

Israel da Cunha Mattozo

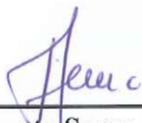
**O PROBLEMA DE DEUS E SUA RELAÇÃO COM OS  
IDEAIS ASCÉTICOS NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE**

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2010

Dissertação de ISRAEL DA CUNHA MATTOZO defendida e APROVADA, com a nota .....9,0..... (.....nove.....) pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



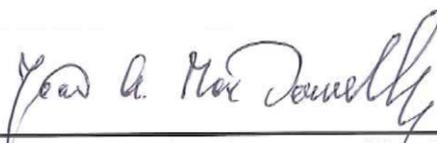
---

Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro (Orientador) – PUC-Minas



---

Prof. Dr. Ibraim Vitor de Oliveira / PUC-Minas



---

Prof. Dr. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell/FAJE

Departamento de Pós-Graduação (Mestrado)  
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 27 de setembro de 2010.

Israel da Cunha Mattozo

**O PROBLEMA DE DEUS E SUA RELAÇÃO COM OS  
IDEAIS ASCÉTICOS NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Área: Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro.

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2010

Mattozo, Israel da Cunha  
M444p O problema de Deus e sua relação com os ideais ascéticos na  
filosofia de Nietzsche / Israel da Cunha Mattozo. - Belo  
Horizonte, 2010.  
140 f.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro  
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e  
Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Religião – Filosofia. 3. Nietzsche, Friedrich  
Wilhelm. 4. Deus. 5. Metafísica. I. Ribeiro, Flávio Augusto  
Senra. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.  
Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

A minha família: pouco distante, mas muito  
significante; próxima; futura, mas desejosa; e  
agregada.

## **AGRADECIMENTOS**

À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia que, desde a graduação e agora no mestrado, oportunizou o desenvolvimento de estudos e pesquisa através de sua excelente estrutura, a se destacar a biblioteca e as bolsas de estudo;

Ao Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro, pela qualidade de sua orientação, dedicação e compreensão;

Aos professores da FAJE, pelas ricas discussões e contribuições filosóficas que proporcionaram durante este percurso;

Ao CNPq (Edital MCT/CNPq – 03/2008), que contribuiu com o financiamento desta pesquisa;

À secretaria da FAJE e aos funcionários da biblioteca, que, na excelência em suas funções, sempre demonstrando boa vontade quando solicitados, facilitaram o desenvolvimento da pesquisa;

À minha mãe, Silvia, pela paciência e pela atenção;

À Camila, pela inestimável força, carinho, companhia, amizade e amor;

À Danivia, pelas contribuições, pelo esforço e dedicação à revisão técnica deste trabalho;

Ao Kelson, pela força e pela presença;

Ao Vítor, pela amizade e pelas boas conversas.

Deixamos a terra firme e embarcamos!  
Queimamos a ponte — mais ainda, cortamos  
todo laço com a terra que ficou para trás!  
Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a  
você está o oceano, é verdade que ele nem  
sempre ruge, e às vezes se estende como seda  
e ouro e devaneio de bondade. Mas virão  
momentos em que você perceberá que ele é  
infinito e que não há coisa mais terrível que a  
infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu  
livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola!  
Ai de você, se for acometido de saudade da  
terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade*  
— e já não existe mais “terra”! (*A gaia ciência*,  
§ 124).

## RESUMO

A presente dissertação de mestrado apresenta o problema de Deus em Nietzsche e sua relação com os ideais ascéticos. Compreendemos que a questão de Deus é apresentada pelo autor, no decorrer de suas obras, como um conceito ao mesmo tempo resultante e criador de valores decadentes na cultura ocidental. Homens que já apresentavam uma desorganização hierárquica de forças, diante do horror ao vácuo, buscaram subterfúgios que possibilitaram alívio ao sofrimento imanente à realidade trágica e ao mesmo tempo afirmação da vontade de poder. Para tanto, apegaram-se a ideais ascéticos como referência para criar valores antinaturais e esperanças metafísicas, dentre eles o conceito Deus. Desta feita, adotamos como ponto central a análise da terceira dissertação da *Genealogia da moral* visando apresentar os ideais ascéticos e sua relação com a cultura, bem como apresentar o tipo sacerdotal como educador do ideal ascético. Mesmo após o anúncio da morte de Deus, Nietzsche apresenta o desafio de superar as sombras desse Deus que permanecem vivas, ditando a visão de mundo, por meio, principalmente, dos valores apresentados pelo cristianismo de Paulo e da persistência da vontade de verdade, que impulsiona as visões metafísicas da realidade, ambas fundamentadas em ideais ascéticos. Assim, percebemos em Nietzsche a relação fundamental que há entre os ideais ascéticos e o conceito Deus. A partir desse diagnóstico, que tem como base a investigação genealógica, percebemos que, para realizar o projeto de tresvaloração de ao vácuo.

Palavras-chave: Filosofia da Religião, Metafísica, Moral, Friedrich Nietzsche, Deus, Ideais Ascéticos.

## ABSTRACT

This dissertation presents the problem of God in Nietzsche and his relationship to the ascetic ideals. We understand that the question of God in Nietzsche is presented in the course of his work as a concept at once creative and result in declining values in Western culture. Men who have had a disruption of hierarchical forces, before the horror of the vacuum, sought loopholes that allowed relief to the suffering inherent to the tragic reality while finding the will to power. To that end, attached themselves to ascetic ideals as reference values to create unnatural and metaphysical hopes, among them the concept God. This time, we adopted as a central point the analysis of the third essay of *Genealogy of morals* in order to present the ascetic ideal and its relation to culture and to present the kind of priestly ascetic ideal as an educator. Even after the announcement of the death of God, Nietzsche presents the challenge of overcoming the shadow of God who is still alive, setting a world view, through mainly the values presented by Christianity of Paul and the persistence of the “will to truth” which drives the metaphysical views of reality, both based on ascetic ideals. Thus we find in Nietzsche the fundamental relationship that exists between the ascetic ideals and the concept God. From this diagnosis, which is based on genealogical research, we find that to realize the project of revaluation of all values, it is necessary to overcome the ascetic ideals as arising from the horror of a vacuum.

Keywords: Philosophy of Religion, Metaphysics, Morals, Friedrich Nietzsche, God, Ascetic Ideals.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>8</b>
<b>2 O CONCEITO DEUS COMO PROBLEMA FILOSÓFICO NO PERCURSO INTELECTUAL DE NIETZSCHE</b> .....	<b>12</b>
2.1 A fase jovem de Nietzsche .....	13
2.2 Fase intermediária .....	23
2.3 Fase madura .....	34
<b>3 IDEAIS ASCÉTICOS: FORÇA, CULTURA E DISCIPULADO</b> .....	<b>43</b>
3.1 As relações de poder na constituição de valores .....	44
3.2 O que significam os ideais ascéticos em Nietzsche a partir da terceira dissertação da <i>Genealogia da moral</i> .....	56
3.3 A presença dos ideais ascéticos na arte, na filosofia, na religião e na ciência .....	67
3.4 O tipo sacerdotal como educador do ideal ascético na cultura ocidental .....	82
<b>4 A MORTE DE DEUS E O CRISTIANISMO COMO METAFÍSICA DO CARRASCO</b> .....	<b>92</b>
4.1 Morte de Deus e niilismo .....	93
4.2 Crítica ao cristianismo .....	104
4.3 Metafísica: sintoma e condição da <i>décadence</i> .....	116
<b>5 CONCLUSÃO</b> .....	<b>133</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>137</b>

## 1 - INTRODUÇÃO

A filosofia, durante mais de dois mil anos, debruçou-se sobre a problematização de Deus, sobre a possibilidade de uma realidade subjacente à imediata, sobre a necessidade ou não de uma fundamentação universal da ética, enfim, buscou compreender o sentido do mundo, da vida e de suas ações. A crença em Deus conduziu investigações filosóficas, e, conseqüentemente, suas conclusões deram subsídios para a construção da vida dos homens e de toda uma cultura. Tais temas acabaram por assumir uma enorme complexidade e importância para a história da filosofia.

Na tentativa de compreender a realidade, a tradição filosófica desenvolveu várias investigações, que resultaram em diferentes perspectivas e interpretações. Nietzsche se apresenta na história da filosofia também com a pretensão de compreender a realidade, mas sua visão assume uma perspectiva diferenciada do que até então vinha sendo apresentado. A perspectiva de Nietzsche pretende resgatar não uma realidade última exterior, mas os valores imanentes à vida humana. Nietzsche entende que o sentido da vida e do mundo é imanente a eles. Alerta para o erro da tradição, que, ao buscar sentido fora do mundo, acabou por desprezar exatamente o que deveria ser valorizado. Dessa forma, ele refuta as respostas que foram apresentadas pela tradição filosófica, pela religião e até mesmo pela ciência, devido ao simples fato de que não há respostas últimas, estáticas e predeterminadas para a vida. Qualquer tentativa de buscar sentido, movida pela vontade de verdade, pela vontade de alívio ao sofrimento imanente à realidade resulta na negação da vida. O próprio conceito Deus, que surgiu como resposta última para a realidade como um todo, é resultado de uma visão equivocada da realidade, de uma perspectiva ascética. Esse conceito surgiu através de ideais ascéticos e possibilitou a proliferação de outros valores, reconhecidos pelo autor como decadentes, passando a ser aceitos como verdadeiros e, mais ainda, como redentores.

Nietzsche assume uma perspectiva contrária aos valores que vinham sendo estabelecidos como “verdades absolutas” pela tradição ocidental e entende que, até então, todas as tentativas de se compreender a realidade não passaram de tentativas de fuga da própria realidade enquanto perspectiva trágica. Para o autor, os valores tradicionais passam por um processo de decadência, resultando no niilismo. Deus, entendido por Nietzsche como um conceito, um valor moral que atravessa a história da filosofia, é tanto a expressão que se identifica com a construção e manutenção desse

processo quanto, quando em sua ausência, a expressão de uma realidade em decadência, sempre baseada em ideais ascéticos.

Nietzsche apresenta um alerta para o equívoco interpretativo da realidade e a relação com a construção do conceito Deus. Dessa forma, objetivamos demonstrar os ideais ascéticos como fundamento da construção de tais valores, influenciados por uma condição fisiológica decadente, isto é, uma desorganização na relação de forças.

Partindo da constatação da cultura decadente, Nietzsche assumiu a responsabilidade de analisar os valores que a norteavam e entender os motivos de tal decadência. Para tanto, nos forneceu subsídios para tentar compreender como e por que o conceito Deus foi construído, tendo em vista que esse conceito assumiu um caráter decadente diante da realidade, proporcionando e agravando a negação da mesma por meio de valores que fomentam uma esperança imaginativa e ilusória em detrimento do mundo real.

Nossa interpretação sobre o problema de Deus como um problema filosófico está baseada na postura crítica de Nietzsche em relação à tradição filosófica, em relação à história da filosofia. O autor reconhece em vários momentos que a questão de Deus foi tomada como justificativa ou como fundamento da existência humana. Deus sempre parecia relacionado a algum aspecto filosófico: na razão e na metafísica socrática, depois na moral e na metafísica cristãs e também nos valores morais que perduraram na ciência moderna. Todos conduzidos por ideais ascéticos. Ideais que acompanharam o homem por mais de dois mil anos, norteando sua hermenêutica existencial. Nietzsche credita tamanho significado e importância dos ideais ascéticos ao peculiar “horror ao vácuo”, à vontade de verdade, à negação da realidade trágica.

A partir daí, pretendemos demonstrar que a problemática sobre Deus em Nietzsche encontra-se vinculada à crítica do filósofo aos ideais ascéticos. Em sua base, o problema do conceito Deus está associado à questão do sentido. A filosofia pretende compreendê-lo, conceituá-lo, buscando, por meio de conceitos, dar sentido e valor à vida, responder sobre a realidade última das coisas.

Com isso, o autor, ao abordar o problema de Deus, faz uma análise genealógica da construção dos valores constituintes da cultura como um todo. Parte daí nossa escolha de não adotarmos em nossa pesquisa o viés de uma interpretação metafísica de Nietzsche. Optamos por abordar o problema de Deus, dentro da filosofia da religião, mas pelo viés seguido pela maioria dos comentadores contemporâneos – o de uma perspectiva cultural.

O fato de abordarmos a filosofia de Nietzsche, reconhecendo nele uma preocupação fundamental com a cultura, não significa que desenvolvemos um estudo na filosofia da cultura. Apesar de o autor se preocupar com a questão da cultura, encontramos implícita nessa preocupação maior a apresentação do problema de Deus e discussões amplas em torno da crença nesse Ser metafísico, caracterizando nosso estudo, nesse sentido, como um estudo em filosofia da religião. O primeiro capítulo, que visa contextualizar o problema de Deus em Nietzsche como um problema filosófico no seu percurso intelectual, procede exatamente de uma preocupação de delinear o nosso objetivo principal como um problema na filosofia da religião.

As críticas a determinadas religiões também estarão presentes na pesquisa, tanto no segundo, quando apresentaremos a religião fundamentada em ideais ascéticos, quanto no terceiro capítulo, quando destacaremos a relação desses ideais com o cristianismo, o budismo e o judaísmo, pois têm relação direta com a construção e com as consequências do conceito Deus. Mas a crítica ao cristianismo, ao judaísmo e ao budismo não serão nosso foco principal, pois, se assim o fosse, correríamos o risco de realizar uma investigação dentro das ciências da religião.

Entendemos que, de forma geral e mais ampla, a racionalidade socrática, a moral antinatural e a metafísica dualista também têm relação direta com a construção do conceito Deus, mas também entendemos que ambas foram influenciadas por determinados valores ascéticos. Portanto, a crítica nietzscheana aos ideais ascéticos encontra-se na base da problematização da questão de Deus em sua filosofia.

Enquanto a história da filosofia discutia uma ética a partir dos valores dados por uma divindade, Nietzsche apresenta a possibilidade de o próprio Deus, responsável pela legislação moral assumida como ideal, ser um conceito, um valor moral também criado por determinadas circunstâncias, por determinado tipo fisiológico e psicológico.

Diante dessas problemáticas apresentadas por Nietzsche sobre Deus e reconhecendo a importância desse tema para toda a história da filosofia ocidental, bem como na orientação da vida das pessoas, percebemos a sua relevância para o contexto filosófico e cultural de nossa atualidade.

Dessa forma, levantamos uma hipótese diante do problema apresentado: a hipótese de que Nietzsche, pela postura descrita por ele próprio como além do ateísmo, reconhece um equívoco a partir de certas interpretações sobre a realidade, em que se estabeleceu a idealização de um Ser supremo, de um Deus legislador metafísico e que está diretamente relacionado com os ideais ascéticos.

A partir dessa perspectiva, objetivamos apresentar o problema de Deus e sua relação com os ideais ascéticos na filosofia de Nietzsche. Para tanto, no primeiro capítulo, pretendemos contextualizar o problema de Deus no percurso intelectual de Nietzsche, seguindo, no segundo capítulo, com a compreensão dos ideais ascéticos, tanto sobre seus significados, quanto sobre sua relação com importantes aspectos da cultura ocidental e também compreendendo o tipo sacerdotal como educador do ideal ascético. Por último, na terceira parte, demonstramos a relação dos ideais ascéticos com o problema de Deus por meio do diagnóstico da morte de Deus e do niilismo, por meio do cristianismo como uma religião decadente e da metafísica enquanto fundamento ascético negador da vida.

Diante desse problema filosófico sobre Deus e sua relação direta com a crítica aos ideais ascéticos, pretendemos utilizar a obra *Genealogia da moral* como fonte principal de pesquisa. Isso porque reconhecemos que é exatamente na terceira dissertação da *Genealogia da moral* que Nietzsche descreve o significado dos ideais ascéticos na cultura ocidental, na qual podemos perceber o que significam, por que tiveram tamanho poder na vida dos homens e que importância tiveram na construção da nossa cultura e, conseqüentemente, na sua relação com o conceito Deus.

A citada obra nos servirá como ponto de partida e como referência principal, mas, obviamente, será necessário realizarmos leituras que complementem a investigação conceitual proposta. Isso se deve, principalmente, à própria característica do autor de não seguir uma construção conceitual progressiva. Seremos obrigados a buscar em outras obras uma compreensão mais completa sobre o problema de Deus, os ideais ascéticos e suas manifestações.

Propomos-nos a desenvolver a pesquisa consultando um considerável número de comentadores, em sua maioria brasileiros e contemporâneos, considerando os importantes estudos sobre Nietzsche que vêm sendo desenvolvidos no Brasil nas últimas décadas.

Assim sendo, as problemáticas apresentadas estão, portanto, na base da história da filosofia. De acordo com a perspectiva nietzscheana, espíritos fracos, na tentativa de fugirem do sofrimento imanente à realidade, construíram uma falsa realidade, uma visão de mundo equivocada, valores antinaturais baseados em ideais ascéticos, buscando, com isso, negar o aspecto trágico da vida. Um desses conceitos ilusórios seria o conceito Deus.

## 2 O CONCEITO DEUS COMO PROBLEMA FILOSÓFICO NO PERCURSO INTELECTUAL DE NIETZSCHE

Em Nietzsche, a filosofia toma novo formato, tanto no que diz respeito aos diagnósticos realizados na cultura ocidental, quanto na forma aforismática, num segundo momento, e assistemática com que apresenta suas ideias. Entretanto, mesmo considerando que Nietzsche não desenvolve suas ideias através de grandes sistemas, como a tradição filosófica se acostumou a fazer, os estudiosos de Nietzsche entendem-no como um pensador de problemas cuja produção intelectual, portanto, está dividida em três fases, que dizem muito sobre o desenvolvimento intelectual do filósofo alemão. São elas: a fase jovem, a intermediária e a fase madura.<sup>1</sup>

Essa perspectiva dividida em fases serve mais como referência hermenêutica que para separar as distintas ideias presentes na filosofia nietzscheana. Apesar da percepção de divergências entre determinadas interpretações sobre a realidade, não podemos desconsiderar que há, de alguma forma, uma relação entre elas. Essa relação, no decorrer da construção das ideias de Nietzsche, foi delineando determinados conceitos e convicções, fazendo-o, por vezes, abandonar antigas ideias, reestruturando-as, sempre visando compreender os problemas fundamentais da cultura e os valores que por uma necessidade se entrelaçavam, estabelecendo crenças, como podemos perceber no prefácio à *Genealogia da moral*:

Com a necessidade com que uma árvore tem seus frutos, nascem em nós nossas ideias, nossos valores, nossos sins e não e ses e quês — todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de *uma* vontade, *uma* saúde, *um* terreno, *um* sol.<sup>2</sup>

Entre os problemas com que Nietzsche se ocupou, reconhecemos que a problemática sobre Deus está entre as que atravessaram suas obras – numa determinada concepção ainda metafísica, influenciada por Schopenhauer, mas que manteve a problemática de Deus relacionada com os ideais dionisíacos, ou seja, como ocorreu nas outras fases, quando o foco era a crítica e a afirmação da necessidade de se desconstruir o conceito Deus criado pela cultura ocidental através do socratismo e do cristianismo.

---

<sup>1</sup> Cf. GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000, p. 28 e 29.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, prólogo, § 2, p. 08.

Para tanto, pretendemos contextualizar a filosofia nietzscheana, demonstrando como o problema de Deus está presente em seu percurso intelectual. Seguiremos as divisões sugeridas pelos comentadores, apontando a visão de Nietzsche sobre nossa questão central – o problema de Deus.

No primeiro momento, entendido como a fase jovem de Nietzsche, pretendemos demonstrar a relação da problemática da cultura, diagnosticada pelo autor, relacionada com os valores decadentes, estabelecidos como verdades absolutas, produzindo a derrocada da cultura enquanto afirmação de uma perspectiva dionisíaca da vida.

Na fase intermediária, Nietzsche prioriza desmistificar os valores absolutos como humanos, demasiadamente humanos, desenvolvendo fortes críticas a diversos aspectos da cultura ocidental, como a religião, a arte, a filosofia, a metafísica e a ciência moderna. Também apresenta o conceito Deus como um conceito que já perde sua força enquanto norteadora de vidas.

Na última fase, a fase madura, o autor de *Assim falou Zaratustra* e da *Genealogia da moral* pretende apresentar a constituição dos valores morais relacionados diretamente a bases metafísicas, concebendo o problema de Deus como um problema a ser diagnosticado, através de um método investigativo que se baseia em fatos históricos e psicológicos, para, só então, ser superado.

## 2.1 A fase jovem de Nietzsche

Nesse momento, as preocupações de Nietzsche estavam voltadas para os problemas que a cultura enfrentava, considerando que a cultura, mais especificamente, a arte, era uma expressão do universo. Essa perspectiva é inegavelmente adquirida da filosofia de Schopenhauer (1788-1860), que, como bem interpretou Giacoia Junior, “considerava que o universo não era expressão do intelecto e da vontade de Deus, nem efeito de outra espécie de princípio racional. Para ele (Schopenhauer), a essência do universo é um impulso cego, denominado Vontade [...]”.<sup>3</sup> É essa vontade que seria responsável por toda a existência, por todo o movimento que existe em busca de satisfação, em busca de saciedade.

A relevância da arte, principalmente da música, também é resultado de outra grande influência – Richard Wagner (1813-1883) –, que por sua vez também se inspirou

---

<sup>3</sup> GIACOIA JUNIOR, *Nietzsche*, p. 31.

em Schopenhauer e na supervalorização da música como a manifestação mais próxima da Vontade, como a via mais próxima de acesso ao conhecimento do mundo como Vontade.

É a partir da perspectiva de mundo como Vontade e da arte como manifestação da realidade trágica, que Nietzsche volta seu olhar afiado e crítico para as expressões culturais e suas perspectivas modernas, baseadas em ideais que negavam a vida, principalmente em seu aspecto trágico. Eugen Fink expressa com exatidão a importância representativa que o fenômeno trágico tinha para a antiga cultura grega e, conseqüentemente, para Nietzsche:

No fenômeno do trágico percebe a verdadeira natureza da realidade; o tema estético adquire, a seus olhos, a condição de um princípio ontológico fundamental; a arte, a poesia trágica, torna-se para ele (Nietzsche) a chave que lhe abre a vida essencial (*Wesen*) do mundo<sup>4</sup>.

