvalorização.

Os cristãos não sabem o que eles ensinam, por isso Nietzsche justifica a acusação, não o que dizem os livros sagrados. O budista é diferente do não-budista, o cristão age como todo mundo e tem um cristianismo de cerimônias e estados de espírito.

Em um ensaio sobre Ludwig Borne (1786-1837), Nietzsche ressalta que em determinado ponto o Cristianismo retrata a doutrina do desespero em que escapou da humanidade antiga tarde, ele conclui sua descrição do suicídio da religião do Nazareno onde para as pessoas a quem a terra não tem nada, o céu foi a salvação inventada. Esta invenção de uma religião que no amargo cálice de algumas gotas soporíferas, derramam a humanidade no sofrimento, o ópio espiritual, algumas gotas de amor, esperança e fé.

⁴⁰ KIERKEGAARD, 1955, p. 31.

O Deus de Nietzsche, obviamente, não está livre. Ele ainda pode sentir os efeitos da fé. Não se confunda sua forte influência das ideias e ideais cristãos. Ele foi tão longe não para derrotar a imagem cristã de si mesmo, do amor puro dedicado como o mais alto da vida pessoal onde a aparência humana no fundo toca sua alma. O fator determinante é a visão cristã do homem no clima que forma Lutero por Nietzsche. O julgamento ético de Nietzsche sobre as pessoas foi determinada para a vida pelo pessimismo pontiagudo da doutrina luterana do pecado original, quando ele sacrificou os termos Crime e Castigo, isso acontece porque ele decidiu não querer fazer as pessoas diferentes. Como ele agora se tornou um.

Nietzsche vê o homem e o mundo interpretado unicamente sob o contraste do Dionísio Crucificado, que parece inclinar-se numa interpretação em última análise sectária da vida. A partir da ideia de um possível retorno ele provavelmente está liberado mesmo que nunca corretamente. Pouco depois do início da sua doença ele assinou suas cartas como "Dionísio" ou "O Crucificado". "Dioniso contra o Crucificado; lá você tem o contraste." Em um ponto ele escreve - como se fosse a assinatura de uma capitulação: "Cristo na cruz - o símbolo mais sublime ainda."

Nós não sabemos e precisamos de Deus ou religião, quando estamos diante de não poder suportar este estado de ignorância e indiferença do mundo para nós.

Por causa da sua doença, Nietzsche não tinha nenhuma chance ou oportunidade de dar no final de sua vida um tom conciliador aos seus pensamentos. Mas o mais provável é que ele teria experimentado seus últimos anos em saúde mental e assim morreu, não tinha razão para retirar suas acusações. Ele esperava, no entanto, que alguém poderia convencê-lo de que ele estava errado e que todos se comportam de maneira muito diferente dele.

Inegavelmente, no entanto, é a religião que exige reflexão, precisamente porque está constantemente exposto ao perigo, para escapar do raciocínio progressivo onde progride a experiência. Nietzsche poderia segurar o processo de reflexão de um velho crescido com a cultura religiosa em transição. Através dele, o cristianismo ganhou uma nova consciência radical e uma nova existência. A crítica à superficialidade do cristianismo de Nietzsche alarmou alguns na igreja e na teologia.

Nietzsche tem trabalhado principalmente como um estimulador, atacante e provocador da fé e da teologia. Ele parecia ser mais de encorajamento e desafio e menos de orientação. Seu significado positivo reside no fato de que ele aponta na Igreja fortes

discrepâncias e é confrontado com a questão da eterna penitência cristã. Nietzsche força o cristianismo a uma nova consciência e prepara uma nova forma de cristianismo como ser cristão. A Igreja do século XIX terminou para ser a Igreja de Jesus Cristo, e sua realidade questionável, foi, sem dúvida, em Nietzsche como uma dívida. Em um tempo em que a Igreja diminuiu o espírito profético do auto-exame, o anticristo de Nietzsche teve que assumir o cargo de profeta. A igreja é um novo modo de produzir auto-realização e de levar ao arrependimento, e pode-se dizer dele que o cristianismo original não é uma fé, mas uma vida prática que ainda é possível.