A cultura moderna havia admitido novos paradigmas modernistas para interpretar a realidade. Ideias evolucionistas e progressistas, baseadas principalmente no grande avanço da ciência, que resultaram na negação do fenômeno trágico da realidade. De acordo com Giacoia Junior, tais ideais modernos criavam confiança ingênua, resultando na falsa crença de que “a humanidade teria alcançado um estágio de desenvolvimento em que estaria em condições de, humanizando a natureza e racionalizando a sociedade, aproximar-se do ideal da felicidade universal”.<sup>5</sup>

Com a missão de apresentar um contraideal ao estado moderno da cultura ocidental e ao excesso de otimismo cientificista, quando acreditava-se que a ciência seria capaz de fornecer a resposta sobre o sentido da existência humana, Nietzsche busca as tradições da Grécia pré-socrática como inspiração para a proposta de renascimento da visão trágica da realidade que havia se perdido no decorrer da história do mundo ocidental.

É na expressão artística, principalmente na música, que Nietzsche projeta a esperança de “restauração da cultura trágica no mesmo sentido que esta reflorescera entre os gregos, embalada por um senso artístico notavelmente desenvolvido e por uma

---

<sup>4</sup> FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1988, p. 17.

<sup>5</sup> GIACOIA JUNIOR, *Nietzsche*, p. 31.

postura corajosa perante o drama da existência”.<sup>6</sup> Daí segue-se a grande expectativa depositada na música de Wagner.

Desde Sócrates foi-se construindo uma tradição que buscava respostas para a razão de ser do homem através de instituições criadas pelo ser humano, como a filosofia, a religião, a ciência e até mesmo a arte, que resultaram em determinados valores, por vezes normativos, que conduziram nossa visão de mundo e nossa relação com tudo. Mas ambas demonstraram incompetência diante da tarefa de dar sentido à vida, sentido que a valorizasse pelo que ela é. Nesse momento, até mesmo a arte não cumpria com seu objetivo de revelar a essência da realidade, pois era encarada mais como forma de fuga da realidade, quando vista como uma forma de se evitar o sofrimento, que como instrumento de revelação. A visão trágica da realidade de que a arte antes se constituía havia perecido juntamente com o espírito trágico, deixando um grande vazio de sentido e de expressão de vida:

Com a morte da tragédia grega [...] surgiu um vazio enorme, por toda parte profundamente sentido; tal como certa vez aconteceu com marujos gregos, no tempo de Tibério, que ouviram em uma ilha solitária o brado consternador: “O grande Pã está morto!”, também ressoava agora com um doloroso lamento através do mundo helênico: “A tragédia está morta!” Com ela perdeu-se a própria poesia! Fora, fora, idevos, raquíticos e definhados epígonos! Ide para o Hades, para que lá possais saciar-vos ao menos com as migalhas dos antigos mestres!<sup>7</sup>

Ao diagnosticar a morte da tragédia grega e, conseqüentemente, dos ideais do deus Dioniso, Nietzsche assume como uma de suas principais preocupações a restauração da visão trágica da realidade, transfigurando as demais expressões culturais, movendo-as para uma postura afirmativa da vida. É na obra *O nascimento da tragédia* que o autor realiza o diagnóstico e análise da cultura ocidental e propõe uma nova visão da arte como justificadora da existência: “[...] nossa suprema dignidade temo-la no nosso significado de obras de arte — pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente.”<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> GIACOIA JUNIOR, *Nietzsche*, p. 32.

<sup>7</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, § 11, p. 73.

<sup>8</sup> NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, § 5, p. 47.

*O nascimento da tragédia* marca a passagem do filólogo ao filósofo, pois “se dá conta de que a filologia acadêmica permanece ligada ao plano da ciência, ao passo que a filosofia pretende exprimir o seu espírito criativo”.<sup>9</sup>

Ao voltar seu olhar para a Grécia antiga, mais especificamente para os pré-socráticos e para a mitologia, Nietzsche propõe outra experiência, que seguia numa via contrária à do otimismo cientificista que vivia em sua época. Apesar dos grandes avanços que a ciência já proporcionara naquela época, Nietzsche tinha uma visão pessimista em relação à cultura. Para tanto, escreveu *O nascimento da tragédia* com a intenção de buscar o fundamento do homem e da história através do estudo sobre a origem da tragédia.<sup>10</sup>

A decadência da cultura, de acordo com Nietzsche, se deve muito à perspectiva apresentada por Sócrates, baseada na supremacia da racionalidade, que transformou por completo toda a cultura ocidental, principalmente quando serviu de fundamento, através do cristianismo, para a elaboração de valores morais que acentuavam o desprezo pela vida.

No período de Sócrates, o que fundamentou a virada hermenêutica foi a sobreposição da razão em detrimento de todos os outros aspectos da existência, visando à “verdadeira” compreensão da realidade, o que não passava de uma grande ilusão metafísica:

[...] ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda *representação ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates — aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*.<sup>11</sup>

A razão foi superestimada, atribuíram a ela uma importância de, se podemos usar esse termo, redentora da humanidade, uma importância comparável à que os deuses também tiveram para determinados povos. Essa razão deveria ser seguida, perseguida, como condição de libertação e solução dos problemas. Ela foi compreendida com significados e relações metafísicas, passando a dar sentido à vida das pessoas. Diante

---

<sup>9</sup> PENZO, Giorgio. Friedrich Nietzsche (1844-1900): o divino como problematidade. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Org.). *Deus na filosofia do século XX*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 26.

<sup>10</sup> Cf. PENZO, O divino como problematidade, p. 26.

<sup>11</sup> NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, § 15, p. 93.

disso, Nietzsche retoma uma perspectiva grega, que havia sido abandonada pelos próprios gregos: a perspectiva do deus Dioniso.

Nietzsche vê com o surgimento da filosofia socrática o desaparecimento da perspectiva trágica, quando se inicia um processo de valorização da razão em detrimento dos instintos e dos sentidos. Com Sócrates, o objetivo é buscar uma fuga para o aspecto trágico da existência, que passa a ser visto como o absurdo da existência e que precisa ser compreendido para ser evitado.

Diante de uma cultura que degenera, Nietzsche propõe retomar o que havia sido abandonado há mais de dois mil anos – a relação entre cultura e arte, considerando a perspectiva trágica da realidade –, demonstrando que a razão, por si só, era insuficiente para abranger todos os aspectos da realidade, como havia pretendido Sócrates. Apolo apenas não representava a vida e suas variações, mas com Dioniso a vida era reconhecida como mais alegre, irreverente, trágica.

Desde os primeiros escritos do Nietzsche filósofo, reconhecemos sua preocupação com as interpretações que se faziam da realidade. Sendo através da sobreposição da razão, dando a ela valores metafísicos, sendo através da sequência dada pelo cristianismo, não podemos negar a relação direta existente com a problemática metafísica de Deus, enquanto Ser que está num além-mundo, mas que ao mesmo tempo é condição de possibilidade deste mundo, resultando em grande influência moral na cultura ocidental – não somente com o Deus cristão, mas com os tipos de deuses ou valores divinos que eram assumidos como ideais para a vida humana, alguns dos quais negavam o homem na sua amplitude de significados e aspectos, como, por exemplo, a própria razão socrática.

Pela razão socrática, de acordo com a visão nietzscheana, desvaloriza-se o corpo, o que é sensível, procura-se buscar alívio para o sofrimento quando se entende que a razão pode conduzir o homem a uma realidade suprassensível que o liberta de toda aparência. Pela metafísica cristã, além de se propor alívio para o sofrimento, propõe-se uma justificativa para o mesmo. Ambas (a razão socrática e a metafísica cristã) negam a realidade trágica, o corpo e seus instintos e sensações em favor de um além.

A arte, em especial a música, seria a forma de restaurar a experiência trágica da vida. Nietzsche acreditava que a união da música de Wagner com a filosofia de Schopenhauer possibilitaria o renascimento da cultura trágica na Alemanha. Sua intenção era restaurar a visão de existência dos antigos gregos que não assumiram uma

perspectiva dualista sobre a realidade, não privilegiaram a alma em detrimento do corpo ou um além-mundo em desprezo deste.

A vida para os gregos era assumida como um todo, como pertencente ao próprio mundo. Todos os aspectos da realidade eram vistos como aspectos a serem valorizados, inclusive o sofrimento, os instintos e a morte. Os antigos gregos transformaram os aspectos trágicos da realidade em expressões artísticas, considerando os deuses Apolo e Dioniso como as maiores representações do paradoxo da existência. Apolo é o deus das artes figurativas; expressa a ordem, o equilíbrio, a justa medida. Dioniso é o deus da música, da irreverência; expressa a transgressão de todo limite, a destruição de toda formalidade.

Podemos perceber que nessa fase jovem de Nietzsche já havia a elaboração de uma visão cosmológica sobre a realidade, uma visão que entendia e aceitava o mundo como resultado de um jogo de diferentes forças, como batalha entre vontades distintas e até mesmo contrárias. Essa concepção, não é segredo, veio diretamente da influência schopenhaueriana, do conceito de *Vontade*. A arte também assume enorme importância para Nietzsche, pois, assim como afirmou Penzo, “só com a arte são reveladas as forças cósmicas originárias, representadas pelos fenômenos do apolíneo e do dionisíaco”.<sup>12</sup> No caso de *O nascimento da tragédia*, a expressão máxima do dionisíaco é obtida através da música.

Em consequência dessa determinada visão cosmológica, Nietzsche também já permeava outros problemas na cultura ocidental, que mais tarde ganharam grande relevância para o corpo de sua obra: o problema da *morte de Deus* e o problema do *niilismo*. Marie-Andrée Ricard afirmou:

O anúncio da morte de Deus aparece pela primeira vez em *A gaia ciência*. No entanto, Nietzsche cortejou o problema conjunto da morte de Deus e do niilismo desde sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*, com a diferença, é claro, de que a morte de Deus diz respeito, nesta, primeiramente aos habitantes do Olimpo.<sup>13</sup>

Estamos cientes de que o aspecto literal interpretativo da primeira obra filosófica de Nietzsche nos remete à crítica cultural da Europa no século XIX, mas entendemos que, por trás (ou como consequência) da afirmação da vida pela perspectiva grega, do

---

<sup>12</sup> PENZO, O divino como problematidade, p. 26.

<sup>13</sup> RICARD, Marie-Andrée. A morte de Deus e a nova destinação do homem segundo Nietzsche. In: LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles (Org.). *Os filósofos e a questão de Deus*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 276.

espírito irreverente dionisíaco e da organização apolínea, está algo que extrapola um estudo filológico sobre a história. A maior relevância da obra está relacionada com os princípios filosóficos estabelecidos através de conceitos como, por exemplo, a já citada *problemática geral sobre Deus*, no caso de *O nascimento da tragédia*, focado no *deus Dioniso*, o que inclui a questão da *morte de Deus* e o próprio *niilismo*. Isso não significa que tais assuntos já eram tratados de forma consciente e elaborada por Nietzsche. Tal fato só veio a acontecer nas fases subsequentes, mas no sentido em que se apresenta a derrocada ou a desvalorização dos valores dionisíacos como perspectiva trágica sobre a vida. Esses conceitos apresentam uma perspectiva sobre a realidade que destoa do que a tradição filosófica vinha apresentando e que trataremos de forma mais detalhada no decorrer da nossa pesquisa.

*O nascimento da tragédia* foi o início de uma criação filosófica que analisou toda a história da filosofia, reconhecendo certos aspectos problemáticos na cultura que, no século XIX, estavam explicitados de forma evidente, influenciando diretamente a vida dos homens. Entretanto, nesse período, Nietzsche ainda compreendia a arte, a música e toda a visão cosmológica pelo viés metafísico, como algo distinto de si que devia ser encontrado. A perspectiva sobre o espírito dionisíaco da música e o princípio apolíneo da arte, isto é, a necessária relação entre o irreverente e trágico com o sensato e racional, foi mantida pelo filósofo alemão, ao ponto de confundir-se com sua própria filosofia. Nietzsche admite, tal como os antigos gregos, “que, assim como o terrível é inseparável da beleza, assim o sofrimento e a morte são inseparáveis da vida”.<sup>14</sup>

Esse era o principal objetivo de Nietzsche, ou seja, fazer com que seus contemporâneos compreendessem e aceitassem a finitude como pertencente à própria existência, como fonte inspiradora para a vida. Queria transformar a aversão em afirmação. A melhor forma de expressar essa realidade era através do mito. “Por mito deve-se entender antes de mais nada um enredamento, uma formação do devir que culmina, segundo Nietzsche, na tragédia em seu apogeu e na poesia lírica, pois ambas aliam música e linguagem.”<sup>15</sup>

Ao expressar a realidade através do mito, dá-se um sentido para o sofrimento e cria-se uma ponte entre o presente e o futuro, possibilitando abrir uma dimensão de eternidade para a realidade, qualificando-o como *sagrado*.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> RICARD, A morte de Deus e a nova destinação do homem segundo Nietzsche, p. 280.

<sup>15</sup> RICARD, A morte de Deus e a nova destinação do homem segundo Nietzsche, p. 280.

<sup>16</sup> Cf. RICARD, A morte de Deus e a nova destinação do homem segundo Nietzsche, p. 280.

Dessa forma, surge a interpretação assumida por Ricard de que Nietzsche abordou dois aspectos fundamentais em *O nascimento da tragédia* que influenciaram o desenvolvimento de suas ideias posteriores. O primeiro se refere à compreensão de “que o espírito trágico era fruto de uma vitória sobre si do pessimismo”.<sup>17</sup> E o segundo, “que os gregos chegaram a considerar divina a própria existência finita”.<sup>18</sup> Mas o conceito de eternidade para os gregos deve ser compreendido a partir de uma experiência

[...] cuja principal modalidade é a da presença ou, se se quiser, do ser, no qual se metamorfoseia o devir, mas que não se confunde, [...] com as duas concepções da eternidade como *sempiternitas* e como *nunc stans* que prevalecerão na tradição, especialmente enquanto atributos de Deus. A eternidade, isto é, a perpetuação no tempo, ergue-se aqui sobre o solo mesmo da finitude.<sup>19</sup>

Eternidade para os gregos representava o máximo da afirmação da existência no eu, no vir-a-ser, naquilo que seria construído, ou, para usar uma terminologia mais apropriada de Nietzsche, a afirmação da vida se fazia pela *criação* do eu. Esse era o espaço do *sagrado*, representado pelo mito, por Dioniso, que deveria ser assumido como paradigma.

O que se destacava de mais valioso na cultura grega antiga, para Nietzsche, era a forma com que encararam a vida e seus aspectos trágicos. “Os gregos souberam, exemplarmente, dominar o caos de seus impulsos, atingindo um domínio de si que lhes permitia transfigurar em beleza os horrores da existência.”<sup>20</sup> Os gregos também passaram por guerras e por todas as lóstimas que um povo pode suportar, mas não recorreram a subterfúgios decadentes, baseados em valores morais que destroem a natureza humana.

A representação dessa postura era o deus Dioniso. O deus da irreverência e da música, da qual fazia parte o deus Apolo, pois era o patrono das artes figurativas.<sup>21</sup> A realidade era vista pela representação dos dois deuses, Apolo e Dioniso. “A tragédia é a síntese dessas forças antitéticas: nela se conciliam, por um lado, a força cega e inexorável do destino, que a tudo destrói, e, por outro, a intensidade máxima do que resiste ao destino, a figura colossal do herói.”<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> RICARD, *A morte de Deus e a nova destinação do homem segundo Nietzsche*, p. 280.

<sup>18</sup> RICARD, *A morte de Deus e a nova destinação do homem segundo Nietzsche*, p. 281.

<sup>19</sup> RICARD, *A morte de Deus e a nova destinação do homem segundo Nietzsche*, p. 281.

<sup>20</sup> GIACOIA JUNIOR, *Nietzsche*, p. 33.

<sup>21</sup> Cf. NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, § 1, p. 27.

<sup>22</sup> GIACOIA JUNIOR, *Nietzsche*, p. 34 e 35.

A partir dessa perspectiva, os homens podem transfigurar, através da cultura e da arte, toda tragédia, todo sofrimento, toda angústia em expressão artística, em experiência estética da realidade, em beleza da natureza e até mesmo em experiências religiosas, mas nunca os negando, nem buscando artifícios metafísicos baseados em preceitos morais decadentes para fugir da realidade a que pertencemos. Por isso, Apolo e Dioniso representam as duas forças ambíguas, intuitivas e fundamentais da experiência do existir.

Mas pode surgir o questionamento sobre a posição de Nietzsche em não só elogiar uma cultura que admitia deuses como referências valorativas da vida, sendo que critica tanto a religião cristã e o próprio processo de endeusamento da razão, mas, além disso, em afirmar a necessidade de assumirmos novamente o deus Dioniso como referência perspectivista da realidade.

Nesse momento, a grande preocupação de Nietzsche era promover o renascimento da cultura como afirmação da vida, a qual, desde Sócrates, quando afirmou a necessidade de superarmos o sofrimento humano, apresentou a razão como possibilidade de resolução para a crise que a cultura grega vinha enfrentando. A partir daí, as pessoas assimilaram que o sofrimento não era algo a que precisaríamos nos submeter, que não era algo constitutivo da realidade, principalmente com o advento do cristianismo. Sócrates teria apresentado três fórmulas que trariam a redenção e a felicidade ao ser humano, mas que ao mesmo tempo levaram a tragédia grega à morte: “Virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz.”<sup>23</sup>

Na tentativa de superar o sofrimento, buscaram-se motivos para justificá-lo. A princípio, Sócrates culpou os instintos como os responsáveis pela desorganização da cultura grega, sendo que a razão seria capaz de superar essa falha na constituição humana. Depois, principalmente através do cristianismo, surgiu a noção de pecado, deduzindo que o culpado para tal situação era o próprio homem, e que a saída para a situação de desgosto era acreditar no seu Deus e agir conforme seus preceitos.

É na leitura histórica que Nietzsche afirma a necessidade de retomarmos as tradições antigas dos gregos, principalmente pela interpretação dionisíaca da realidade. Essa perspectiva nietzscheana não pode ser compreendida apenas como uma substituição de deuses a serem seguidos e adorados, como se a ideia fosse trocar a adoração do Deus cristão pela adoração do deus Dioniso. A questão central em relação a

---

<sup>23</sup> NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, § 14, p. 89.

Dioniso não é de adoração mística, mas o fato de que é preciso sim superar os valores creditados e consequentes do Deus cristão e assumir como ideal, apenas como ideal mítico, a interpretação dionisíaca da realidade, quando não só se aceitava a realidade trágica, mas transformavam-na em arte, em expressão do belo, em notas musicais.

Com a crítica aos ideais socráticos e a apresentação dos ideais dionisíacos como necessários para uma cultura afirmativa, Nietzsche, no *Ecce homo*, determina o renascimento da tragédia, reconhecendo nessas duas ideias as novidades para a cultura ocidental:

As duas decisivas *novidades* do livro (*O nascimento da tragédia*) são, primeiro, a compreensão do fenômeno *dionisíaco* nos gregos — oferece a primeira psicologia dele, enxerga nele a raiz única de toda a arte grega. Segundo, a compreensão do socratismo: Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. “Racionalidade” *contra* instinto.<sup>24</sup>

Os ideais dionisíacos seriam os responsáveis por guiar a cultura ocidental ao caminho de *reafirmação* da vida. É a *reconversão* ao dionisíaco que Nietzsche propõe. Daí segue-se a necessidade de compreendermos os ideais dos gregos antigos, baseados na filosofia dionisíaca, para reconhecermos os equívocos interpretativos da filosofia, da arte e da religião cristã: “Quem não só compreende a palavra ‘dionisíaco’, mas se compreende nela, não necessita de refutação de Platão, do cristianismo ou de Schopenhauer — *fareja a decomposição...*”<sup>25</sup>

Percebemos, com isso, que mesmo em seus primeiros escritos as questões de Deus estavam presentes. Desde o princípio, seja como crítica à cultura ocidental, quando assumiram determinados valores que depreciavam a vida, baseados na razão socrática ou nos valores morais cristãos, advindos de seu Deus, ou através de uma proposta de restauração de ideais dionisíacos, Nietzsche demonstra que as questões de Deus estão relacionadas diretamente com a constituição de nossos valores e, conseqüentemente, de nossa visão de mundo. Por isso, a problemática de Deus em Nietzsche se apresenta como um problema filosófico.

---

<sup>24</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce homo: Como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, O nascimento da tragédia, § 1, p. 62.

<sup>25</sup> NIETZSCHE, *Ecce homo*, O nascimento da tragédia, § 2, p. 63.

## 2.2 Fase intermediária

Seguindo a perspectiva de movimento sobre as coisas, de vir-a-ser, a filosofia de Nietzsche dá exemplo dessa ideia, através de um movimento de superação de si mesmo quando também segue um percurso de adequações e transformações por vezes ambíguas. Essa característica do filósofo alemão não é entendida por ele como algo que deve ser escondido, muito pelo contrário, também os grandes podem e devem superar a si mesmos, isso significa reconhecimento de falhas, mas também maior agudeza em relação à crítica de determinados assuntos, como o conceito Deus, por exemplo.

Nietzsche segue a tarefa que podemos chamar de autossuperação no que é reconhecida como a segunda fase, a intermediária, definida pelas obras *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência*. Nessa fase, Nietzsche desenvolve uma análise crítica sobre importantes aspectos da cultura ocidental: a religião, a arte, a filosofia, a metafísica e a própria ciência.

Essa é uma fase de fortes rupturas, tanto em relação a conceitos quanto a relações pessoais. Decisões radicais em relação a interpretações e fundamentações anteriores foram tomadas, bem como a ruptura de Nietzsche com Schopenhauer e Wagner, que até então haviam sido alvo de grande consideração e admiração.

Assim como destaca Eugen Fink, possíveis questões pessoais não podem ser reconhecidas como os motivos principais que orquestraram essa ruptura. O que se deve considerar é o movimento contrário. Não se deve julgar Nietzsche pela biografia, mas o movimento deve ser da mudança de ideais que refletem na biografia.<sup>26</sup>

Tal ruptura pode também representar o ponto de partida da autonomia nietzscheana, quando não depende mais de mestres ou referências. Não queremos dizer que Nietzsche mantinha uma dependência única e direta das ideias de Schopenhauer e Wagner, mas é impossível negar a influência que ambos tiveram no seu primeiro e experimental movimento filosófico, assim como outros tiveram no decorrer de seus escritos como, por exemplo, Paul Bourget.

O que merece destaque nessa ruptura é o movimento de transposição realizado por Nietzsche sobre seus antigos mestres. O movimento de superação se efetiva quando ele não está mais submetido às deduções de outrem, mas é capaz de avaliá-los, criticá-los no que achar necessário e transpô-los.

---

<sup>26</sup> Cf. FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1988, p. 45.

Foi o caso do conceito vital de *vontade* apresentado por Schopenhauer e que encantou Nietzsche quando em seu primeiro contato com *O mundo como vontade e como representação*, que nos primeiros escritos ainda fazia algum sentido. Já na segunda fase, Nietzsche não apenas exprime um sentimento vital diferente do que Schopenhauer propôs, fornecendo uma perspectiva diferente, não mais pessimista e metafísica, mas assume o caráter ativo, ainda que trágico.

No terreno da metafísica schopenhaueriana, Nietzsche não apenas exprimira já um sentimento vital diferente, uma outra tonalidade da existência, vencera o pessimismo passivo através de um espírito trágico, substituíra a fuga do mundo pela transfiguração do mundo pela arte, como ainda mudara a concepção schopenhaueriana do ser – por um lado, reduzindo a “aparência” a uma tendência do mundo [...] por outro lado, ele pensou a natureza do tempo com mais seriedade [...].<sup>27</sup>

Tanto a questão da aparência, quanto do tempo, foram tratadas como valores que precisavam ser analisados a partir de uma investigação científica baseada em critérios históricos e psicológicos, denominada genealógica. Essa tarefa passou a ser assumida em *Humano, demasiado humano*, no qual coloca no banco de réus todos os valores, com o objetivo de encontrar o valor desses valores. Já no prólogo, o autor levanta as seguintes questões:

“Não é possível revirar *todos* os valores? e o Bem não seria Mal? e Deus apenas uma invenção e finura do Demônio? Seria tudo falso, afinal? E se todos somos enganados, por isso mesmo não somos também enganadores? não *temos* de ser também enganadores?”<sup>28</sup>

Nietzsche compreende que a cultura ocidental desenvolveu grande parte de sua história baseada em irrealidades, como a própria ideia de Deus, que a partir de falsas e tendenciosas deduções construiu um castelo de significações e valores, mas que estão fundamentadas no nada.

Tais acusações põem tudo o que foi considerado como verdadeiro, bom, certo e errado sob suspeita, inclusive o que era considerado mais valioso – a própria ideia de Deus. Essa atitude de extrema análise e crítica resulta numa grande crise. *Humano, demasiado humano* constitui a primeira trincheira dessa batalha, assim como o próprio Nietzsche afirma em *Ecce homo*:

---

<sup>27</sup> FINK, *A filosofia de Nietzsche*, p. 46.

<sup>28</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. Volume I. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, Prólogo, § 3, p. 10.

*Humano, demasiado humano* é o monumento de uma crise. Ele se proclama um livro para espíritos *livres*: quase cada frase, ali, expressa uma vitória — com ele me libertei do que *não pertencia* à minha natureza. A ela não pertence o idealismo: o título diz “onde *vocês* veem coisas ideais, *eu* vejo — coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas!”<sup>29</sup>

Quando se põe sob suspeita todos os grandes valores que nortearam a vida dos seres humanos por séculos, chega-se, inevitavelmente, à questão de Deus, considerando a significância que a ideia de Deus teve na constituição dos valores do mundo ocidental. Se Deus é considerado o responsável pelo mundo e por toda a realidade e se se tem como objetivo demonstrar o valor dos valores, obviamente, a desconstrução do conceito Deus torna-se a grande representação da derrocada de grandes valores metafísicos, principalmente quando se tem em mente a inexistência de Deus e creditam-se os valores construídos a determinados homens que visavam afirmar-se.<sup>30</sup> Busca-se, com isso, demonstrar que os grandes valores que nortearam a vida dos seres humanos por milênios não tinham uma origem divina, mas humana, demasiado humana.

É à crise que Nietzsche visa, à suspensão dos valores morais, da religião, da ideia equivocada de arte, da filosofia e das bases constitutivamente metafísicas de ambas as expressões culturais. A crise para Nietzsche, assim como entende Eugen Fink, visa a “uma libertação para si próprio, a ruptura dos laços da veneração que o tinham prendido demasiado tempo e que lhe haviam obstruído o olhar para a missão inseparável e intransmissível da sua vida”.<sup>31</sup>

A cultura ocidental foi construída baseada em valores que negam características fundamentais da vida humana, como, por exemplo, os instintos e a tragicidade. Portanto, as expressões culturais resultantes desse estado também representam uma ameaça à vida. Várias formas de preservação foram elaboradas por essas instituições decadentes, ditando o que era certo e errado, o que era bom e mal, entre outros, creditando a autoria desses valores a um ser divino, a Deus, que era inquestionável. Dessa forma, preserva-se a “boa vontade” dos valores apresentados.

Desde logo, Nietzsche procura desenvolver a investigação genealógica para demonstrar que tais valores tidos como divinos são, na verdade, humanos,

---

<sup>29</sup> NIETZSCHE, *Ecce homo*, Humano, demasiado humano, p. 72.

<sup>30</sup> Tais pessoas são representadas por Nietzsche pela figura do sacerdote ascético, que construía valores baseados em ideais ascéticos, com o objetivo de afirmar seu poder. Tais questões serão desenvolvidas no decorrer da dissertação, mais especificamente, quanto ao sacerdote ascético, na quarta parte do segundo capítulo.

<sup>31</sup> FINK, *A filosofia de Nietzsche*, p. 46.

demasiadamente humanos, demonstrando que as motivações se encontram em sintomas vitais. A religião, através dos valores morais, e até mesmo a arte eram vistas como vias de acesso ao absoluto, à origem de toda a realidade, à Deus.

Ao propor a superação de pretensos valores sagrados, Nietzsche apresenta uma mudança hermenêutica da realidade. Antes o filósofo buscava a fundamentação da realidade, e simultaneamente de si mesmo, para além do próprio homem, que, por sua vez, deveria ser superado em suas limitações decretadas pelas sensações; agora Nietzsche propõe o direcionamento do olhar para o homem, restringindo-se nele, para só depois interpretar o todo, isto é, o mundo e suas relações.

Essa mudança hermenêutica da realidade resulta, conseqüentemente, numa mudança de comportamento e da vida como um todo. Se o homem é entendido como o responsável pela própria fundamentação da existência, conclui-se daí que os valores têm fundamentação biológica e não divina, metafísica.

*Humano, demasiado humano* é a declaração de guerra contra a metafísica, contra o fetiche de um mundo e um Ser que se estabelecem num além. Ele é a preparação para o anúncio da morte de Deus. É a marca de libertação que seguirá com a investigação sobre a origem dos valores metafísicos, o que inclui a investigação sobre a origem do conceito Deus.

Agora, a religião, a filosofia e as especulações metafísicas perdem o lugar de promovedores de sentido para a ciência. Nietzsche proclama a primazia da ciência, através da qual pretende examinar os antigos detentores de sentido, incluindo na análise crítica o sentido da arte e a própria ciência, enquanto ideal positivista, sempre visando desmistificar os valores tidos como absolutos.

O autor entende que “o homem científico é a continuação do homem artístico”,<sup>32</sup> considerando o movimento que a cultura ocidental vem desenvolvendo em torno do conhecimento, acreditando que possibilitaria a transvaloração da visão socrática sobre a realidade, conquistando a liberdade do homem e voltando à perspectiva artístico-trágica vivida pelos antigos gregos. Essa perspectiva fica clara em um trecho de *Aurora*:

A felicidade do homem que conhece aumenta a beleza do mundo e torna mais ensolarado tudo o que há; o conhecimento põe sua beleza não só em torno das coisas, mas, com o tempo, *nas* coisas — que a humanidade vindoura dê testemunho dessa afirmação!<sup>33</sup>

<sup>32</sup> NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, I, § 222, p. 152.

<sup>33</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, V, § 550, p. 274.

Mesmo ainda considerando um início de problematização em torno da ciência, em *Aurora* o autor se detém na crítica à moral e à metafísica que a fundamenta, considerando-a como instrumento de manipulação que conduz o homem à negação dos aspectos trágicos da vida.

*Que é a verdade?* – Quem não admitirá a *dedução* que os fiéis gostam de fazer: “a ciência não pode ser verdadeira, pois nega a Deus. Portanto, não procede de Deus; portanto, não é verdadeira – pois Deus é a verdade.” Não a dedução, mas o pressuposto contém um erro: e se Deus *não* fosse a verdade, e justamente isso fosse provado? se ele fosse a vaidade, o apetite de poder, a impaciência, o terror, a entusiasmada e horrorizada loucura dos homens?<sup>34</sup>

A problemática de Deus se manteve presente na fase intermediária de Nietzsche, na medida em que a cultura ocidental internalizou a crença num Ser superior que seria responsável por toda a realidade. Qualquer postura que fosse contrária ao conceito Deus vigente na época era considerada enganosa ou perversa.

Essa interpretação sobre a realidade, bem como a inquestionabilidade sobre a mesma, foi administrada pelo grande mestre dos ideais ascéticos. Sua existência dependia exatamente dessa manutenção do inquestionável. Os sacerdotes, “até hoje eles viveram da anestesia dos males humanos”.<sup>35</sup> É essa interpretação equivocada da realidade que Nietzsche pretende tratar nessa fase, entendendo a ciência como uma grande oportunidade de tresvaloração dos valores metafísicos.<sup>36</sup>

De fato, a preocupação é evitar o sofrimento, é encontrar resposta para seus anseios e também para o próprio sofrimento. E na perspectiva de Nietzsche “sofrimento é conhecimento”, no sentido que os aspectos trágicos pertencem à realidade e necessitamos encará-los com otimismo, como expressão de vida, ao contrário de tudo que foi apresentado pela filosofia e pela religião nos últimos milênios. Para Nietzsche “a filosofia pode lhes opor, no máximo, aparências metafísicas (também inverdades, no fundo)”, mas, quando se revelam as falsas deduções metafísicas e o homem perde a base que lhe trazia conforto, “surge o perigo de o homem se esvaír em sangue ao conhecer a verdade [...] mas sem dores não é possível tornar-se guia e educador da humanidade”.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> NIETZSCHE, *Aurora*, I, § 93, p. 70.

<sup>35</sup> NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, I, § 108, p. 85.

<sup>36</sup> Mais tarde, especificamente na fase madura (terceira dissertação da *Genealogia da moral*), Nietzsche acusará a própria ciência de assumir fundamentações metafísicas e de ter ludibriado as pessoas, fazendo-as acreditar que iria superar os valores metafísicos. Trataremos sobre isso no segundo capítulo desta dissertação.

<sup>37</sup> NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, I, § 109, p. 86 e 87.

Deve-se tratar o sofredor na raiz de seu problema, onde tem a tendência de buscar respostas para seu sofrimento, quando não consegue aceitar a realidade em seus aspectos trágicos. Para tanto, é preciso realizar uma investigação científica, diferente do que é comumente realizado. Com esse objetivo, Nietzsche busca uma metodologia de investigação genealógica, como adiantamos, que pretende se basear numa análise histórica e psicológica, desvendando os verdadeiros autores e suas motivações, apresentando, dessa forma, o valor dos valores.

É através do método genealógico que Nietzsche pretende identificar as forças que atuam no momento da construção dos valores, isto é, a origem de determinados valores morais que conduziram o homem a uma era de decadência e niilismo, trazendo à tona também o vir-a-ser dos valores.

Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda.<sup>38</sup>

A explicação genealógica revela que não existem contrários. “Dessa maneira, não somente desaparecem as antíteses entre polos opostos, como também se dissolvem as entidades estáveis, as substâncias fixas e permanentes.”<sup>39</sup> Por essa perspectiva, o bom pode se transformar em mal, o belo em feio e vice-versa. “O conjunto inteiro dos fenômenos, seja no domínio da natureza, seja no do espírito, constitui-se como um universo em constante transformação, um vir-a-ser (ou ‘devir’).”<sup>40</sup>

A partir dessa fase, o projeto de transvaloração de todos os valores toma uma forma mais abrangente e passa a assumir maior relevância no projeto filosófico de Nietzsche. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche deixa claro sua perspectiva de transvaloração:

Quem vê essas bacias cheias de sulcos, em que se formaram geleiras, dificilmente acredita que virá um tempo em que no mesmo sítio se estenderá um vale de campos, bosques e riachos. Assim também é na história da humanidade; as forças mais selvagens abrem caminho, primeiramente destrutivas, e no entanto sua ação é necessária, para que depois uma

---

<sup>38</sup> NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, I, § 1, p. 15.

<sup>39</sup> GIACOIA JÚNIOR, *Nietzsche*, p. 47.

<sup>40</sup> GIACOIA JÚNIOR, *Nietzsche*, p. 47.

civilização mais suave tenha ali sua morada. Essas terríveis energias – o que se chama de mal – são os arquitetos e pioneiros ciclôpicos da humanidade.<sup>41</sup>

A transvaloração de todos os valores remete a todos os valores decadentes instaurados na cultura ocidental desde o florescimento da razão socrática. Superar valores metafísicos é visto como um árduo, mas necessário, caminho a ser percorrido. Tudo para que surja um novo tipo de homem, o *Übermensch*, que será tratado mais detalhadamente na terceira fase de Nietzsche, a fase madura.

Para isso, é preciso compreender que a análise científica proposta por Nietzsche está além do que é comumente conhecido pela ciência especulativa e positivista. Primeiramente, o conceito de ciência em Nietzsche pode ser entendido como uma ampla crítica,<sup>42</sup> que leva em consideração diversos aspectos da realidade humana, não apenas corporal, mas também psíquica e instintiva. É importante, portanto, compreender que tipo de análise científica Nietzsche pretende realizar. Assim como afirmou Fink, a análise em Nietzsche tem como objetivo:

A dissecação crítica de um fenômeno aparentemente simples num complexo sistema de coordenadas, e estratificando o interminável retalhar de todos os fios que formam uma textura, o paciente e disciplinado assédio de uma coisa bem fechada, a radiografia das superfícies para as tornar transparentes.<sup>43</sup>

Nessa fase, Nietzsche utiliza-se da ciência, mas vendo-a já com desconfiança. A razão, o progresso e a ciência abrem cada vez mais espaço para a dúvida e o descrédito; ao mesmo tempo, contudo, apega-se à “ciência” (em Nietzsche entendida como uma ampla análise crítica) como instrumento de análise da arte, da religião, da moral e dos princípios metafísicos.

Dessa forma, tem-se como objetivo jogar por terra o que até então se compreendeu por fatos eternos, verdades e valores absolutos; o próprio homem passa a ser visto como resultado de um processo histórico e não como consequência de um Ser divino, decretado pela metafísica.<sup>44</sup> Se essa consciência for desenvolvida, desenvolver-se-á o espírito livre.

A revelação da não verdade da religião, da metafísica e da moral não tem como único objetivo o desmascaramento, mas também demonstrar a estrutura que conduziu o

---

<sup>41</sup> NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, I, § 246, p. 170.

<sup>42</sup> Cf. FINK, *A filosofia de Nietzsche*, p. 49.

<sup>43</sup> FINK, *A filosofia de Nietzsche*, p. 48.

<sup>44</sup> Cf. FINK, *A filosofia de Nietzsche*, p. 48.

homem à construção de tais conceitos, o que levou o homem a perder-se, a sujeitar-se, a desvalorizar a vida, a construir o conceito Deus e depois negá-lo. Nietzsche, para tanto, utiliza-se da ciência livre de si mesma, independente, autônoma, uma ciência alegre, isto é, uma gaia ciência.

Apesar da preocupação da metafísica e dos assuntos fundamentais tratados por ela, as motivações biológicas e psicológicas se apropriaram de ideais negadores da vida para formular as interpretações sobre a realidade. De acordo com Nietzsche, “na medida em que toda a metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais”.<sup>45</sup>

A metafísica passa a ser vista “como uma gigantesca ficção, como uma construção de sonho de que o homem dispõe, como uma mentira vital de que ele se socorre para ultrapassar a sua natureza perecível e poder dar à sua existência um significado infinito”.<sup>46</sup> Na verdade, os valores metafísicos, a própria construção do conceito Deus, são apresentados como necessidades e anseios de um organismo e uma psique humana.

É importante destacarmos nessa questão que se para destruímos o conceito Deus é preciso destruir tais expressões culturais é porque foi através delas que o mesmo conceito foi criado, ambos baseados em ideais que desprezam os aspectos constituintes da realidade humana, os ideais ascéticos.

As explicações metafísicas, como veremos mais a frente, são instrumentos de alívio para um corpo que sofre. Elas servem não apenas como conforto, mas também para nos isentarmos de determinadas responsabilidades. Pois, se não estamos satisfeitos com a realidade e com nossas próprias vidas e se não está em nós a responsabilidade de mudança, se depende de Deus, então não podemos fazer nada a não ser pedir e esperar merecer a intervenção divina em nossas vidas. Se ele não nos atender é porque não merecemos.

A religião cristã vem em favor desse mesmo benefício – proporcionar alívio aos sofredores. É importante destacar que para Nietzsche o problema está na ênfase e na interpretação que fazemos tanto da religião quanto do Deus dessa religião. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche escreve um parágrafo em que contrapõe a religião grega ao cristianismo, demonstrando o que faltou à religião cristã:

---

<sup>45</sup> NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, I, § 18, p. 29.

<sup>46</sup> FINK, *A filosofia de Nietzsche*, p. 51.

Os gregos não viam os deuses homéricos como senhores acima deles, nem a si mesmos como servos abaixo dos deuses, como faziam os judeus. Eles viam apenas o reflexo, por assim dizer, dos exemplares mais bem-sucedidos de sua própria casta, um ideal, portanto, e não um oposto de seu próprio ser. Sentiam-se aparentados uns aos outros, havia um interesse mútuo, uma espécie de simaquia. O homem faz uma ideia nobre de si, quando dá a si mesmo deuses assim, e se coloca numa relação como aquela entre a baixa e a alta nobreza; enquanto os povos itálicos têm uma verdadeira religião de camponeses, com um medo permanente de poderosos malvados e caprichosos. Onde os deuses olímpicos não estavam presentes, a vida grega era também mais sombria e medrosa. — Já o cristianismo esmagou e despedaçou o homem por completo, e o mergulhou como num lodaçal profundo: então, nesse sentimento de total objeção, de repente fez brilhar o esplendor de uma misericórdia divina, de modo que o homem surpreendido, aturdido pela graça, soltou um grito de êxtase e por um momento acreditou carregar o céu dentro de si. Sobre este excesso doentio de sentimento, sobre a profunda corrupção de mente e coração que lhe é necessária, agem todas as invenções psicológicas do cristianismo: ele quer negar, despedaçar, aturdir, embriagar, e só uma coisa não quer: *a medida*; por isso é, no sentido mais profundo, bárbaro, asiático, pouco nobre e nada helênico.<sup>47</sup>

De acordo com Nietzsche, a religião cristã está baseada em ideais ascéticos, em ideais que negam aspectos essenciais da vida, como os instintos e o próprio sofrimento. Perde-se a alegria no mundo e com o mundo, acreditando que a felicidade só será possível quando formos agraciados divinamente com outro mundo. Tais valores depreciam o homem e a vida como um todo.

Também a arte, que antes era vista como instrumento de redenção humana, agora é reconhecida entrelaçada por significações metafísicas. Nessa segunda fase, a arte é “concebida de maneira diferente do primeiro período; já não é o *organon* da mais profunda compreensão do mundo, mas em primeiro lugar autoapresentação do artista”.<sup>48</sup> Isso significa que o artista não busca em fundamentos metafísicos suas referências, mas a arte é reconhecida como resultado de uma complexa organização psicológica, resultado de grande esforço e trabalho, assim como afirmou Nietzsche na passagem que chama o artista sinonimamente de gênio:

[...] a atividade do gênio não parece de modo algum essencialmente distinta da atividade do inventor mecânico, do sábio em astronomia ou história, do mestre na tática militar. Todas essas atividades se esclarecem quando imaginamos indivíduos cujo pensamento atua numa só direção, que tudo utilizam como matéria-prima, que observam com zelo a sua vida interior e a dos outros, que em toda parte enxergam modelos e estímulos, que jamais se cansam de combinar os meios de que dispõem. Também o gênio não faz outra coisa senão aprender antes a assentar pedras e depois construir, sempre

---

<sup>47</sup> NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, I, § 114, p. 94.

<sup>48</sup> FINK, *A filosofia de Nietzsche*, p. 52.

buscando matéria-prima e sempre a trabalhando. Toda atividade humana é assombrosamente complexa, não só a do gênio: mas nenhuma é um “milagre”<sup>49</sup>.

Tudo o que existe como fundamento é o biológico, seja enquanto fisiologia ou enquanto psicologia. Não há constituições metafísicas para as ações humanas, mesmo para a arte, que tem relação direta com a “inspiração”, que, como bem disse Nietzsche acima, pode ser confundida com uma ação divina, um milagre – ela também depende da sensibilidade, da observação, do trabalho que se constrói.

A problemática de Deus assumiu tamanha importância na cultura ocidental que não só aparenta estar, mas efetivamente está enraizada em todas as dimensões dessa cultura. Se Deus foi assumido como o Ser que fundamenta toda a realidade e assim nos foi feito acreditar, conseqüentemente, pôs-se o sentido divino em tudo. Na ânsia de sentido pela vida, Deus serviu como resposta.