O cristianismo roubou a conveniência de se retirar por trás das fórmulas e definições de fé tradicionais e aqueles inseriram externamente a vida contemporânea, ignoraram todas as contradições e interpretações melodiosas. Ele pediu à igreja uma demanda por uma nova compreensão do Evangelho. Ele aceita o cristianismo, a desculpa de que era o cristianismo uma doutrina ou uma disposição ao mostrar que o Evangelho original era uma unidade do conhecimento e da vida que é o Cristo para a realização de um determinado alimento e piedade.

Sendo a cristandade o oposto do "Anticristo" coloca o mais pesado golpe, provando que esta disposição do cristianismo não é capaz de cumprir a forma original de vida cristã, mas a maioria chega a uma forma histórica de interpretação teológica do Evangelho inicial para reproduzi-lo. O Anticristo será, portanto, um desvio do seguimento de Cristo, que recebe a Igreja repetidamente em perigo de fraqueza ou de conveniência. O "assassino de Deus" ou "niilista" aparece de modo não intencional como um profeta de uma nova forma de cristianismo, que a Igreja preferiu muitas vezes por medo de suas consequências inconvenientes, esconder. Nietzsche revelou um grande risco de "mentira teológica" em sua raiz, forçando os cristãos à veracidade.

O mesmo deve ser realizado, não em vez de um evangelho cristão que cruzou amantes que se tornou o re-descobridor do cristianismo primitivo. Ou é sua última palavra do ateísmo de Schopenhauer (1788-1860), o mundo e o homem concebe um radical de mundanismo. Ele era um embaixador feliz, um fundador religioso que queriam redimir a humanidade a partir da falta de sentido da vida humana, a alça após o colapso de toda a estética religiosa, ética e obrigatória; convencer a si mesmo apesar de uma santificação da vida e de uma mistura profana grande e terrível - uma humanidade dionisíaca, o crente afirma a tragédia da vida e

um tipo de deificação do corpo, traz ou ele era apenas um desesperado, aquele com sua tentativa de nova fundação da moralidade.

Nietzsche foi um dos oponentes mais determinados do cristianismo em sentido crítico e construtivo da palavra. Suas declarações foram de poder sem precedentes e de clareza, mas também de uma força de inauguração, muitas vezes para uma nova leitura do cristianismo. A leitura de Nietzsche é que vale a pena mesmo para os cristãos. A proclamação do grande homem, sua pergunta: Onde está Deus? Por exemplo, foi o impulso para a busca dos existencialistas cristãos como Gabriel Marcel (1889-1973) para a salvação da existência humana no mundo "quebrado".

Sem crítica da superficialidade e relaxamento do cristianismo no século XIX de Nietzsche, ele provavelmente não teria dado a teologia dialética e o afastamento da cultura associada do protestantismo. De pontualidade sem precedentes, na terra permanecem os fiéis, recordando a responsabilidade dos cristãos para a criação de tanto tempo negligenciado. Mas mesmo a ideia abstrata de caridade, para Nietzsche, tornou-se realmente controversa do ponto de vista lógico e da perspectiva de responsabilidade para com filhos e netos, os pobres e oprimidos do resto do mundo hoje.

Perguntas e comentários de Nietzsche permanecem questões candentes, ela é aplicada não apenas para escritores, pregadores e teólogos, mas para todos nós.

Referências Bibliográficas

A BIBLIA SAGRADA. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1998.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Ed Loyola, 2005.

BARROS, Fernando de Moraes. *A Maldição Transvalorada: o problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

BARTH, Karl. *Dádiva e louvor*. São Leopoldo. Sinodal, 1996.

BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche – La Ética de um immoralista*. Trad. de María Condor. Madrid: Teorema, 2000.

BISER, Eugen. *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*. Trad. Esp. De Josué Enzaguirre. Salamanca: Ed. Sigueme, 1974.

BROWN, Peter. *The making of late antiquity*. New York: Barnes e Noble, 1998.

BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender*. São Leopoldo. Sinodal, 1987.