Daí segue nossa interpretação de que Nietzsche, quando se propõe a tarefa de suspender os valores absolutos encarnados como verdades também absolutas, trata inevitavelmente da questão de Deus. E se a crítica aos valores da existência perpassam toda a produção intelectual de Nietzsche, o mesmo ocorre com o conceito Deus. Com isso, entende-se que “acabando com a ideia de Deus, acaba também o sentimento do ‘pecado’, da violação de preceitos divinos, da mácula numa criatura consagrada a Deus. [...] ao menos o pesar dos remorsos, o agulhão mais agudo do sentimento de culpa, é atenuado [...]”<sup>50</sup>

Desvendar as motivações psicológicas para a criação dos ideais metafísicos que fundamentam as expressões culturais proporciona um novo horizonte de significações. Assim como afirmou Nietzsche,

[...] determinada psicologia falsa, certa espécie de fantasia na interpretação dos motivos e vivências são o pressuposto necessário para que alguém se torne cristão e sinta necessidade de redenção. Percebendo a aberração do raciocínio e da imaginação, deixa-se de ser cristão.<sup>51</sup>

Uma das principais expressões de superação de alguns dos grandes valores metafísicos se dá com o anúncio da morte de Deus. Ao mesmo tempo em que a cultura moderna pretendia preservar a crença em Deus, Nietzsche acusa-os de não mais viver

---

<sup>49</sup> NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, I, § 162, p. 124.

<sup>50</sup> NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, I, § 133, p. 103.

<sup>51</sup> NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, I, § 135, p. 104.

aquilo que num momento da história assumiram como “verdade absoluta”. Tais valores e conceitos já haviam sido superados, mesmo que ainda não tenham percebido esse fenômeno niilista. Valores antes entendidos como fundamentais na condução de uma vida “boa” agora não faziam mais sentido, inclusive o maior valor dentre eles, o que entendiam fundamentar todos os outros: *Deus*. Daí a sentença de que “Deus está morto!”<sup>52</sup>

Com a grande revelação da natureza humana, demasiado humana de Deus, não há mais separação entre o divino e o humano, mas ao mesmo tempo perdeu-se o firmamento, perdeu-se o velho horizonte, o sentido imutável já não existe mais. Agora só há transição, vir-a-ser. Agora não é mais o homem que se prostra diante da ideia de um Ser superior; agora ele “compreende o sobre-humano como uma dimensão oculta da sua própria natureza e que, portanto, se torna super-homem”.<sup>53</sup>

Dessa forma e com esse objetivo, percebemos como a questão de Deus perpassa as principais preocupações da fase intermediária de Nietzsche. Tais expressões culturais, como a arte, a filosofia, a moral e até mesmo a religião, por si só, não têm uma relação direta com a questão de Deus, mas o diagnóstico que Nietzsche realizou na cultura ocidental, revelou a relação que foi construída no decorrer dos últimos milênios entre essas instituições culturais e a problemática de Deus. E se a filosofia, durante a sua história, se preocupou exatamente em compreender a existência como um todo, o que inclui a arte, a moral, a religião e também a metafísica, em que a questão de Deus, de um Ser divino e metafísico, foi aceito como fundamentação da realidade, segue-se daí a conclusão de que o problema do conceito Deus em Nietzsche é um problema filosófico.

### **2.3 Fase madura**

*Assim falou Zarathustra* é a obra que inaugura a terceira fase de Nietzsche, conhecida como a fase afirmativa de sua filosofia, depois de ter passado pela metafísica do artista, agora vista como contraditória até mesmo pelo próprio autor, e pela fase crítico-científica.

---

<sup>52</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, § 125, p. 148.

<sup>53</sup> FINK, *A filosofia de Nietzsche*, p. 59.

Podemos perceber que nas duas primeiras fases a problemática de Deus estava muito presente, o que não é diferente agora, tendo em vista a sequência investigativa assumida por Nietzsche. Nesse momento, sua maior preocupação, como podemos perceber a partir de Zaratustra, é a compreensão psicológica da constituição dos valores morais estabelecidos como verdades absolutas, vinculados a bases metafísicas.

É pela fala de Zaratustra que Nietzsche encontra a linguagem apropriada para expressar todos os temas que havia tratado anteriormente. Através de Zaratustra, a filosofia de Nietzsche ganha a melhor expressão de vida, pois pela sátira ao profeta persa a filosofia nietzscheana se transforma em música para os ouvidos mais atentos.

Segundo Fink, é a Zaratustra que Nietzsche dá a responsabilidade de

[...] devolver à existência a sua independência, a sua indeterminação e, por conseguinte, o seu caráter de empreendimento audacioso; rejeitar os pesos opressivos que são Deus, a Moral, e o Além, que do exterior determinam o homem, o limitam e o conduzem em andadeiras; obter para a liberdade humana um novo espaço onde ela se possa instalar num quadro totalmente novo e empenhar-se em novas tentativas vitais.<sup>54</sup>

O espírito trágico que nascera através da figura e da melodia dionisíaca e que se desenvolvera silenciosamente por trás dos grandes temas de Nietzsche se expressa agora à forte luz de seus pensamentos mais maduros, à luz do meio-dia. Desvela-se aqui, a grande vontade de vida, baseada na transvaloração de todos os valores metafísicos e morais, entre os quais se encontra o conceito Deus.

Em Zaratustra, Nietzsche demonstra, de forma poética e dramática, a necessidade de desconstruir a metafísica e o dualismo corpo e alma, de reconhecer a moral como ofensa à vida, ressaltando o processo de decadência em que a cultura ocidental se encontra. O aforismo *Dos desprezadores do corpo* ilustra a crítica ao dualismo corpo e alma, fundamentado pela concepção metafísica:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.  
Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão.  
“Eu”, dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar — é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu.  
Aquilo que os sentidos experimentam, aquilo que o espírito conhece, nunca tem seu fim em si mesmo. Mas sentidos e espírito desejariam persuadir-te de que são eles o fim de todas as coisas: tamanha é sua vaidade.

---

<sup>54</sup> FINK, *A filosofia de Nietzsche*, p. 66.

Instrumentos e brinquedos, são os sentidos e o espírito; atrás deles acha-se, ainda, o ser próprio. O ser próprio procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito.

E sempre o ser próprio escuta e procura: compara, subjuga, conquista, destrói. Domina e é, também, o dominador do eu.

Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo.<sup>55</sup>

O profeta Zaratustra é transformado por Nietzsche no “porta-voz de doutrinas fundamentais para o futuro do homem: a *vontade de poder*, o *eterno retorno do mesmo* e o *além-do-homem*”.<sup>56</sup> Essas três frentes do pensamento nietzscheano, das quais trataremos de forma mais cuidadosa à frente, pretendem trazer definitivamente à tona o engano no qual a cultura ocidental foi construída e apresentar uma nova possibilidade de vida, uma vida não além-mundo, mas para além das ideias metafísicas, para além da crença em Deus.

Mas Zaratustra, ao descer da montanha em direção ao seu povo, percebe que a morte de Deus, já anunciada, ainda não tinha sido assimilada. Dá-se aí a necessidade de se proclamar as boas-novas da vida como afirmação de si mesma. Zaratustra passa a andar pelo povo discursando sobre a própria existência.

Zaratustra iniciou o esclarecimento (o qual será aprofundado na obra *Além do bem e do mal*) do combate estabelecido equivocadamente entre o bem e o mal, em que ambos os valores morais foram assumidos como entidades metafísicas, caracterizando, dessa forma, a compreensão da moral relacionada diretamente com uma força superior, absoluta, divina, metafísica.

É pela via do esclarecimento (*Aufklärung*)<sup>57</sup> que Zaratustra pretende convencer seus ouvintes; o esclarecimento baseado numa constatação histórica: a morte de Deus. A partir daí, segue com uma investigação também histórica, mas com ênfase psicológica, em busca das motivações e das estruturas que possibilitaram a construção de ideais ascéticos, de ideais divinos.

---

<sup>55</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. 15. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006; *Dos desprezadores do corpo*, p. 60.

<sup>56</sup> GIACOIA JÚNIOR, *Nietzsche*, p. 56.

<sup>57</sup> Em certo sentido, semelhante ao que Immanuel Kant quer dizer com a resposta à pergunta “O que é o Iluminismo?” (1784), quando afirmou que esse movimento representa a libertação dos seres humanos de uma prisão construída por eles mesmos. Mas Nietzsche não credita essa liberdade à razão, como o fez Kant; muito pelo contrário, a superestima da razão também constitui uma das grades da prisão, como vimos anteriormente em *O nascimento da tragédia*. O sentido que queremos dar é apenas da libertação necessária para as grades construídas por nós mesmos.

Dá-se seqüência a esse objetivo com as obras posteriores. Em *Além do bem e do mal*, “Nietzsche expõe sua hipótese de interpretação global da existência com base na perspectiva fornecida pelo conceito de vontade de poder”.<sup>58</sup> Esse conceito fundamentaria todos os fenômenos do universo, inclusive as relações, que passam a ser compreendidas como perspectivistas, e a própria cultura em geral, na medida em que ela possibilita a ação. A clareza sobre essa perspectiva servirá como base para a *transvaloração de todos os valores*. *Além do bem e do mal* “realiza tanto a tarefa crítico-destrutiva quanto positivo-afirmativa que Nietzsche impusera a si mesmo”.<sup>59</sup>

De acordo com o comentário de Giacoia Junior, em *Além do bem e do mal*, Nietzsche monta uma “máquina de guerra”, identificada por cinco características: 1) os experimentos de *Além do bem e do mal* são experimentos que apresentam uma forte crítica à filosofia platônica; 2) apresenta a fundamentação platônica na essência tanto da história da filosofia quanto da própria ciência, baseadas na ideia de razão pura e de Bem em si; 3) ao realizar essa investigação genealógica demonstrando os equívocos nos fundamentos da filosofia e da ciência, apresenta o conhecimento como um fenômeno perspectivista que entende que não temos acesso aos fatos em si, ao que era entendido como absoluto pelos filósofos, mas unicamente a interpretações; 4) a perspectiva hermenêutica de Nietzsche ganha consistência quando se apresenta como antidogmática, como algo ainda a ser construído, e por ter evidenciado os equívocos dogmáticos encontrados na filosofia e na ciência; 5) ambas as críticas e a própria afirmação perspectivista da realidade são apresentadas por Nietzsche baseadas na hipótese axiomática da existência que se encontra no *jogo de forças*, no conceito de *vontade de poder*.<sup>60</sup>

Ao demonstrar o princípio de vida na relação de forças, Nietzsche descarta a metafísica platônica e, com isso, toda fundamentação utilizada na construção da cultura ocidental. A filosofia perde credibilidade enquanto especuladora da essência da vida para além da própria vida, e a ciência, que herdou a vontade de verdade da própria filosofia, também se apresenta como fundamentalmente metafísica e dogmática, na medida em que tem a pretensão de encontrar a verdade da realidade ou o conhecimento absoluto sobre a mesma, desconsiderando o aspecto perspectivista da existência.

---

<sup>58</sup> GIACOIA JÚNIOR, *Nietzsche*, p. 62.

<sup>59</sup> GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005, p. 08.

<sup>60</sup> GIACOIA JUNIOR, *Nietzsche & Para além de bem e mal*, p. 12.

As visões de mundo apresentadas tanto pela filosofia quanto pela ciência resultaram na criação de determinados valores, inclusive na criação de um Ser superior responsável por toda realidade. Quando Nietzsche contrapõe tais dogmas metafísicos, automaticamente também critica a crença fundamental num Deus criador de todo o universo e condição de possibilidade da existência. Pelo conceito de vontade de poder o autor afirma que a fundamentação não é metafísica, e muito menos divina, a não ser que se entenda a vida em si como divina por ser criadora de si mesma. Mas a interpretação da vida através da vontade de poder conduz exatamente à concepção perspectivista da realidade, na medida em que todo movimento, que produz a realidade, é resultado de um embate de forças em que não se pode prever o domínio de um sobre o outro, como veremos mais claramente na sequência do trabalho.

Segue-se, assim, a preocupação de Nietzsche em relação à questão de Deus como um problema filosófico, pois essa crença, a partir da obra *Além do bem e do mal*, passa a ter um contraideal formulado, um contraconceito que desmistificaria o valor essencialmente moral representado pelo conceito Deus, juntamente com tudo o que representa e tudo pelo que supostamente seria responsável.

A principal fundamentação do conceito Deus está atrelada aos valores morais. O autor reserva um capítulo para apresentar a “história natural da moral”, desmistificando a origem divina das normas morais, antecipando, inclusive o que viria em a *Genealogia da moral*. Nesse capítulo, o autor apresenta o equívoco dos filósofos desde o princípio, quando acreditaram que seria possível encontrar, através da especulação racional, a fundamentação moral de nossas ações, isto é, o sentido da existência. Mas Nietzsche afirma que eles desconsideraram uma possibilidade na qual se encontrava exatamente a resposta para o que procuravam: não existe a moral. O fato de querer encontrar o sentido da existência, portanto, a forma de realizá-la, as ações devidas, não significa que existam valores predeterminados para tanto. Se se pretende definir determinados valores a serem seguidos, a análise precisa partir do início, das relações das forças que estabelecem as perspectivas. De acordo com a análise realizada, perceberemos as motivações para se criarem valores que consideram pressupostos equivocados, metafísicos, que partem da interpretação de uma preexistência de valores absolutos, como fez Sócrates e como assumiu toda a história da filosofia e também da ciência.

Por estranho que possa soar, em toda “ciência da moral” sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático. O que os filósofos denominavam “fundamentação da moral”,

exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante [...], e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse lícito ver essa moral como um problema — em todo caso o oposto de um exame, questionamento, análise, vivisseção dessa mesma fé.<sup>61</sup>

Quando a tradição assumiu essa interpretação, abriu-se mão de uma reflexão mais profunda e também mais existencial do próprio ser. Movida pela vontade de verdade, pela angústia que sentia frente ao indeterminado, a tradição admitiu um pressuposto metafísico que serviu como fundamentação de toda cultura ocidental. Com o passar do tempo, com o advento do cristianismo, esse pressuposto foi divinamente personificado, construindo-se o conceito Deus, o que fundamentaria o sentido da vida e, portanto, o que se deveria fazer para realizá-la. Seguiram-se daí outras formulações morais que eram creditadas a Deus, mas que, na verdade, eram formuladas pelos próprios homens, de acordo com seus interesses pessoais, de acordo com o que possibilitaria sua própria afirmação. Esses “vigilantes dos bons modos” foram denominados por Nietzsche como sacerdotes ascéticos.

As motivações psicológicas para a construção dos valores morais metafísicos foram expostas por Nietzsche na obra *Genealogia da moral*. Na verdade, como podemos observar, desde *Humano, demasiado humano*, passando por *Além do bem e do mal*, o autor vem demonstrando preocupação com o valor dos valores morais, pois “necessitamos de uma crítica dos valores morais [...] para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias na quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram”.<sup>62</sup> Para maior clareza sobre a questão, Nietzsche seguiu o seguinte método:

Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”?<sup>63</sup>

E é na primeira dissertação da *Genealogia da moral* que se desenvolve uma investigação genealógica que, através de uma leitura psicológica, define os juízos de valor com dupla origem: a moral dos senhores e a moral dos escravos.

---

<sup>61</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, V, § 186, p. 75.

<sup>62</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, Prólogo, § 6, p. 12.

<sup>63</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, Prólogo, § 3, p. 09.

A moral dos senhores seriam aqueles valores criados pelo próprio senhor e que não teriam sido creditados a uma realidade metafísica. Aqui os conceitos de bem e mal, de bom e ruim partem da perspectiva do senhor e não de outro, da perspectiva da afirmação de si, mas sem abrir mão da vida e de seus aspectos trágicos. Já a moral do escravo é aquela que Nietzsche vem criticando desde o início. É aquela que nasce do ressentimento contra tudo que demonstra vitalidade, força afirmativa da vida. A moral do escravo vai de encontro àqueles que aceitam a vida como ela é, rotulando-os como o mal. Tudo que lhes representa ameaça se torna “mal por natureza”; em contrapartida, os que negam o sofrimento e buscam alternativa para essa fuga são interpretados como bons, como atitude correta e boa.

– A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não eu” — e *este* Não é o seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores — este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si — é algo próprio do ressentimento.<sup>64</sup>

Esse foi o tipo de avaliação que dominou a cultura ocidental durante mais de dois milênios e à qual Nietzsche declarou guerra. Mas a moral do escravo, apesar de vir desde Sócrates, teve seu apogeu com o advento do cristianismo quando ganhou uma formulação única e “imutável”, através da personificação de um Deus também único e “imutável”. Como consequência, o sacerdote ascético, utilizando de grande astúcia, realizou a mudança de direção do ressentimento, transformando culpa em pecado. Agora, diante do sofrimento que tanto aflige o escravo, surge o conceito de pecado, que o transforma no grande culpado da situação que o desespera. Mas, como bem afirmou Nietzsche na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido”.<sup>65</sup> A partir da elaboração da ideia de pecado encontrou-se o culpado, o próprio homem.

O ressentimento que antes era voltado para fora, para a vida externa, agora se transforma em autoaniquilamento de forma direta e consciente. O homem passa a negar-se assim como negava o mundo no seu amplo sentido. O Deus que antes representava a condição de salvação para o mundo passa a ser salvação do homem de si mesmo. Surge,

---

<sup>64</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, I, § 10, p. 28 e 29.

<sup>65</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, II, § 7, p. 58.

dessa forma, a má consciência, pois o homem reprime seus instintos ao considerá-los os responsáveis pelo estado de pecado. Com isso, eles se voltam contra o próprio homem, além de surgirem os sentimentos ambíguos de dívida e de punição consigo mesmo.

O sacerdote ascético seria o responsável por criar as condições adequadas para a formulação desses ideais ascéticos. O homem, diante do vazio de sentido, diante da falta de fundamentação e explicação para seu sofrimento e tomado pelo horror ao vácuo, se apegou às explicações ascéticas formuladas pelo tipo sacerdotal. É na terceira dissertação da *Genealogia da moral* que Nietzsche descreve o que significam os ideais ascéticos, o porquê de esses ideais representarem tanto para a cultura ocidental e qual é o poder de tais ideais.

Para Nietzsche, os ideais ascéticos serviram como fundamentação de toda cultura ocidental. As principais expressões culturais são vistas como fundamentadas por ideais ascéticos, como a arte, a filosofia, a religião e a ciência. Se foram os ideais ascéticos que proporcionaram as bases para a construção da cultura ocidental, e esta, por sua vez, construiu o conceito Deus, segue-se daí nossa preocupação de esclarecer o que significam os ideais ascéticos em Nietzsche e como se deu o processo da construção do conceito Deus a partir dos ideais ascéticos, o que veremos nos dois capítulos que se seguem.

Através de três dissertações, o valor verdade, as condições e circunstâncias em que esses valores foram elaborados e assumidos são desvendados. Primeiramente, Nietzsche apresenta a constituição da moral do ressentimento. Na segunda dissertação, demonstra o equívoco da crença na moral moderna como o *thélos* do processo de desenvolvimento dos valores. E para fechar a investigação, descreve os ideais ascéticos como norteadores da construção dos valores morais-metafísicos.

Tais valores foram amplamente difundidos pela cultura ocidental através do cristianismo, que, amparado pela imagem de um Deus onipotente, assumiu determinados valores, como a compaixão, por exemplo, os quais são fortemente criticados por Nietzsche em *O anticristo*.

De acordo com Giacoia Júnior, “a tresvaloração de todos os valores está essencialmente vinculada ao livro *O anticristo*”.<sup>66</sup> Pois se a cultura ocidental é norteada pelos valores constituídos pelo cristianismo, em associação com o platonismo, e tais valores é que determinaram a atual situação decadente da sociedade, se configurando

---

<sup>66</sup> GIACOIA JUNIOR, *Nietzsche*, p. 67.

como niilista, é necessário superar tais valores por meio da tresvaloração de todos os valores. Esta foi a intenção de Nietzsche no livro *O anticristo*: superar definitivamente o cristianismo, demonstrando seus erros e os resultados para a humanidade. Essa missão nietzscheana fica clara já no início da obra, quando levanta as questões: “O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. O que é mau? – Tudo o que vem da fraqueza. O que é felicidade? – O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada.”<sup>67</sup>

O conceito Deus já havia sido superado, como demonstrou em *A gaia ciência*; faltava superar os valores cristãos: “Os fracos e malogrados devem perecer: primeiro princípio de *nosso* amor aos homens. [...] O que é mais nocivo que qualquer vício? – A ativa compaixão por todos os malogrados e fracos – o cristianismo...”<sup>68</sup>

Essa tentativa também foi exposta na *Genealogia da moral* e no *Crepúsculo dos ídolos*, que serviram como preparação para o projeto definitivo de tresvaloração de todos os valores através de *O anticristo*, inclusive o valor da compaixão, que ganhou destaque na obra: “Nada é tão pouco sadio, em meio à nossa pouco sadia modernidade, como a compaixão cristã.”<sup>69</sup>

Em o *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche apresenta um compêndio que demonstra como o conceito Deus foi construído a partir da análise sobre a ampla base da cultura ocidental: a racionalidade socrática, a moral antinatural e a metafísica dualista. A partir de valores ascéticos “*nós* é que inventamos o conceito de ‘finalidade’: na realidade *não* se encontra finalidade...”<sup>70</sup> Nesse livro percebe-se a perspectiva filosófica que Nietzsche dá, no transcorrer de todos esses temas apresentados em suas obras, ao problema de Deus e as consequências resultantes desse conceito: uma cultura *décadent*.

Como o próprio Nietzsche afirmou no prólogo à obra *O caso Wagner*, foi com o problema da *décadence* na cultura ocidental que mais se ocupou.<sup>71</sup> A decadência está diretamente associada aos valores morais-metafísicos instituídos na cultura ocidental. Tais valores sobrepujaram a antiga cultura grega que ainda considerava determinados aspectos trágicos da realidade humana num patamar de importância para a própria

---

<sup>67</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O Anticristo / Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, § 2, p. 11.

<sup>68</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 2, p. 11.

<sup>69</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 7, p. 14.

<sup>70</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, Os quatro grandes erros, § 8, p. 46.

<sup>71</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O caso Wagner: um problema para músicos*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, Prólogo, p. 9.

manutenção da vida. Os valores que prevaleceram foram os valores cristãos, que, amparados pela metafísica platônica, criaram um único Ser responsável por toda a existência e como única esperança de alívio para o sofrimento imanente deste mundo: Deus.

Antes, com a filosofia socrática, a razão havia sido posta como o valor responsável pela libertação humana do sofrimento; depois, com o advento do cristianismo, surgiu outro valor, agora personificado, mas também reconhecido como o libertador da trágica vida; já na cultura moderna, surge a ciência como esperança definitiva de superação dos valores metafísicos, mas, como iremos perceber no segundo capítulo desta dissertação, ela também estava fundamentada nos mesmos valores metafísicos, em ideais ascéticos. Sempre tais valores superiores e metafísicos, cada um no seu determinado período histórico, eram considerados os responsáveis pela definição dos valores morais que conduziam o comportamento e os paradigmas dos seres humanos. Daí a preocupação de Nietzsche em tratar da problemática de Deus ou dos deuses que surgiram no decorrer da história, pois “o conceito de ‘Deus’ foi, até agora, a maior *objeção* à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas *assim* redimimos o mundo.”<sup>72</sup>

Para tanto, foi necessário compreender as motivações para a construção de tais valores superiores. A constatação dos ideais ascéticos como ideais que influenciaram nessa tarefa fez com que buscássemos compreendê-lo melhor, para chegarmos à construção do conceito Deus.

---

<sup>72</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Os quatro grandes erros, § 8, p. 47.

### 3 - IDEAIS ASCÉTICOS: FORÇA, CULTURA E DISCIPULADO

O que são ideais ascéticos? Esta é a pergunta que orienta os parágrafos da terceira dissertação da *Genealogia da moral* e que pretendemos descrever no decorrer deste capítulo. Para responder a essa questão, o próprio autor alemão levanta alguns aspectos que devem ser percebidos, analisados e que nortearão nossa pesquisa: o que significam os ideais ascéticos? Por que os ideais ascéticos significaram tanto? E o que significa o poder dos ideais ascéticos? Estas questões foram levantadas no decorrer do texto e contribuem para a compreensão dos amplos aspectos sobre os ideais ascéticos.

Contudo, antes mesmo de adentrarmos os aspectos estritos dos ideais ascéticos e suas influências em expressões culturais, faz-se necessário compreendermos o que fundamenta esses ideais, como jogo de forças; o ponto axiomático de toda a realidade e que está relacionado com os ideais ascéticos em Nietzsche, isto é: qual a relação entre vontade de poder e ideais ascéticos em Nietzsche?

Um dos principais conceitos do filósofo de Sils Maria é o de vontade de poder, que, apesar das diferenças, surgiu a partir da influência de Schopenhauer, uma das grandes inspirações filosóficas que lhe seduziu à filosofia. Por meio da radical discordância da postura metafísica assumida por Schopenhauer, Nietzsche entendeu a vontade de poder como base da existência do mundo e de tudo que nele há, mas numa perspectiva imanente, e não mais metafísica.

Para tanto, logo após apresentarmos a perspectiva da vontade de poder em Nietzsche, seguiremos com uma análise da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, em busca de compreender o que significam os ideais ascéticos e a sua relação com o conceito Deus.

De início, foi necessário compreender o significado dos ideais ascéticos, seguindo os questionamentos apresentados pelo próprio autor: qual o significado dos ideais ascéticos, por que tiveram tanta importância para os homens e o que significa exatamente o poder dos ideais ascéticos? A partir daí, foi possível entender a relação desses ideais com as expressões culturais apresentadas na terceira dissertação da *Genealogia da moral*: arte, religião, filosofia e ciência. No final, apresentaremos a visão nietzscheana sobre o sacerdote ascético, compreendendo-o como o tipo de homem responsável direto pela formulação de ideais ascéticos, visando à afirmação de si enquanto vontade de poder.

### 3.1 As relações de poder na constituição de valores

Nietzsche reconheceu a cultura grega como modelo em vários aspectos, os quais deveriam ser retomados pela cultura moderna. Isso não significa que deveríamos simplesmente tentar trazer os tempos antigos para a modernidade, até porque o autor de *Zaratustra* entendia alguns aspectos sobre a realidade de forma distinta dos antigos gregos, como, por exemplo, a *teoria das forças*, a compreensão do mundo como *vontade de poder*.

Essa perspectiva sobre a realidade é entendida como uma visão cosmológica não metafísica, pois as relações de forças, os centros de vontade de poder, seriam imanentes a toda realidade objetiva, não espiritual, ou advindos de um Deus num além-mundo. Dessa forma, “os tipos humanos não precisariam recorrer à metafísica como remédio para o que mais os amedronta, [...]: o *vácuo*, a falta de sentido em tudo, a falta de sentido desta vida”.<sup>73</sup>

O jogo de forças assume em Nietzsche o ponto axiomático de toda a realidade. Um dos principais conceitos do filósofo de Sils Maria é o de vontade de poder, em parte herdado de Schopenhauer, uma das grandes inspirações filosóficas que lhe seduziu à filosofia. Apesar da posterior radical discordância da postura metafísica assumida por Schopenhauer, Nietzsche continuou entendendo a vontade como base da existência do mundo e de tudo que nele há, mas em vista de um fim imanente, não metafísico, agora baseada numa imanente vontade de superação de si mesmo.

Assim como Schopenhauer, Nietzsche, ao não admitir a existência de Deus, nega a possibilidade da criação do mundo, da matéria, da energia e da vida por um Ser supremo. Se não foram criados, logo entendemos que sempre existiram e que uma força move toda a realidade. Essa mesma força que nos move tem que sempre ter existido com a mesma intensidade, do contrário ela já teria se extinguido ou diminuiria com o tempo até sua extinção e, portanto, viveríamos movidos por menos força que outras gerações. Em *O eterno retorno*, escrito de 1881, Nietzsche afirma o seguinte:

E sabeis sequer o que é pra mim “o mundo”? [...] Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimentos, cercado de “nada” como de seu limite, [...] mas antes como força por toda parte,

---

<sup>73</sup> SOUSA, Mauro Araujo de. *Nietzsche asceta*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009, p. 17.

como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e múltiplo, [...] eternamente mudando, eternamente recorrentes, [...] partindo das mais simples às mais múltiplas, do mais quieto, mais rígido, mais frio, ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório consigo mesmo, e depois outra vez voltando da plenitude ao simples [...] esse meu mundo dionisíaco do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, [...] sem alvo, [...] sem vontade [...] – quereis um *nome* para esse mundo? [...] *Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!<sup>74</sup>

Esse jogo de forças que move o mundo também nos move. Somos constituídos por uma vontade que é condição de possibilidade da existência humana. Uma vontade de superação, de autossuperação, uma vontade de poder, que nos possibilita vivermos sempre em busca de algo, e, por isso mesmo, nunca estamos ou estaremos saciados, sempre estaremos em busca de algo, daí a conclusão de que o ser humano sempre estará em movimento.

Mas se somos constituídos por um jogo de vontades de poder que a todo instante nos impulsiona para algo, é preciso interpretar a vontade de poder através de uma hierarquia, de uma organização das forças. Assim como entende Sousa, “um centro de vontade de poder não existe sem hierarquia, e a eventual constatação do contrário seria prova de que o centro, ‘instituição’, já está se desfazendo”.<sup>75</sup> Pois, se existe uma força agindo sobre a outra, uma tem que ceder para que a outra prevaleça. Nesse sentido, podemos entender que o ser humano estaria ou seria saudável na medida em que consegue equilibrar seu esforço quanto ao mandar e ao obedecer, quanto ao forçar e ao ceder. Ao analisar essa relação e organização de forças no ser humano, podemos diagnosticar que “ou ele está hierarquizado ou uma desorganização está tomando conta dele”.<sup>76</sup> O próprio Nietzsche afirma: “Minha filosofia está voltada para a hierarquia.”<sup>77</sup> Essa perspectiva não implica uma dicotomia entre corpo e mente. Muito pelo contrário. Agora é preciso ter clara a necessidade de equilíbrio entre ambas. Elas não se separam, pois compartilham da mesma instituição, do mesmo centro de forças que conduz a vida.

Tem que se tomar cuidado ao se falar sobre equilíbrio quando se trata de vontade de poder em Nietzsche. O equilíbrio é necessário quanto ao esforço de se manter a hierarquia de forças, mas, no que se refere ao jogo de forças propriamente dito, não

---

<sup>74</sup> NIETZSCHE, F. W. O Eterno Retorno. In: *NIETZSCHE - Obras Incompletas*. Col. Os Pensadores. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974, § 1067, p. 405.

<sup>75</sup> SOUSA, *Nietzsche asceta*, p. 21.

<sup>76</sup> SOUSA, *Nietzsche asceta*, p. 21.

<sup>77</sup> NIETZSCHE, F. W. Fragmentos póstumos. In: KOTHE, Flávio R. *Fragmentos finais*. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília; São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado, 2002, § 7 [6], p. 117.

existe equilíbrio, uma sempre terá domínio sobre a outra. Assim deve ser para que haja organização e afirmação da vida em seu aspecto amplo.

Se há sempre um mais forte do que o outro, nunca haverá equilíbrio na natureza. “Pensar a natureza como algo que necessita de equilíbrio é afastar-se da perspectiva nietzschiana da teoria das forças. Em toda relação natural há hierarquia, inclusive na dos sexos, justamente porque se trata da vontade de poder.”<sup>78</sup> Por isso, não pode haver igualdade entre os seres humanos ou na própria natureza. Não existe igualdade, existe equilíbrio na constituição natural quando se reconhece a natural hierarquia de forças.

Essa hierarquia não está livre de conflitos, muito pelo contrário. Sua condição de existência é a aceitação de tensões, de luta entre forças que querem se afirmar, mas que, inevitavelmente, sobressaem uma sobre a outra. A hierarquia “está diretamente ligada à relação da força com a força, por isso ela é própria da vontade de poder”.<sup>79</sup> A aceitação dessa tensão é que diz respeito à afirmação da vida, à afirmação do mundo e do que lhe é constituinte: a vontade de poder.

Como se dá isto? — assim me interroguei. — Que induz o vivente a obedecer e a mandar e, ao mandar, praticar, ainda, a obediência? Ouvi a minha palavra, agora, ó mais sábios dentre os sábios! Verificai seriamente se não me insinuei no coração da própria vida e até às raízes do seu coração! Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor.<sup>80</sup>

Mas a vontade de poder não pode ser confundida com algum tipo de vontade absoluta, desvinculada do que é material, pois, como bem afirmou Sousa, “no cosmo nietzschiano impera o devir, esse teor fundamental de sua Filosofia dionisíaca”.<sup>81</sup> Não há absoluto, pois ele é imutável, o que contraria a perspectiva sobre a realidade como devir.

Daí, apegando-se à realidade como resultado de uma relação insaciável de forças, que lutam em busca de afirmação, segue-se a interpretação da realidade como perspectivista, na qual negam-se valores absolutos, imutáveis e estáticos, que sobreviveriam ao tempo e às críticas. Essa visão não pode ser confundida com um mero relativismo sobre a realidade, tendo em vista que a relação das forças não tem nada de

---

<sup>78</sup> SOUSA, *Nietzsche asceta*, p. 123.

<sup>79</sup> SOUSA, *Nietzsche asceta*, p. 119.

<sup>80</sup> NIETZSCHE. F. W. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. - 15ª ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, *Do superar a si mesmo*, p. 145.

<sup>81</sup> SOUSA, *Nietzsche asceta*, p. 120.

relativo, muito pelo contrário, o que há é afirmação sobre tentativa de afirmação. Tais aspectos são explicados por Sousa da seguinte forma:

Não há uma única perspectiva das forças, porque elas se efetivam em vários centros de vontade de poder. Caso pare nesse raciocínio certo relativismo, não se trata, de modo algum, de um “tudo é relativo”, mas sim de relações diversas em que cada relação não é dada relativa. É da pluralidade das forças, das relações entre elas, que o filósofo [Nietzsche] trata. Essa é uma visão integralizante.<sup>82</sup>

Ter vontade de poder não significa necessariamente ter vontade de vida, mas precisamos reconhecer que há uma identificação imediata: “Onde há vida também há vontade: mas não vontade de vida, senão — é o que te ensino — vontade de poder!”<sup>83</sup> A vontade de vida, que está diretamente relacionada com a vontade de poder, dependerá da postura que se toma diante da própria realidade, que, por sua vez, dependerá de fenômenos biológicos, do estado fisiológico do sujeito, o qual determina uma postura afirmativa ou negativa da vontade de vida.

Para o autor de *Assim falou Zaratustra*, a vontade de poder é uma força orgânica positiva que incentiva e motiva o homem a enfrentar obstáculos e vencer desafios, uma forma de eterna superação de si mesmo e da humanidade, que está diretamente relacionada com os fenômenos psicológicos e fisiológicos do ser humano, assim como afirma Scarlett Marton:

O conceito de vontade de potência, servindo como elemento explicativo dos fenômenos biológicos, será também tomado como parâmetro para a análise dos fenômenos psicológicos e sociais; é ele que vai constituir o elo entre as reflexões pertinentes às ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito<sup>84</sup>.

Isso se deve à compreensão da vontade de poder em sentido amplo, concebendo-a como pertencente a todas as dimensões da existência humana, inclusive a dimensão biológica. Entendemos, assim como Scarlett Marton, que “a vontade de poder está presente nos numerosos seres vivos microscópicos que formam o corpo, na medida em que cada um deles *quer* prevalecer na relação com os demais”.<sup>85</sup> Ou seja, em todas as partes constituintes da vida, existe uma relação de forças que desejam movimento e

---

<sup>82</sup> SOUSA, *Nietzsche asceta*, p. 120.

<sup>83</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, Do superar a si mesmo, p. 146.

<sup>84</sup> MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 42.

<sup>85</sup> MARTON, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 44.

superação. A vontade de poder “encontra-se, pois, em todo ser vivo, espalhada no organismo, atuando nos diminutos elementos que o constituem”.<sup>86</sup> Portanto, todas as dimensões da vida humana são resultado dessa relação de forças, inclusive o pensamento, o sentimento e a própria vontade. “Pressupõe-se aqui que todo o organismo pensa, todas as formas orgânicas tomam parte no pensar, no sentir, no querer – por conseguinte, o cérebro é apenas um enorme aparelho de centralização.”<sup>87</sup> A organização dessa perspectiva é explicitada pelo próprio Nietzsche:

Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando.<sup>88</sup>

Entendem-se, dessa forma, todas as dimensões da vida humana através de um movimento de independência e dependência ao mesmo tempo, pois há uma vontade de poder independente em cada parte e ao mesmo tempo não existe afirmação de um sem resistência do outro.

Mas Schopenhauer, movido pelas influências metafísicas do Romantismo, entendia que a vontade humana era conduzida por uma Vontade transcendental. Ao mesmo tempo que a Vontade estava num mundo paralelo, ela possibilitava as vontades sensíveis por meio de um ponto de ligação entre os dois mundos<sup>89</sup>.

De acordo com Giacoia Junior,

Para Nietzsche, Schopenhauer tivera razão quando identificou na Vontade o elemento fundamental em todo o universo. Todavia, do ponto de vista de Nietzsche, ela não pode ser pensada, como ainda o fizera Schopenhauer, como um ímpeto cego, desprovido de finalidade. Se é a Vontade que determina o surgimento e a transformação de todo estado de coisas do universo, tal Vontade possui uma qualidade fundamental: ela é *vontade de poder*.<sup>90</sup>

---

<sup>86</sup> MARTON, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 44.

<sup>87</sup> NIETZSCHE, 27 [19] do verão/outono de 1884.

<sup>88</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, § 19, p. 23.

<sup>89</sup> Para Schopenhauer, o ponto de ligação entre os dois mundos é o tempo presente, que está entre o futuro histórico e o passado histórico. O tempo presente seria o nó do mundo, não apenas no sentido horizontal do tempo, mas também no vertical, entre o mundo da vontade sensível e o mundo da Vontade condicionante.

<sup>90</sup> GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000, p. 58.

Esta é a fundamental distinção entre Nietzsche e Schopenhauer: compreender a vontade não como algo metafísico, possível de ser superado, mesmo que seja por um instante, como fizera Schopenhauer, mas como imanente à realidade e considerando seu aspecto de eterna superação de si mesmo, através do que Nietzsche entende como vontade de poder.

Para Schopenhauer, o ser humano, também entendido como um ser de eterna busca, poderia conseguir saciedade momentânea quando, através de uma experiência mística, conseguisse obter contato com o mundo da Vontade<sup>91</sup>. Neste momento, o sujeito teria um instante de alívio e de ausência de vontade, mas logo em seguida, apesar da visão sobre a realidade ser diferente, agora baseada numa moral da compaixão, voltaria para o mundo da vontade sensível e, portanto, seria novamente um ser de falta.

Dessa forma, Schopenhauer cria um mundo paralelo e metafísico comparável com o cristianismo, também em virtude da moral da compaixão que apresenta como ideal, apesar de não acreditar no Deus cristão. Seguem-se daí as fortes e contundentes críticas de Nietzsche à filosofia schopenhaueriana. O que não o inviabiliza assumir como axioma o jogo de forças, a vontade de poder.

Marco Brusotti vê a postura schopenhaueriana da seguinte forma:

A vontade de vida schopenhaueriana é, em última instância, desejo cego, insaciável, sem metas. Também esta vontade, a partir de sua dinâmica interna, deve querer sempre mais. Mas a oposição entre vontade e conhecimento (intuitivo) abre para os homens a possibilidade de uma negação da vontade: apenas aqui a liberdade da coisa em si torna-se visível, no mundo totalmente determinado pela causalidade, da representação<sup>92</sup>.

Schopenhauer aposta na negação da vontade para a afirmação da vida. O que para Nietzsche é um disparate, pois essa perspectiva nega o que se deve afirmar e afirma

---

<sup>91</sup> Em *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer aponta o caminho mais provável para conseguir alcançar a experiência mística, que proporcionaria o contato com o mundo metafísico da Vontade. Para Schopenhauer, existem basicamente três formas de conhecer o mundo da vontade: através da ciência, da filosofia e da arte. Mas para compreender o mundo na sua essência, como vontade e representação, é preciso abandonar a intencionalidade racional, e isso só é possível através de uma intuição livre do espaço, do tempo e de qualquer querer. Dentre as formas de conhecimento da realidade, a que estaria mais próxima de tal intuição seria a arte, e mais próxima ainda seria a música. De todas as formas artísticas, a música, apesar de também estar no tempo, é a única que não está no espaço, por isso, estaria mais distante desse mundo de vontade, que está preso no tempo e no espaço. Se o mundo da Vontade está fora do tempo e do espaço e a música é a única forma que não está presa, pelo menos, do espaço, ela estaria mais próxima de uma transcendência do mundo sensível. Cf. Livro III, In: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução e apresentação de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

<sup>92</sup> BRUSOTTI, Marco. Ressentimento e vontade de nada. *Cadernos Nietzsche*, n. 8, p. 08, 2000.

o que se deve negar. Schopenhauer busca encontrar a ausência de vontade, o nada de querer, o vazio de sentimento como realização da vida mesma. Nietzsche vai pela contramão de seu antigo mestre. Essa postura fica clara no desenvolvimento da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, quando afirma a ideia de necessidade de movimento, entendendo a impossibilidade de negar o querer, pois mesmo quando na tentativa de negá-lo há vontade, há querer.

O autor da *Genealogia da moral* afirma que Schopenhauer acreditou termos acesso total à vontade, caindo, com essa interpretação, no mesmo engano costumeiro dos filósofos: “tomou um *preconceito popular* e o exagerou.”<sup>93</sup> O engano de Schopenhauer está em considerar o querer como unitário e estático, criador de si mesmo. Nietzsche afirma que “em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações”,<sup>94</sup> que dizem respeito a todos os aspectos da nossa vida. Há um intrincado e complexo jogo de relações e interpretação que resulta numa ou noutra ação.

A vontade de poder é orgânica, não transcendental e não está diretamente relacionada com a vontade de viver. “Vida e vontade de potência não são princípios transcendentais; a vida não se acha além dos fenômenos, a vontade de potência não existe fora do ser vivo.”<sup>95</sup> Também não se pode compreender a vontade de poder como causa da ação. A interpretação da vontade de poder como ato que resultava no efeito, a ação, conduzia Schopenhauer a entender uma dimensão transcendental que possibilitava essa ligação.

Diante da perspectiva schopenhaueriana, há uma dupla interpretação sobre a vontade, ambas equivocadas: a interpretação psicológica e a metafísica. Compreender a vontade como responsável direta da ação é uma interpretação psicológica equivocada do fenômeno, donde se deduz que há uma dimensão metafísica que possibilita essa relação. Uma está relacionada com a outra.

Scarlett Marton, no importante estudo que desenvolveu sobre o assunto, nos ajuda a compreender tais equívocos interpretativos:

Pensar o agir como decorrente do querer e postular um sujeito por trás da ação só é possível quando se despreza o processo que leva uma vontade a tornar-se vencedora, fazer-se predominante. Do sucesso da vontade, da vontade bem-sucedida, então se infere uma causa: o sujeito a quem seria facultado exercê-la.<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 19, p. 22.

<sup>94</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 19, p. 22.

<sup>95</sup> MARTON, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 50.

<sup>96</sup> MARTON, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 46.

A vontade, em si e por si só, não põe em prática a ação, “ao contrário do que supõe a ‘teoria psicológica’, o sujeito não é o executor da ação e sim o seu ‘efeito’”.<sup>97</sup> Apenas o sentimento de querer não é suficiente para resultar numa ação, mas a sensação, a princípio, sem uma maior investigação, nos conduz a essa equivocada compreensão, como bem afirmou Nietzsche:

[...] o querente acredita, de boa-fé, que o querer *basta* para agir. [...] o querente acredita, com elevado grau de certeza, que vontade e ação sejam, de algum modo, a mesma coisa — ele atribui o êxito, a execução do querer, à vontade mesma, e com isso goza de um aumento da sensação de poder que todo êxito acarreta.<sup>98</sup>

De conclusões apressadas e, de acordo com o ponto de vista nietzscheano, também baseadas no senso-comum, foi que Schopenhauer compreendeu e difundiu a ideia de vontade. Schopenhauer não considerou que “em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base [...] de uma estrutura social de muitas ‘almas’”.<sup>99</sup> A vontade schopenhaueriana, baseada nas interpretações psicológicas e metafísicas, “é uma simples palavra vazia [...]. Trata-se muito menos de uma ‘vontade de vida’”.<sup>100</sup>

O fato de ter havido uma equivocada interpretação psicológica sobre a vontade de poder não significa que não há uma interpretação psicológica correta sobre o conceito. Na verdade, ao apresentar a vontade de poder como fundamento da vida, como impulso que *possibilita* a criação de valores e a afirmação da vida, Nietzsche assume o lugar de um grande psicólogo, no sentido mais amplo do termo, em função da amplitude de significados que define a ideia de vontade de poder.