CHATEAUBRIAND, F.-R. de. *O Gênio do Cristianismo*. 2 v. Trad. De Camilo Castelo Branco. Porto: Chardon de Lello & Irmãos, 1945.

CULLMANN, Oscar. *Das origens do evangelho à formação da teologia cristã*. São Paulo: Ed Fonte Editorial, 2000.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

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

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 2007.

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

GHIRALDELLI, Paulo. Para uma Genealogia da moral. Uma polêmica (1877).

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da Moral*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.

_____. *Nietzsche como psicólogo*. Rio Grande do Sul. Editora UNISINOS, 2001.

GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

GISEL, Pierre. “Perspectivismo nietzscheano e discurso teológico” In: *Nietzsche e o Cristianismo*. Trad. de Lucia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 102- 112.

GRECO, Carlo. *A experiência religiosa. Um roteiro de filosofia da religião*. São Paulo: Loyola, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *A palavra de Nietzsche "Deus morreu"*. In: *Caminhos de Floresta*. Trad. André Sá. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2002.

_____. “A essência do niilismo”. In: *Nietzsche: Metafísica e niilismo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Nietzsche I*. Trad. de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2007.

_____. *Nietzsche II*. Trad. de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2008.

HENRY, Michel: *A Morte dos Deuses, Vida e Afetividade em Nietzsche*. Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 1985.

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

KIERKEGAARD, Soren. *Estética y ética em la Formación de la personalidad*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1955.

LUCRÉCIO CARO, Tito. *Os seis livros sobre a natureza das cousas*. Coimbra. Imprensa da Universidade, 1990.

MARTON, Scarlet: *Nietzsche: Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1985.

- _____. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. São Paulo, Ed Casa da Palavra, 2010.
- MASSUH, Victor. *Nietzsche y el fin de la religión*. Buenos Aires: Ed. Sudamerica, 1976.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal - Prelúdio a uma Filosofia do Futuro (1886)*. São Paulo. Tradução de Mario Ferreira dos Santos. Ed. Vozes, 2009.
- _____. *Aurora*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- _____. *O Anticristo*. Lisboa. Edições 70, 2006.
- _____. *Assim Falou Zaratustra (1885)*. Rio de Janeiro. Tradução de Mário da Silva. Ed. Civilização Brasileira, 2005.
- _____. *Ecce Homo - Como Alguém se torna o que é (1908)*. São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Genealogia da Moral (1887)*. São Paulo, Ed. Companhia das letras, 1998.
- _____. *Humano, Demasiado Humano (1878)*. São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 2005.
- _____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ORÍGENES. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia: A Filosofia da Religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- REDYSON, Deyve. *Fenomenologia e hermenêutica da religião*. Paraíba: Editora Universitária UFPB, 2011.
- RENAN, Ernest. *Vida de Jesus (Origens do Cristianismo)*, trad. Eliana Maria de A. Martins. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.
- SCHAEFFLER, Richard. *Filosofia da Religião*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- STEIN, Edith. *A Ciência da Cruz*. São Paulo: Loyola, 1988.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- TOLSTÓI, Leon. *O Reino de Deus está em vós*. Trad. de Celina Portocarrero. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 1994.

_____. *Minha Religião*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Girafa, 2011.

UHL, Anton. “*Dor por Deus e dor pelo homem – Nietzsche e Dostoiévski*” In: *Nietzsche e o Cristianismo*. Trad. de Waldemar do Amaral. Petrópolis: Vozes, 1981, p.43-55.

VANNINI, Marco. “*Friedrich Nietzsche – Uma relação de amor-ódio com Jesus e uma surpreendente tentativa de identificação*” In: ZUCAL, Silvano (Org.). *Cristo na Filosofia Contemporânea – Vol. I: de Kant a Nietzsche*. Trad. de José R. Vidigal. São Paulo: Paulus, 2003, p. 499-529.

VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Trad. de Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D’Água, 1998.

VOORST, Robert E. *Jesus outside the New Testament: An introduction to the ancient evidence*, Eedermans, 2000.