Ao buscar compreender o valor dos valores morais, Nietzsche se propõe não apenas a uma investigação histórica e sociológica, mas também psicológica, denominada por ele como a “grande psicologia”, pois busca compreender as motivações e a estrutura que fundamentam a criação de um ou outro valor moral, como, por exemplo, o próprio conceito Deus. Como bem afirmou Giacoia Junior, a grande psicologia de Nietzsche é definida pelo seu olhar, que

---

<sup>97</sup> MARTON, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 46.

<sup>98</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 19, p. 23 e 24.

<sup>99</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 19, p. 24.

<sup>100</sup> NIETZSCHE, 14 [121] da primavera de 1888.

vai do fenômeno considerado – um personagem cultural, um *corpus* doutrinário, uma instituição sociopolítica, uma fé religiosa, enfim, um evento significativo, em qualquer das esferas da cultura espiritual – às condições de seu surgimento e modificação.<sup>101</sup>

Dessa inferência retroativa, desse método genealógico, Nietzsche compreendeu que a vontade de vida se efetiva na medida em que a vontade de poder é conduzida por uma interpretação afirmativa da própria vida. A vontade de poder é o impulso, e a ação é conduzida pela semântica, que cria um horizonte de possibilidades e significados. Essa atividade do espírito é chamada de *pequena razão*, de consciência. A parte que motiva e direciona o espírito para uma ou outra interpretação, a grande estrutura psicológica que está por trás da consciência, é denominada de *grande razão*.<sup>102</sup>

Pela via dessa investigação, considerando esses aspectos da vontade de poder, do que é inconsciente e do que é consciente, Nietzsche elaborou a *Genealogia da moral*, buscando revelar a estrutura valorativa, os tipos de ideais que estavam por trás dos valores morais instituídos como verdades absolutas, como verdades supremas, desvelando o caminho percorrido para a construção do conceito Deus.

O resultado dessa complexidade do querer, da vontade de poder, e da organização que se toma a partir do horizonte de significados, revela que o ser humano pode tanto assumir uma semântica de afirmação, superando-se, como também, instintivamente, pode procurar formas de sobrevivência, de preservação. Tudo dependerá da forma com que o sofrimento será encarado, da forma com que a vida será avaliada e dos valores morais que resultarão dessa hermenêutica existencial. De acordo com Nietzsche, existem dois tipos de sofredores:

[...] os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionísia e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso,

---

<sup>101</sup> GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004, p. 10.

<sup>102</sup> Há em Nietzsche a distinção entre as dimensões do consciente e do inconsciente: “Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós” (NIETZSCHE, *A gaia ciência*, § 333, p. 221). A *grande razão* seria o próprio centro da vontade de poder, que é, neste caso, nosso corpo, e a *pequena razão* seria o que foi comumente chamado na história da filosofia como a razão instrumental. Mauro Araujo de Sousa afirma que enquanto a *pequena razão* seria o acesso imediato às nossas convicções, a *grande razão* seria a motivação e a estrutura que nos possibilita uma ou outra interpretação da própria vida (Cf. SOUSA, *Nietzsche asceta*, p. 128).

redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura.<sup>103</sup>

São duas perspectivas totalmente distintas: a do homem metafísico, baseada em ideais ascéticos, que busca alívio imediato para o sofrimento e a do homem forte, que é representado por Nietzsche pela figura do *Übermensch*, aquele que superou a metafísica, que aceita a realidade em seus aspectos trágicos.

Tais perspectivas da vontade de poder dependerão das condições fisiológicas e psicológicas em que o ser humano se encontra. São essas condições que determinam o tipo de avaliação que se faz da vida, afirmando-a ou negando-a; aceitando o vazio e a eterna busca de sentido ou procurando desesperadamente completar-se através de ideias metafísicas, de deuses num além-mundo.

Zaratustra fala de um sentimento de “náusea”<sup>104</sup> que pode ser provocado quando estamos diante do nada, quando temos que escolher entre aceitar o sofrimento imanente ao vazio que nos é apresentado ou criar respostas baseadas em ideais ascéticos, que aliviam esse sofrimento.

Essa problemática está diretamente relacionada a um dos grandes pensamentos de Nietzsche: o *eterno retorno do mesmo*. É em *A gaia ciência*, *Assim falou Zaratustra* e *Além do bem e do mal* que Nietzsche trata diretamente do que ele mesmo entende ser o seu pensamento mais profundo. No parágrafo 341 do quarto livro de *A gaia ciência*, Nietzsche apresenta, de forma dramática, o pensamento do eterno retorno como uma realidade que nos aparece quando nos deparamos com o vazio. A postura que se seguirá diante da náusea resultante dessa realidade é que nos possibilitará afirmarmos a vida ou negá-la através de ideais ascéticos.

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é infelizmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem — e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente — e você com ela, partícula de poeira!” — Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!” Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada

<sup>103</sup> NIETZSCHE, F. W. *A Gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, livro V, § 370, p. 272-273.

<sup>104</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, Prólogo 2 e 3, p. 34-38.

coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?<sup>105</sup>

A problemática do eterno retorno é apresentada considerando a relação entre a vontade humana e a dimensão do tempo, quando a vontade de viver é reconhecida como cíclica,<sup>106</sup> com tudo o que lhe cerca e lhe possibilita, inclusive o sofrimento e os entraves; quando a interpretação sobre o tempo é modificada e passamos a encará-la como não linear e progressiva, mas como abertura para o nada, para o vazio da existência.

De acordo com Giorgio Penzo, para que tenhamos a “experiência desse ‘instante extraordinário’, é necessário solidão. E isso não tanto para poder exprimir com suas próprias forças o pensamento do eterno retorno, mas para escutar a sua voz, que provém de uma força ‘exterior’ ao homem.”<sup>107</sup> O que não significa que o pensamento do eterno retorno seja algo metafísico, muito pelo contrário, não há nada mais inerente à realidade do que o eterno retorno. Mas essa seria a dimensão inacessível do homem quanto a sua natureza, o que é entendido como “horizonte do sagrado”, que se desenvolve no homem, mas escapa à sua capacidade cognitiva.<sup>108</sup>

É diante da constatação desse mistério que se podem assumir duas posturas: cair sobre a terra, ranger os dentes e amaldiçoar a existência ou ceder à nova realidade que lhe é apresentada, aceitando-a e agindo de forma a afirmar a vida e seus paradoxos.

Ao contrário do platonismo e do cristianismo, Nietzsche entende a realidade a partir de um axioma que revela o vazio, a vontade de poder. Nessa perspectiva, não existe resposta divina ou metafísica (no sentido geral do termo) para o que foi e muito menos para o que será. A linha do tempo, como dissemos, não é linear e com finalidade progressista predeterminada por um Ser divino ou por um além-mundo. O que definiu o passado, que define o presente e que definirá o futuro é a relação de forças que foram estabelecidas. Como bem disse Zarathustra no discurso *Da redenção*: “Redimir os passados e transformar todo ‘Foi assim’ num ‘Assim eu o quis!’ – somente a isto eu

---

<sup>105</sup> NIETZSCHE, *A gaia ciência*, IV, § 341, p. 230.

<sup>106</sup> Quando nos referimos ao termo cíclico, não estamos dando o significado literal do termo, mas a utilizando para expressar a ideia de uma única realidade com várias facetas que, movida pela vontade de poder, se manifesta e se manifestará em todos os seus aspectos repetidamente, organizada de acordo com a hierarquia de forças que a constitui.

<sup>107</sup> PENZO, Giorgio. Friedrich Nietzsche (1844-1900): O divino como problematidade. In: *Deus na filosofia do século XX*. Organizadores: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 28 e 29.

<sup>108</sup> Cf. PENZO, *O divino como problematidade*, p. 29.

chamaria redenção!”<sup>109</sup> Essa é a postura que liberta, que possibilita a redenção do homem diante da prisão do tempo criada pela interpretação platônico-cristã.

A aceitação do eterno retorno, como bem afirmou Giacoia Junior, “não se trata de mera aceitação resignada dos acontecimentos do destino, mas de afirmação incondicional, que aceita e bendiz cada instante vivido”.<sup>110</sup> Se assim o for, o homem dará mais valor a todos os seus atos, valorizando suas atitudes diante da vida, buscando reconhecê-la para poder afirmá-la em todas as suas dimensões, inclusive a trágica, conduzindo-se ao que chama de *amor fati* (amor do destino). “O eterno retorno é a lição que imprime ao instante o selo da eternidade.”<sup>111</sup>

É em virtude da concepção axiológica da realidade como relação de forças, como vontade de poder, que Nietzsche afirma a perspectiva do eterno retorno, resultando na possibilidade do vir-a-ser, do criar. Ao contrário da interpretação platônico-cristã do tempo como linear, como o mundo do Ser, Nietzsche afirma o mundo como devir, como uma eterna relação hierárquica de forças.

Para Nietzsche, a perfeição está no indefinido, no que ainda tem por se criar, na falta de fundamento, no apolíneo e no dionisíaco, aspectos estes que são negados pelos que detêm uma fisiologia decadente, pelos que não conseguem aceitar a ausência teleológica da realidade e buscam, através de ideais ascéticos, encontrar alívio para essa perspectiva de vida, criando além-mundos e o próprio conceito de Deus.

É sobre a postura negativa diante da realidade que trataremos na parte que se segue, demonstrando os ideais ascéticos como um dos maiores problemas a serem enfrentados por Nietzsche, em função de suas consequências para a cultura ocidental.

### **3.2 O que significam os ideais ascéticos em Nietzsche a partir da terceira dissertação da *Genealogia da moral***

As perspectivas apresentadas sobre a vontade de poder dependem das condições fisiológicas e psicológicas em que o ser humano se encontra. São essas condições que determinam o tipo de avaliação que se faz da vida, afirmando-a ou negando-a; aceitando o vazio e a eterna busca de sentido ou procurando desesperadamente completar-se através de ideias metafísicas.

De acordo com o estudo realizado por Vânia Dutra de Azeredo, o ideal ascético

---

<sup>109</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, Da redenção, p. 172.

<sup>110</sup> GIACOIA JUNIOR, *Nietzsche*, p. 60.

<sup>111</sup> GIACOIA JUNIOR, *Nietzsche*, p. 60.

[...] é um artifício elaborado para estancar um processo degenerativo, único encontrado para manter uma vida que se degenera. É um recurso ao qual se agarram determinados tipos para lutar pela existência. A vida que não possui vontade de viver [...] procura nesse ideal a maneira de se conservar [...].<sup>112</sup>

Apesar de instintivamente o sujeito fisiologicamente debilitado querer lutar pela vida, não há nele mais força para encarar ou aceitar o sofrimento, a angústia que a falta de sentido provoca. Para tanto, o ideal ascético é criado como instrumento que traz alívio, que possibilita a criação de valores metafísicos, que passam a ser vividos no dia a dia, através de expressões culturais como a arte, a filosofia, a religião e a ciência.

O importante aqui era querer algo, não importando o que e nem para onde isso levaria. E o ideal ascético proporcionou esse horizonte de possibilidades. Independentemente da veracidade dos fatos, “*a vontade mesma estava salva*”.<sup>113</sup> Pois “o essencial é, incondicionalmente, querer. O objetivo correspondente é secundário. O nada querer é sempre ainda querer algo. O nada é, nesse sentido, esse algo em última instância e, como tal, o *faute de mieux* par excellence”.<sup>114</sup>

No decorrer da terceira dissertação, enquanto descreve o que significam os ideais ascéticos ou o ideal ascético<sup>115</sup> por meio de importantes expressões culturais e do tipo sacerdotal, Nietzsche esclarece outro aspecto sobre os ideais ascéticos que já havia levantado no primeiro parágrafo: por que esse ideal negador da vida assumiu tanta importância e significado para a humanidade?<sup>116</sup>

Essa questão é respondida pelo autor na sequência da própria pergunta: “no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* — e preferirá ainda querer o nada a nada querer.”<sup>117</sup> Mas, como é característico do estilo nietzscheano, só conseguimos compreendê-la no decorrer de toda a terceira dissertação, sempre retomando conceitos e aspectos que também se encontram em outras obras.

---

<sup>112</sup> AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003, p. 172 e 173.

<sup>113</sup> NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, III, § 28, p. 149.

<sup>114</sup> BRUSOTTI, *Ressentimento e vontade de nada*, p. 06.

<sup>115</sup> Assim como Marco Brusotti, entendemos que Nietzsche utiliza a ideia de ideais ascéticos no plural para se referir “a uma multiplicidade de sujeitos” ou de ideais. “O ideal ascético no singular, ao contrário, é o ideal do sacerdote ascético”. Essa distinção é baseada quando percebemos que Nietzsche, ao tratar sobre o sacerdote ascético no § 11, retoma a questão, considerando-a no singular. BRUSOTTI, *Ressentimento e vontade de nada*, p. 09.

<sup>116</sup> Cf. NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 1, p. 87.

<sup>117</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 1, p. 87-88.

O *horror ao vácuo* não responde somente ao questionamento sobre por que os ideais ascéticos tiveram tamanha significação, mas também fundamenta a primeira questão levantada por Nietzsche sobre *qual o significado dos ideais ascéticos*: “O ideal ascético significou precisamente isto: que algo *faltava*.”<sup>118</sup> Mas, afinal, o que significam os ideais ascéticos? Como tais expressões culturais poderiam contribuir para compreendermos seus significados?

Para a arte, a verdadeira arte, os ideais ascéticos não significam “nada, ou coisas demais”,<sup>119</sup> mas para o artista que deveria assumir a responsabilidade criadora da realidade e se deixa levar por suas angústias e aflições, para aquele que não suporta a falta de fundamento da própria realidade, os ideais ascéticos servem como invólucro que lhe determina a condição de existência, delimitando sua visão de mundo, criando um fundamento para a realidade, indo totalmente de encontro ao que serve de inspiração ao verdadeiro artista. Este, por sua vez, reconhece os abismos da existência e suas contradições, utiliza-os como fonte inspiradora. Dessa forma, até os ideais ascéticos passam a servir como fonte de inspiração artística.

Richard Wagner, por exemplo, foi acusado por Nietzsche de “ter virado” seu oposto, de ter deixado de ser artista para ser um metafísico. Wagner teria deixado de ser artista quando deixou de ser um criador perspectivista, no sentido daqueles que entendem a realidade como um jogo de forças móvel e que, portanto, não admite apenas um aspecto absoluto sobre a realidade, que não se apega a determinados valores, conferindo-lhes verdades absolutas e imutáveis.<sup>120</sup> Pois, “se as forças em relação constituem relações diversas, isso leva ao próprio perspectivismo [...]”.<sup>121</sup>

No caso de Wagner, Nietzsche afirma que os ideais ascéticos significam render homenagem à castidade, mesmo que tenha sido apenas em sua velhice.<sup>122</sup> Wagner teria deixado de viver acima de valores e interpretações metafísicas sobre a realidade, de viver sobre o abismo, sem respostas, sem uma finalidade última e estática. Até mesmo Wagner teria sentido necessidade de um fundamento, teria cedido à *vontade de verdade* e se rendido à casta cristã.

---

<sup>118</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 28, p. 148.

<sup>119</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 1, p. 87.

<sup>120</sup> Cf. MARQUES, Antônio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003, Nota Introdutória, p.9-13.

<sup>121</sup> SOUSA, Mauro Araújo de. *Nietzsche asceta*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009, p. 120.

<sup>122</sup> Cf. NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 2, p. 88. Ao acusar Wagner de render homenagem à castidade em sua velhice, Nietzsche se refere especificamente à ópera *Parsifal* – última obra de Wagner, em que, através do personagem principal que, inclusive, deu nome à peça, ele expressa uma idealização de perspectivas metafísico-cristãs sobre a realidade. Para mais detalhes, cf. § 3, p. 89.

O marco que Nietzsche aponta como a entrega wagneriana à filosofia cristã está na última ópera do compositor, *Parsifal*. Nesta peça, Wagner deixa de privilegiar os paradoxos da realidade como a “castidade e a sensualidade” ou o equilíbrio entre o “animal e o anjo”, existentes na natureza humana, para beneficiar valores cristãos que castram o que é humano, buscando saciar a ansiedade resultante dos problemas paradoxais de sua existência.

Para Nietzsche, tais contradições, imanentes à realidade humana, não devem ser vistas como problemas a serem superados, como aspectos da existência causadores de sofrimento e que, portanto, devem ser evitados. O organismo sadio reconhece nos paradoxos precisamente uma sedução a mais para o existir, até porque “entre castidade e sensualidade não há oposição necessária”.<sup>123</sup> Se não há oposição, por que privilegiar um e desprezar o outro? Para o enfermo, a resposta é óbvia: para evitar o desprazer, para buscar alívio. Essa postura é que diferencia o artista verdadeiro do falso: o artista por inteiro não recrimina um ou beneficia outro, ele está acima dessas categorias valorativas; tudo serve como inspiração, tudo serve como estímulo para criar.

Para tanto, o verdadeiro artista, aquele que é inteiro e consumado, precisa sempre estar “divorciado do ‘real’, do efetivo”.<sup>124</sup> O artista, o criador da arte, não se confunde com sua criação, são diferentes. Ele está divorciado do real na medida em que esse “real” ou essa “realidade” também foi criada, e, como todo criador, o artista está acima da sua criação; não se confunde com ela. Mas pode ocorrer que o artista se canse dessa eterna “irrealidade” da própria existência, isto é, que canse de ser criador de realidades, que queira buscar um chão firme para pisar, um fundamento, um sentido último para a vida. Esse fenômeno é chamado por Nietzsche de a “típica *veleidade* do artista”.<sup>125</sup>

Portanto, ideal ascético para o artista é sucumbir à “realidade”, confundir-se com sua criação, negar-se como criador de perspectivas, negar a perspectiva de uma realidade trágica e paradoxal, é ceder à vontade de verdade, às finalidades metafísicas, ao *horror vacui*. É por isso que para um artista os ideais ascéticos não significam nada. Ele está acima da “realidade”, ele não se confunde com ela, ele a transcende.

Ser artista é estar só. É um trabalho solitário de criação. É ter autonomia e personalidade para encarar os paradoxos da realidade e ter forças para criar também

---

<sup>123</sup> Cf. NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 2, p. 88.

<sup>124</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 4, p. 91.

<sup>125</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 4, p. 91.

novas perspectivas. Nietzsche critica os artistas, afirmando que até então eles só serviram para reproduzir ou difundir uma visão sobre a realidade baseada em ideais ascéticos. Afirma que os artistas não conseguem viver sozinhos, pois estar só “vai de encontro a seus instintos mais profundos”.<sup>126</sup> Por isso, para Nietzsche, Wagner teria tomado para si o filósofo Schopenhauer como proteção.

O filósofo consegue manter-se só. Ele é mais forte devido ao próprio exercício do filosofar, por estar acostumado a reflexões que conduzem seu caminho de forma autônoma e que, por vezes, o levam à solidão.<sup>127</sup> Mas “o que significa um verdadeiro filósofo render homenagem ao ideal ascético?”<sup>128</sup> Ou o que significa o ideal ascético para um filósofo?

Para descrever como é possível um filósofo, aquele que estaria acostumado a refletir sobre si e sobre a realidade, render-se aos ideais ascéticos, Nietzsche fala da influência metafísica que Schopenhauer sofreu de outro grande filósofo: Kant. O autor da *Genealogia da moral* afirma que Schopenhauer baseou sua postura estética na concepção kantiana, mas com um olhar um pouco diferente. Nietzsche parte da compreensão de que, para Kant, a arte estava diretamente relacionada aos principais predicados do belo, que, inclusive, estão também relacionados ao conhecimento: impessoalidade e universalidade.<sup>129</sup> Com isso, para Nietzsche, o grande erro de Kant foi avaliar a arte a partir do “espectador”, contando com sua impessoalidade e com uma

---

<sup>126</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 5, p. 92.

<sup>127</sup> O termo “solidão” é utilizado por Nietzsche em diversas passagens e com alguns sentidos. Por vezes, está relacionada à prática filosófica em si, que exige do sujeito uma nova postura diante da vida, baseada numa decisão individual, solitária. Essa perspectiva sobre a expressão é mais existencialista, enquanto uma atitude que permite ao homem (re)inventar-se. Em outro momento, Nietzsche afirma a solidão como algo que nos distingue do espírito congregacionista, de rebanho, o qual estamos expondo durante nosso estudo na terceira dissertação da *Genealogia da moral*. Mas ambos os sentidos podem ser percebidos no discurso “Do caminho do criador”, que se encontra na obra *Assim falou Zaratustra*: “Queres, meu irmão, refugiar-te na solidão? Queres procurar o caminho de ti mesmo? Detém-te mais um pouco e escuta-me: ‘Quem procura, facilmente se perde a si mesmo. Todo isolar-se é culpa’, assim fala o rebanho. E, durante muito tempo, pertenceste ao rebanho. A voz do rebanho ainda ecoará também em ti. [...] Queres, porém, seguir o caminho da tua angústia, que é caminho no rumo de ti mesmo? Mostra-me, pois, que tens direito e força para tanto!”

<sup>128</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 5, p. 92.

<sup>129</sup> Na *Crítica do Juízo*, Kant examina os valores (juízos) estéticos. O autor concebe os valores estéticos como resultado da liberdade da imaginação e do intelecto. O valor estético está no prazer que determinada obra provoca no ser humano. Mas esse prazer seria diferente daquele que é proporcionado por situações agradáveis e boas. Para Kant, o belo “é o que agrada universalmente, sem relação com qualquer conceito” (*Crítica da Faculdade do Juízo*, § 6). Sendo assim, o prazer estético, que é universal e impessoal, só se realizará quando estiver totalmente desvinculado de qualquer fim subjetivo (interesse) e objetivo (conceitos). O belo só existe enquanto fim em si mesmo. Apesar de ser impessoal e universal, a arte é contemplada a partir do sujeito e não a partir da obra. Daí a crítica de Nietzsche à postura estética de Kant.

interpretação universal, ao invés de fazê-la “a partir da experiência do artista (do criador)”,<sup>130</sup> considerando seus interesses e as possibilidades perspectivistas.

A postura estética kantiana está baseada na interpretação do ser moral, em que o sujeito só age moralmente bem quando não visa a *interesse* ou *finalidade* com sua ação, realizando, dessa forma, o imperativo categórico: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.”<sup>131</sup> Na experiência estética, só a realizaríamos quando, ao entrarmos em contato com a obra de arte, também não nos encontrássemos com algum interesse ou finalidade predeterminados.

Nietzsche entende que, apesar de Schopenhauer ter conseguido uma maior aproximação da arte que Kant, ele acabou por permanecer na órbita kantiana, isto é, manteve a perspectiva metafísica da arte e da vida em geral. Isso se deve ao fato de Schopenhauer ter interpretado a expressão “sem interesse” da maneira mais pessoal.<sup>132</sup> Tanto que, para Schopenhauer, a contemplação estética está liberta de toda “vontade”, de qualquer interesse. Mas Nietzsche acusa Schopenhauer de ele próprio não ter compreendido Kant, pois sua interpretação do belo demonstra um grande interesse como fundamento: Schopenhauer, ao assumir uma postura metafísica diante do belo, quer, na verdade, “*livrar-se de uma tortura*”.<sup>133</sup> É a negação ou a tentativa de evitar o sofrimento que também guia as perspectivas de Schopenhauer e dos filósofos em geral quando se vinculam a posturas metafísicas diante da realidade.

Ao revisitar a história da filosofia, Nietzsche afirma que “existe uma peculiar parcialidade e afeição dos filósofos pelo ideal ascético”, que utilizam-se dos “instintos”, de uma “finura dos sentidos que está acima de toda razão” para criar as condições favoráveis para expandir sua força e alcançar o máximo de sentimento de poder, denominado “*optimum* de condições favoráveis”<sup>134</sup>.

---

<sup>130</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 6, p. 93. Nietzsche também realiza essa crítica sobre o problema de considerar a obra de arte a partir do espectador quando analisa a tragédia grega e a Comédia Nova citando Eurípedes em *O Nascimento da Tragédia* § 11.

<sup>131</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Porto Editora, 2004, p. 40.

<sup>132</sup> Cf. NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 6, p. 95.

<sup>133</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 6, p. 95. No caso de Schopenhauer, apesar de compreender e “aceitar” o sofrimento como algo imanente à realidade, ele elabora uma possibilidade de alívio para o sofrimento através de uma experiência mística intermediada pela contemplação estética da arte, principalmente da música, proporciona saciedade da vontade (responsável pela angústia e sofrimento da existência humana), mesmo sendo apenas por alguns instantes. Para informações mais detalhadas, cf. SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*.

<sup>134</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 7, p. 96.

O filósofo teria horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho para a afirmação da vontade de poder, isto é, seu *optimum* de condições favoráveis. Por isso, para Nietzsche, os filósofos teriam horror à sensualidade, ao casamento, ao que é tendencioso, ao que provoca “interesse”, vontade, ao que prejudica o desinteresse.

Portanto, ideal ascético para um filósofo significa “como a um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade — ele não nega com isso a ‘existência’, antes afirma a *sua* existência, *apenas* a sua existência”, produzindo o seguinte desejo perverso: “pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!”<sup>135</sup> Ao demonstrar a vontade de afirmação de si mesmo, o filósofo expressa sua vontade de poder, mas também demonstra que essa postura estaria acima da compreensão fidedigna da realidade e da aceitação de seu aspecto trágico. Daí o diagnóstico da postura ascética dos filósofos.

Com a aparência de um interesse intelectual, o filósofo assume certas características, que são apresentadas como grandes virtudes, mas que nada mais são do que estratégias para o desenvolvimento da sua vontade de poder. Essas características seriam “humildade, pobreza e castidade”.<sup>136</sup> Através desses instrumentos, o filósofo busca afirmar sua vontade de poder de forma tão ambiciosa que se torna incapaz de reconhecer ou distinguir até mesmo a perspectiva apresentada pelos ideais ascéticos das demais vontades.

A filosofia é acusada de estar amparada por ideais ascéticos desde seu início, de só aprender a dar seus primeiros passos através das *andadeiras* do ideal ascético.<sup>137</sup> E pela via do desrespeito ao que é natural, à natureza, através de uma *híbris*, a filosofia apresentou um ideal de vida a ser alcançado, uma vida de disciplina e renúncias em busca de algo maior, em busca da “verdade absoluta”.

Para que seus novos ideais fossem aceitos e conhecidos como *thélos*, Nietzsche afirma que os filósofos utilizaram-se de certas estratégias, revestindo-se de mitos e aparências, fazendo com que as pessoas os admirassem e os temessem, ou seja, alcançando poder. Mas a principal estratégia dos homens contemplativos apontada por

---

<sup>135</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 7, p. 97.

<sup>136</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 8, p. 98.

<sup>137</sup> Cf. NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 9, p. 102.

Nietzsche diz respeito à atitude de “violentar dentro de si mesmos os deuses e a tradição, para poderem eles mesmos *crer* em sua inovação”.<sup>138</sup>

Esse tipo fisiologicamente decadente de homem: o filósofo ascético e o homem religioso, buscou no ideal ascético a forma de aparecer e de se manter, assumindo, dessa forma, tais ideais como condição de possibilidade de existência, constituindo, com isso, o sacerdote ascético. Essa postura que, apesar da perspectiva ascética, busca a afirmação da vontade de poder, forma a figura do sacerdote ascético – aquele que independentemente das consequências que suas ideias sobre a vida resultarão, visa, sobretudo, afirmar-se.<sup>139</sup>

Na tentativa de criar alívio para o sofrimento de seus doentes, o sacerdote ascético usa sua inventividade para criar um grande meio de conforto e esperança, as religiões, mais especificamente, o cristianismo, que, de acordo com Nietzsche, é um dos mais “engenhosos meios de consolo, pelo tanto de aliviador, mitigador, narcotizante que há nele acumulado”.<sup>140</sup> A religião seria uma das principais expressões do ideal ascético, pois proporciona o ambiente adequado para a propagação de seus ideais, devido ao fato de compartilharem dos mesmos males, dos mesmos anseios. Existe uma identificação, uma busca em comum por alívio no âmbito psicológico-moral, criando valores que pretensamente prometem ausência de dor e que resultam num sentimento de esperança, isto é, de alívio momentâneo.

A religião é entendida por Nietzsche, portanto, como uma criação do tipo sacerdotal, pelo viés do ideal ascético, no qual sofredores e doentes se reúnem para buscar alívio, no qual exprimem seus afetos e no qual criam valores morais baseados em puro ressentimento. Tais valores creditam ao próprio homem a culpa de tanto sofrimento, realizando, dessa forma, uma mudança na direção do ressentimento, transformando o homem em pecador. Daí a interpretação de que o corpo é um dos responsáveis pelo sofrimento.

Aqui, os ideais ascéticos proporcionam um anseio sobre alguma redenção, o caminho para a ausência de sofrimento, seja através da luz da razão que proporcionou maior acúmulo de virtudes, seja pelos próprios valores morais, que também resultaram no acúmulo de virtudes, que possibilitam um encontro com Deus. Ou seja, os ideais ascéticos proporcionam o caminho para a busca de algo absoluto, de algum princípio de

---

<sup>138</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 10, p. 105.

<sup>139</sup> Sobre o sacerdote ascético, realizamos uma análise mais aprofundada na última parte deste capítulo.

<sup>140</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 17, p. 119.

toda realidade, condição de possibilidade de toda existência, e quando não encontram nada, quando chegam no abismo, no vazio, chamam-no de Deus, acreditam que o vazio é o próprio Deus.

Tais tentativas desesperadas de aliviar o sofrimento resultam no que Nietzsche denomina “excesso de sentimento”, isto é, uma deficiência dos sentimentos, uma desordem, que dificulta a capacidade de percepção do verdadeiro motivo do sofrimento. Portanto, o ideal ascético serve como propósito de excesso de sentimento. É uma das principais estratégias que o sacerdote ascético utiliza para persuadir o sofredor.

Surge, nesse momento, um terceiro aspecto sobre o ideal ascético, considerado por Nietzsche como “o último e mais terrível aspecto” e que contribui para que compreendamos a amplitude do seu significado:

O que significa exatamente o *poder* desse ideal, a *imensidão* do seu poder? Por que lhe foi concedido tamanho espaço? Por que não lhe foi oposta maior resistência? O ideal ascético expressa uma vontade: onde está a vontade contrária, em que se expressaria um *ideal contrário*?<sup>141</sup>

Assim como expôs Brusotti, entendemos que “quem esclarece o fato, *que* o ideal ascético tem tantos significados, esclarece, *ipso facto*, o *que* significa seu imenso poder. Nietzsche quer, conclusivamente, justificar que, contra toda aparência, o poder do ideal ascético é inquebrantável.”<sup>142</sup> Como apontou Nietzsche em relação à ciência moderna, que apesar da aparente contrapartida aos ideais ascéticos, na verdade, tinha-o como fundamento, pois era o anseio metafísico da vontade de verdade que a norteava.

Assumir uma postura baseada em ideal ascético diante da realidade não está limitada à crença cristã de um Ser superior, de um além-mundo, onde não haveria mais pranto e dor. Tanto que uma postura ateia também pode estar vinculada a ideais ascéticos quando se busca um sentido único para a existência, seja através da razão especulativa ou através de experiências empíricas, como a própria filosofia e a ciência, respectivamente. O problema fundamental estaria na tentativa de se negar a realidade como ela é, em seus aspectos trágicos; em tentar justificar ou negar qualquer tipo de sofrimento; em buscar uma “verdade absoluta” que supostamente nos revelaria a fundamentação última da realidade.

O fato de não terem fé em um Deus não significa que os homens não exerçam fé em outra coisa, visando o mesmo objetivo, encontrar a Verdade. A vontade de verdade,

---

<sup>141</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 23, p. 135.

<sup>142</sup> BRUSOTTI, *Ressentimento e vontade de nada*, p. 10.

esse horror à falta de sentido, conduz o homem decadente à busca de respostas desesperadamente. Quando surge algo sobre o qual ainda não se tem compreensão, há uma tendência de se buscarem respostas e significados independentemente da coerência necessária. Nesse caso, até mesmo entre os doutos, os cientistas, existem aqueles que não conseguem viver sem respostas, por isso produzem conclusões baseadas em credices ou fetiches. Mesmo que algo não seja demonstrável, tem-se a tendência de creditar valores prematuros àquilo. Para eles, o problema não está no sentido que se dá àquilo, mas na ameaça da falta de sentido.

Nietzsche entende que os ateus acreditam estarem afastados dos ideais ascéticos, no entanto, eles estão tão próximos desse ideal que não conseguem vê-lo. Na verdade, são os mais modernos representantes dele, os legítimos ascéticos da modernidade: “Esses estão longe de serem espíritos livres: eles crêem ainda na verdade.”<sup>143</sup>

Os ideais ascéticos também proporcionam para a ciência moderna uma forma de entender e conceber a realidade como um todo, de dar significado às descobertas científicas que parecem não bastar a si mesmas. Movidos pela vontade de verdade, tais doutos sentem a necessidade de encontrar o sentido de tudo o que é descoberto por suas investigações, resultando numa manipulação ascética da realidade. Tudo isso é conduzido pela “fé no próprio ideal ascético”, assumindo, dessa forma, o mesmo fundamento que haviam criticado nos cristãos, o fundamento metafísico. Por isso, mesmo não acreditando num Deus salvador, a fé metafísica, movida pela vontade de verdade, ainda se faz muito presente nas suas construções valorativas da realidade.

Para a ciência, os ideais ascéticos suprem a necessidade de justificação que sentem, da mesma forma que a vontade de verdade também precisa de uma justificação, contudo os ideais ascéticos conduziram até então esses valores absolutos, não dando chances de questionamento: “O ideal ascético foi até agora senhor de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, [...] porque a verdade não podia em absoluto ser um problema.”<sup>144</sup>

A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético passa a ser questionada, essa verdade passa pelo critério da dúvida; passa a existir pelo menos uma suspeita em relação a ela. O valor da verdade passa a ser questionado. Esse seria o objetivo de Nietzsche, colocar o valor da verdade experimentalmente em questão,<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 24, p. 138.

<sup>144</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 24, p. 140.

<sup>145</sup> Cf. NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 24, p. 140.

para, dessa forma, suspender não apenas a crença em um Deus, mas colocar sob investigação a própria fundamentação desse Deus e as tentativas de se criar sentido para a vida baseadas na vontade de verdade e nos ideais ascéticos. Afinal de contas, uma reavaliação do ideal ascético faz com que avaliemos inevitavelmente a própria ciência e também todas as formas de saber.<sup>146</sup>

Os ideais ascéticos proporcionam o ambiente ideal para o homem aflito buscar alívio. Seja pela religião, através de tratamentos paliativos, seja com a filosofia e a crença de alcançar a verdade absoluta através da razão, ou até mesmo pela ciência, que se apresenta como o contramovimento do ideal ascético, mas que, na realidade, também é conduzida pela vontade de verdade.

O ideal ascético é o instinto de preservação que paradoxalmente se autoextermina, utilizando de meios culturais. Segundo Valadier,

[...] o ideal ascético não é mais que a tentativa da vida decadente em sobreviver impulsionando longe dela, evitando, o que a contraria. É certo que semelhante ideal pode revestir-se de significações múltiplas e utilizar em seu proveito os universos religiosos ou metafísicos. Mas em si mesmo é um instinto: o de subsistir a qualquer preço.<sup>147</sup>

Portanto, concluímos que os ideais ascéticos significam as condições de possibilidade de homens debilitados fisiologicamente e psicologicamente propagarem ideais metafísicos que, apesar do discurso e da impressão salvadora, não alcançam nada de concreto, apenas fetiches, ou seja, alcançam o nada, resultando numa autoaniquilação. O ideal ascético, através do paradoxo da vida que quer viver, mas que luta contra a vida, é caminho para o niilismo passivo. Ainda segundo Valadier:

O asceta, como todos os outros, não tem desejo mais vital que viver; mas este desejo tropeça nele mesmo como uma aparente impossibilidade. Pois, ao mesmo tempo que quer viver, ele não afirma o que é interno a sua própria vida: essa parte de si mesmo a que ele tem horror na medida em que, por medo, não a pode afirmar como sua e a interpreta como má, diabólica, externa a ele. [...] Mas esta negação é uma forma de agarrar-se à vida.<sup>148</sup>

O ideal ascético se apresenta como a tentativa desesperada de manter a vida. Mas essa vida que já degenera, acaba por aprofundar ainda mais em sua autoaniquilação. Através do instinto de sobrevivência, aprofunda ainda mais a negação

---

<sup>146</sup> Cf. NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 25, p. 141.

<sup>147</sup> VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Tradução de Eloy Rodrigues Navarro. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 199 e 200. [tradução nossa].

<sup>148</sup> VALADIER, Nietzsche y la crítica del cristianismo, p. 200. [tradução nossa].

daquilo que realmente lhe traria vida saudável: os instintos naturais, aqueles que afirmam acima de tudo o corpo, sua sensibilidade e sua sensualidade; tudo o que o ideal ascético despreza.

Nietzsche conclui que a solução para o enfrentamento dos ideais ascéticos, no que lhe é fundamental, é apoderar-se da consciência do problema da vontade de verdade. Com isso, será possível superar não apenas o Deus cristão, pois isso o ateísmo já o faz, mas ir mais a fundo, enfrentar os valores morais antinaturais. Aí sim os ideais ascéticos seriam superados.

O homem sempre sofreu com a falta de sentido, com a falta de finalidade e com a necessidade de encontrá-la. Mas, segundo Nietzsche, o seu problema não era exatamente o sofrer, era não saber o motivo do sofrimento: “Faltava a resposta para o clamor à pergunta ‘para que sofrer’? [...] E o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!”<sup>149</sup> Essa nova resposta para o sofrimento, que proporcionava a falsa sensação de resposta, fazendo crer que a lacuna havia desaparecido, na verdade, criava mais sofrimento, era ainda mais nociva à vida.

Todo sofrimento havia sido interpretado sob a perspectiva da *culpa* e do *pecado*. Dessa forma, não importava o sofrimento, pois havia um sentido para ele. Agora havia uma finalidade, agora ele podia querer algo: não importava com que meio ele queria, com que fim, o que importava era que “*a vontade mesma estava salva*”,<sup>150</sup> a sua vontade de verdade, da verdade, estava assegurada.

Esse querer era guiado pelo ideal ascético, pelo *horror ao vácuo*. Todo ideal ascético que guia esse querer é, na verdade, uma vontade de nada, uma aversão à vida, a negação dela, “mas é e continua sendo uma vontade!” Pois “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*”.<sup>151</sup>

### **3.3 A presença dos ideais ascéticos na arte, na filosofia, na religião e na ciência**

Em Nietzsche, a filosofia assume não apenas um caráter distinto, mas também uma forma peculiar. Entre as peculiaridades do filósofo alemão, está a relação íntima com que o autor concebe filosofia e arte. De acordo com a afirmação de Scarlett

---

<sup>149</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 28, p. 149.

<sup>150</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 28, p. 149.

<sup>151</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 28, p. 149.

Marton, “talvez mais do que em qualquer outra parte, filosofia e arte se conjugam”<sup>152</sup> no filosofar do autor de *Zaratustra*.

Mas de que concepção de arte estamos falando, considerando que o próprio autor formula críticas enfáticas contra reconhecidos artistas? O movimento artístico que Nietzsche realiza vai contra todo e qualquer tipo de expressão compreendida por ele como decadente: “Projeto 1. O mundo verdadeiro e o aparente; 2. O filósofo como tipo *décadent*; 3. O homem religioso como tipo de *décadence*. 4. O homem bom como tipo de *décadence*; 5. O contramovimento: a arte!”<sup>153</sup>

A perspectiva nietzscheana de arte se posta contra as formas decadentes que assumem, pretensiosamente, a responsabilidade de compreender e comunicar sobre a realidade, considerando-a de forma fragmentada, como se existissem realidades independentes umas das outras, fragmentando o todo em partes autônomas e distintas da obra originária, visando a uma “verdade absoluta”, que fundamentaria a fragmentação do todo.

É pela via de uma perspectiva trágica da realidade que entendemos fundamentalmente o entrelaçamento entre filosofia e arte em Nietzsche. A arte, entendida como fundamental na representação da realidade, também precisa assumir a postura desafiadora e perspectivista, isto é, a arte precisa vislumbrar a realidade considerando-a a partir da ausência de sentido que lhe é inerente. O artista, mais do que o compromisso de retratar a realidade e seus paradoxos, tem um horizonte imenso de possibilidade de criação.

Então, que tipo de filosofia vai de encontro à arte? O próprio autor responde:

Quando as névoas de uma filosofia místico-metafísica chegam a tornar *opacos* todos os fenômenos estéticos, segue-se que eles também ficam não *avaliáveis* entre si, pois cada qual se torna inexplicável. Mas, se não podem mais ser comparados um ao outro para fins de avaliação, surge enfim uma total *ausência de crítica*, uma cega tolerância; e daí também um constante decréscimo na *fruição* da arte [...]. Quanto mais diminui a fruição, porém, tanto mais o anseio por arte se transforma e volta a ser uma fome vulgar, que o artista busca saciar com alimento cada vez mais grosseiro.<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> MARTON, Scarlett. *Décadence*, um diagnóstico sem terapêutica: sobre a interpretação de Wolfgang Muller-Lauter. *Cadernos Nietzsche*, n. 6, p. 3, 1999.

<sup>153</sup> KSA 13, p. 503.

<sup>154</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. Volume II. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, § 28, p. 27.

Toda filosofia guiada por ideais ascéticos, pela vontade de verdade, se contrapõe à verdadeira arte, àquela que se inspira nos paradoxos da humanidade, aquela que entende a falta de sentido como horizonte de criação artística e de afirmação da vida. Afinal, uma pretensa atitude artística “para converter-se em obra de arte, à concepção se tem de acrescentar um elemento, ao pensamento se tem de acrescentar uma atitude”.<sup>155</sup> Assim, arte e filosofia podem se relacionar, transformando reflexão em representação artística, independentemente das imposições morais estabelecidas pela cultura metafísico-cristã que discrimina certos aspectos da realidade.

O que devemos levar em consideração é a estreita relação que existe entre filosofia perspectivista e arte em Nietzsche ou, mais especificamente, entre filosofia e música, considerando que para o autor alemão “alguém se torna mais filósofo, quanto mais se torna músico?”<sup>156</sup> Além disso, a arte, exemplificada agora por nós pela música, não se distingue da própria existência humana enquanto fisiologia.

Aquilo de que necessito é uma música com a qual se possa esquecer o sofrimento; com a qual a vida animal se sinta divinizada e triunfadora; com a qual se queira dançar; talvez com a qual se possa, para perguntar cinicamente, digerir bem? [...] Mas esses são juízos fisiológicos, não estéticos: numa palavra – já não possuo uma estética.<sup>157</sup>

Nesse sentido, a estética nietzscheana se confunde com o axioma fisiológico, no sentido em que a postura estética do sujeito, a postura artística assumida sobre a realidade, sofre influência de acordo com o estado físico-psicológico em que se encontra.

Nietzsche concebe a arte como uma responsabilidade demasiadamente importante para a existência humana. Fazer arte, assim como era para os gregos antigos, é abrir-se à realidade em todas as suas dimensões, na arte a existência ganhava expressões próprias, de onde se criava o sentido do belo, o conceito de perfeição e de plenitude. A arte era a forma de afirmar, apreciar e reconhecer a existência em todos os seus aspectos.

Diante do projeto de construção da realidade, Nietzsche reconhecia a Grécia antiga como um exemplo a ser seguido, pois os gregos teriam “sido um povo de

---

<sup>155</sup> MARTON, *Décadence, um diagnóstico sem terapêutica*, p. 6.

<sup>156</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O caso Wagner: um problema para músicos / Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, § 1, p. 12.

<sup>157</sup> KSA XII, 7[7].

sensibilidade extrema para a vida e com uma capacidade única para o sofrimento”.<sup>158</sup> Dessa forma, o povo grego construiu uma cultura guiada por um substrato de conhecimento e dor, que tinha reflexos diretos na arte contemporânea da época.

De acordo com o estudo que Luzia Gontijo realizou sobre os gregos, compreende-se que, de certa forma, também eles tentaram dissimular certos fatos que permearam os aspectos da realidade, através da mitologia e da arte, por exemplo, mas “a cultura grega artística soube promover uma inédita aproximação entre essas forças impetuosas do dionisíaco e a medida apolínea”.<sup>159</sup> Foi através desse espírito que nasceu a arte grega, a arte trágica, que buscou compreender a realidade sem negar o sofrimento inerente e com a qual Nietzsche se identificou a ponto de emblematizar essa cultura como maior exemplo de sabedoria da ilusão e da arte, que deve ser resgatado.

É em função dessa inovadora leitura nietzscheana sobre a cultura grega que surgirá a necessidade de “uma reflexão acerca do papel da arte nessa empresa vitoriosa que foi manter o homem protegido dos perigos representados pelo conhecimento das verdades mais terríveis que a vida conteria”.<sup>160</sup>

Essa foi a inovadora interpretação nietzscheana da Grécia, quando entrelaça pessimismo e arte, considerando-os como *phármakon* para a cultura. Daí também surgem as fortes críticas à arte. Para Nietzsche, esse foi o problema de Wagner:

Mas com isso não há como fugir a esta outra questão: que tinha ele realmente a ver com este viril (oh, tão pouco viril) “inocente de aldeia”, este pobre diabo e filho de natureza, Parsifal, por ele afinal feito católico com meios tão capciosos — como? este Parsifal foi *a sério*? Pois seríamos tentados a supor e mesmo desejar o contrário — que o Parsifal de Wagner tenha sido brincadeira, como que o epílogo e drama satírico, com o qual o trágico Wagner quis despedir-se de nós, de si mesmo, sobretudo da tragédia, de um modo para ele apropriado e dele digno, ou seja, com um excesso da mais elevada e deliberada paródia do trágico mesmo, de toda a horrível seriedade e desolação terrena de outrora, da *mais crua forma* da antinatureza do ideal ascético, enfim superada.<sup>161</sup>

Wagner teria abandonado a perspectiva grega de arte. Ele teria se apegado às fundamentações ascéticas em detrimento das perspectivas gregas, transformando sua última obra, *O Parsifal*, basicamente numa “homilia católica”.

---

<sup>158</sup> RODRIGUES, Luzia Gontijo. *Nietzsche e os gregos: arte e mal-estar na cultura*. São Paulo: Annablume, 1998, p. 16.

<sup>159</sup> RODRIGUES, *Nietzsche e os gregos*, p. 16.

<sup>160</sup> RODRIGUES, *Nietzsche e os gregos*, p. 16.

<sup>161</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 3, p. 89.

A partir da visão de arte que reconstrói os instintos artísticos de Apolo e de Dionísio é que Nietzsche reconhece a importância da música como uma das principais expressões artísticas. A música para Nietzsche é um “elemento imprescindível ao hercúleo feito alcançado pela tragédia na cultura helênica”.<sup>162</sup> Dessa forma, Nietzsche elevou a música à condição de expressão dionisíaca da vontade.

Para Nietzsche, à medida que Wagner instaura, em *Parsifal*, a dualidade cristã castidade-sensualidade, privilegiando a primeira, ocorre uma negação da vida e da natureza, sob a influência da filosofia de Schopenhauer.

Este prega, segundo Nietzsche, que a contemplação estética neutraliza as pulsões sexuais. Nietzsche acrescenta que Schopenhauer sempre tratou a sexualidade como inimiga. Deve-se portanto entender que Wagner, seguindo Schopenhauer, preconiza o ideal ascético, a fim de transferir suas próprias obsessões a um plano artístico.<sup>163</sup>

Nietzsche, ao contrário, percebe a arte e a música relacionadas diretamente à afirmação da vida, ao espírito dionisíaco, pois

[...] não exclui o interesse, não acalma, “não suspende o desejo, o instinto e a vontade”. É antes de mais nada um tônico, um “estímulo para o querer”, intensifica a vontade de potência, a vida. É base para novos valores e novas possibilidades de vida, e por isso deve estar em contraposição a todas as formas de decadência: o niilismo religioso, filosófico e moral.<sup>164</sup>

O artista para Nietzsche é aquele que compreende a indefinição da realidade, a necessidade de lançar sobre ela um olhar perspectivista. Do contrário, o artista vira seu oposto,<sup>165</sup> deixa de ser criador para reproduzir criações, os ideais ascéticos passam a dar-lhe sentido.

A contradição e o paradoxo servem de inspiração para os que pretendem realizar arte. Contradições como as vividas, de acordo com Nietzsche, por Wagner, entre castidade e sensualidade, seriam, por exemplo, “precisamente o que nos seduz a existir”.<sup>166</sup> O verdadeiro artista não recrimina um ou beneficia outro, ele está acima

---

<sup>162</sup> RODRIGUES, *Nietzsche e os gregos*, p.18.

<sup>163</sup> BLUM, Marie-Odile. *Nietzsche et la musique: la relation à Wagner*. Disponível em: <http://www.u-bourgogne.fr/CENTRE-BACHELARD/Z-blum.pdf>. p. 136.

<sup>164</sup> DIAS, Rosa Maria *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p.121.

<sup>165</sup> “Virou o seu oposto”: expressão utilizada por Nietzsche para afirmar que Wagner havia abandonado a perspectiva trágica da realidade para se apegar à perspectiva metafísico-cristã (Cf. NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, III, § 2, p. 88).

<sup>166</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 2, p. 89.

dessas categorias valorativas, tudo serve como inspiração, tudo serve como fragmentos estruturantes de uma construção.

Como bem definiu Mauro Araujo de Sousa, “o artista, para Nietzsche, não é o da ‘coisa em si’. Não há homem que não tenha interesse. [...] Beleza como fruto de vitalidade não pode encerrar-se numa beleza metafísica, como queria Kant. Desejos fortes reinam na arte e é desse tipo de arte que Nietzsche trata [...]”<sup>167</sup>

Mas pode ocorrer que o artista se canse dessa eterna “irrealidade”, que canse de ser criador de realidades, que queira buscar um chão firme para pisar, um fundamento, um sentido último para a vida. Pode ser que ele ceda à *veleidade do artista*, sucumbindo à utopia dos fracos, à busca pela “verdade”, pelo fundamento. Para Nietzsche, foi a essa veleidade que Wagner sucumbiu.

O artista não consegue por si só uma autonomia intelectual, ele sempre precisará “de uma proteção, de um amparo, uma autoridade estabelecida: os artistas não se sustentam por si sós, estar só vai de encontro a seus instintos mais profundos.”<sup>168</sup> A solidão é necessária para trazer lucidez, clareza sobre os conflitos da realidade. O filosofar exige vôos altos e solitários, exige momentos de retiro, assim como fez Zaratustra.

Foi essa solidão que faltou a Wagner. O músico teria se apegado à Schopenhauer “como sua anteguarda, sua proteção”,<sup>169</sup> como seu amparo para propagar a vontade de verdade, pois até para expressar ideais ascéticos, o artista precisa de proteção. Nietzsche afirma que Wagner só teve coragem para um ideal ascético porque e quando se apegou a Schopenhauer.

Mas, e o filósofo? Um artista se render a ideais decadentes parece ser algo mais comum; haja vista não terem desenvolvido autonomia, precisam de uma companhia para que exista um amparo para suas ideias. O filósofo, o verdadeiro filósofo, acostumado à independência, às ausências de sentido, às solitárias angústias resultantes da própria construção de sentido, faz-nos espantar sua rendição aos ideais ascéticos. Portanto, “o que significa um verdadeiro *filósofo* render homenagem ao ideal ascético [...]?”<sup>170</sup> Se os filósofos são reconhecidos como os hermeneutas da realidade, da vida como um todo, se o instinto de *décadence* predominar nessa tarefa interpretativa, a propagação desses ideais será maior.

---

<sup>167</sup> SOUSA, *Nietzsche asceta*, p. 48.

<sup>168</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 5, p. 92.

<sup>169</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 5, p. 92.

<sup>170</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 5, p. 92.

A resposta para a questão está no fato de que também os filósofos podem ter “horror ao vácuo”, podem sucumbir à necessidade de um fundamento, de um lar seguro que lhes acolha e os livre de sua “tortura”. A necessidade de livrar-se dessa tortura, que nada mais é que o sofrimento inerente à realidade humana, pode fazer com que o filósofo busque demasiadamente afirmar-se. Para tanto, necessita de condições ideais para expandir sua força, isto é, o filósofo “busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder”.<sup>171</sup>

Tudo que possa atrapalhar o filósofo de ter esse espaço específico para desenvolver seu poder será rechaçado de forma muito dura. A grande questão é que os discursos conceituais que teriam a pretensão de compreender a realidade não passam de um meio de afirmação da sua própria vontade de poder. Com isso, o filósofo passa a impressão de ser um grande afirmador da existência humana, demonstra estar preocupado com as questões mais profundas da humanidade, apresenta certos “ideais de vida”, como “humildade, pobreza e castidade”,<sup>172</sup> mas na verdade o que está por baixo de tanto interesse filosófico é um desejo perverso de afirmação de si mesmo: “pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!”<sup>173</sup> Seu maior interesse não é na existência humana como um todo e em suas problemáticas, mas na sua própria existência, na sua própria afirmação, na afirmação do seu poder.

Desde seu início, na Grécia antiga, mais especificamente com Sócrates,<sup>174</sup> a filosofia apresenta tais ideais como grandes valores a serem alcançados e, para tanto, aponta como caminho de êxito o isolamento em vista do desenvolvimento de uma espiritualidade. Dando-se, dessa forma, a primazia da espiritualidade em detrimento dos sentidos, do corpo, dos instintos, que passam a serem reconhecidos como “defeitos”, como obstáculos para a realização humana. “Por isso, na exposição nietzschiana”, as ditas virtudes: humildade, pobreza e castidade, “não podem ser tomadas enquanto

---

<sup>171</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 7, p. 96.

<sup>172</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 8, p. 98.

<sup>173</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 7, p. 97.

<sup>174</sup> Sócrates é acusado por Nietzsche de ser um dos principais responsáveis por disseminar ideais ascéticos pela cultura ocidental quando procurou de todas as formas negar os instintos pela primazia da razão ou, mais do que isso, apontou os instintos como responsáveis pela desordem política e cultura pela qual a Grécia antiga passava. Para saber mais, cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e pós-fácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, II, O problema de Sócrates, p.17; III, A razão na filosofia, p. 25.

virtudes, mas como meios de promoção da espiritualidade e, portanto, de fecundidade em termos de construção de uma obra”,<sup>175</sup> a obra dos ideais ascéticos.

É na busca por uma pura espiritualidade, na depreciação dos instintos, que Nietzsche reconhece a degenerescência da força humana. Na tentativa equivocada de encontrar a felicidade, de evitar ou negar o sofrimento que lhes atormenta, creditam à negação do corpo e dos instintos o caminho à felicidade:

Em toda parte em que predominou a doutrina da *pura espiritualidade*, ela destruiu, com seus excessos, a força nervosa: ela ensinou a menosprezar ou atormentar o corpo, a desprezar e mortificar o próprio homem por causa de seus instintos; ela gerou almas ensombrecidas, tensas, oprimidas – que acreditavam, além disso, conhecer a causa do seu sentimento de miséria e poder talvez eliminá-lo! “ela tem de estar no corpo! Ele ainda *floresce* em demasia!”<sup>176</sup>

Coube à espiritualidade superar os instintos e a “finitude” do corpo, bem como sua tendência à realização das virtudes, como a ganância, o orgulho, o egoísmo, a autoridade etc. Para tanto, é necessário conquistar um *optimum* de condições favoráveis que propicie a conquista de tais “virtudes”. E Nietzsche aponta o método, isto é, os impulsos e virtudes que os filósofos utilizam para conquistar suas condições favoráveis:

Enumerem-se os impulsos e virtudes dos filósofos – seu impulso de duvidar, seu impulso de negar, seu impulso de aguardar (“eféctico”), seu impulso de pesquisar, buscar, ousar, seu impulso de comparar, compensar, sua vontade de neutralidade e objetividade, sua vontade de tudo “sine ira et Studio” [sem raiva e sem parcialidade].<sup>177</sup>

Os ideais ascéticos e os filósofos se relacionam exatamente na busca pelo *optimum* de condições favoráveis para a afirmação do seu poder, enquanto desprezadores da perspectiva trágica da realidade, enquanto filósofos em busca da “verdade”, em busca de cessar sua “tortura”, seu sofrimento. Na verdade, como bem afirmou Nietzsche, a filosofia utilizou dos ideais ascéticos por perceber que lhe ofereciam as condições favoráveis para o desenvolvimento do *optimum*, possibilitando seu aparecimento e desenvolvimento.<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> AZEREDO, *Nietzsche e a dissolução da moral*, p. 194.

<sup>176</sup> NIETZSCHE, *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, I, § 39, p. 37-38.

<sup>177</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 9, p. 102.

<sup>178</sup> Cf. NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 10, p. 104.

É pela busca constante de poder que todos se propõem. O sacerdote ascético, que, assim como todos os outros, também busca constantemente as condições ideais para que seu objetivo seja alcançado, é outra figura apresentada por Nietzsche como um dos tipos responsáveis por difundir ideais ascéticos, apresentando-os como *phármakon* para as mazelas da vida.

O sacerdote ascético apresenta-se como “salvador”, como médico dos aflitos de corpo e alma. Mas será ele mesmo um médico? De acordo com Nietzsche, não. Ele só proporciona tratamentos paliativos para o sofrimento do doente. O mais importante, a causa, a doença propriamente não é tratada; apenas a dor e o sofrimento resultantes dela. Aliás, a forma com que o sacerdote ascético conseguiu tratar seus doentes, sua “inventividade”, como proporcionou consolo aos seus necessitados é reconhecido por Nietzsche como admirável.

Nessa perspectiva ascética de obtenção de consolo e de condições ideais de propagação dos ideais ascéticos, Nietzsche aponta a religião como uma das invenções mais admiráveis do tipo sacerdotal. O próprio cristianismo é considerado como um dos mais engenhosos e valiosos meios de consolo, devido ao caráter “aliviador, mitigador e narcotizante que há nele”.<sup>179</sup> Para além disso, Nietzsche afirma que é comum, de tempos em tempos, surgir em determinados lugares “um *sentimento de obstrução fisiológica*”<sup>180</sup> que domina ou atinge grandes massas, contudo, por falta de saber fisiológico, por falta de conhecimento da verdadeira causa, não se desenvolve uma consciência desses aspectos, passando-se a buscar alívio no domínio “psicológico-moral”. Essa é a fórmula que Nietzsche apresenta como sendo a “mais geral para o que comumente é chamado de ‘*religião*’”.<sup>181</sup>

Mesmo que o objetivo apresentado pelo sacerdote ascético esteja para uma vida além desta, transferindo a possibilidade de realização à outra dimensão, ele depende das relações de poder que estabelece neste mundo: “precisamente o *poder* do seu desejo é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem.”<sup>182</sup> Com isso, o tipo sacerdotal “encontra os meios adequados para aliviar a alma humana

---

<sup>179</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 17, p. 119.

<sup>180</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 17, p. 120.

<sup>181</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 17, p. 120.

<sup>182</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 13, p. 110.

cindida e o meio mais eficiente identificado por ele é o cristianismo, pois apresenta um sentido para a dor”.<sup>183</sup>

A religião é, portanto, o local onde sofredores e doentes se reúnem para buscar alívio, onde exprimem seus “afetos” e onde criam valores morais baseados em puro ressentimento. Assim como os filósofos, os doentes buscam alívio, anseiam o dia da redenção, isto é, a ausência de sofrimento, seja com a luz da razão que proporcionou um maior acúmulo de virtudes, como propuseram os filósofos, seja com os próprios valores morais, que também resultaram no acúmulo de virtudes. Mas para as religiões esse acúmulo de virtudes não é suficiente, pois a redenção só ocorre quando se tem um encontro místico com seu Deus, reconhecido como ausência total de sofrimento, de sentimentos, de desejos, de tudo que é peculiar ao homem. Nessa idealidade, expressa-se o “hipnótico sentimento do nada [...] os sofredores enxergam nisso o bem supremo”.<sup>184</sup>

Para Nietzsche, esta é a mesma lógica de todas as religiões baseadas em ideais ascéticos: buscarem um grande “princípio” para a realidade, a condição de possibilidade de toda existência. E quando não encontram nada, quando chegam ao abismo, ao vazio, ao nada,<sup>185</sup> chamam-no de Deus, acreditam que o nada é tudo, é Deus.

A religião, através do sacerdote ascético, proporciona formas de diminuir o sofrimento. Uma delas é a “atividade maquinal”. Através dela, o alívio acontece porque o sujeito desvia seu olhar do sofrimento, direcionando-o para seus afazeres, sobrando pouco tempo para si mesmo:

O alívio consiste em que o interesse do sofredor é inteiramente desviado do sofrimento – em que a consciência é permanentemente tomada por um afazer seguido de outro, e em consequência resta pouco espaço para o sofrimento... A atividade maquinal e o que dela é próprio – a absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado uma vez por todas, o preenchimento do tempo, uma certa permissão, mesmo educação para a “impessoalidade”, para o esquecimento de si, para a “*incuria sui*”.<sup>186</sup>

Esses afazeres são, principalmente, relacionados à religião. A atividade laboral que a própria religião impõe como ideal ao sujeito disponibiliza um acúmulo de

---

<sup>183</sup> AZEREDO, *Nietzsche e a dissolução da moral*, p. 185.

<sup>184</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 17, p. 123.

<sup>185</sup> O budismo é utilizado como exemplo por Nietzsche de uma religião que busca de forma explícita o nada. No caso do budismo, a experiência mística, pela qual se pretende encontrar o fundamento e a compreensão da realidade, visa à busca pela ausência total de afetos, de experiências sensíveis, de distrações. Essa experiência é denominada de Nirvana.

<sup>186</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 18, p. 124.

atividades que produz alívio, já que seu tempo passa a ser ocupado com atividades que lhe proporcionam distração e uma esperança de recompensa além-mundo.

A outra forma de alívio apresentada é o famoso “amor ao próximo”,<sup>187</sup> prescrito pelo sacerdote ascético e apresentado como uma das grandes qualidades humanas pelo cristianismo. Com isso, o sofredor sente alegria ao também produzir alegria ao próximo, afirmando sua vontade de poder, apesar de ser em dosagens prudentes. “A vontade de poder assim estimulada, mesmo num grau mínimo, deve por sua vez alcançar uma nova e mais plena irrupção: a *formação do rebanho* é avanço e vitória essencial na luta contra a depressão.”<sup>188</sup>

Outro aspecto religioso que proporciona alívio ao sofrimento do rebanho está associado ao próprio instinto animal de sobrevivência e de sentimento de segurança, o que é explicado pela postura em que “os fortes buscam necessariamente *dissociar-se*, tanto quanto os fracos buscam *associar-se*”.<sup>189</sup> Este é o instinto animal. Animais fortes e caçadores procuram suas presas sozinhos, para não ter que dividir o alimento, até porque não necessitam de outros animais da sua espécie para se sentirem seguros, ele mesmo basta. Já outros animais mais frágeis utilizam-se do grupo para se sentirem mais seguros, mais protegidos, com mais poder. Precisam dos outros para terem o sentimento de tranquilidade. A religião e sua congregação, isto é, aqueles que buscam fundamentações e alívio para o sofrimento, parecem reproduzir essa atitude instintiva. Agrupam-se, reproduzem os mesmos anseios, compartilham das mesmas angústias e promessas para, dessa forma, se sentirem mais aliviados, mais seguros e mais poderosos, mais cheios de certezas.

Além disso, também são apresentados determinados valores, dentre estes alguns maniqueístas, como aqueles que melhor traduzem a realidade. A forma com que reconhecem os instintos sexuais é um exemplo de negação do que é natural no ser humano. O próprio ambiente religioso, que apresenta a pulsão sexual, o instinto sexual como abominável está na contramão da perspectiva nietzscheana que pretende elevar ao máximo a potência vital.

---

<sup>187</sup> A questão sobre o *Amor ao Próximo* é fortemente criticada por Nietzsche em vários parágrafos de *O anticristo*.

<sup>188</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 18, p. 125.

<sup>189</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 18, p. 125.

É claro, de acordo com Nietzsche, que esse tipo de moralina<sup>190</sup> não é especificidade da religião, mas não podemos deixar de reconhecer o *optimum* de condições favoráveis que a religião proporciona para o desenvolvimento de ideais ascéticos como esses, por exemplo.

Ainda a esse respeito, Mauro Araújo de Sousa, no livro em que dedicou um estudo específico sobre os ideais ascéticos, resultado de sua tese doutoral, aponta uma interessante distinção entre dois tipos religiosos: o celibatário e o beato. Essa distinção contribui para um maior esclarecimento sobre a relação que há entre pulsão sexual e as posturas religiosas sobre esse assunto. Mauro Araújo afirma que há diferenças entre eles e que essa assimilação contribui para que compreendamos a postura do próprio Nietzsche: “O beato é aquele para quem o celibato é caminho para o além, a transcendência; o celibatário pode ter no celibato outros meios.”<sup>191</sup> Não podemos cometer o erro de generalizar as diferentes perspectivas sobre a sexualidade, “sob pena de se levantar contra o próprio Nietzsche. Ele é o filósofo da pluralidade. Ser afirmativo é afirmar, inclusive, a pluralidade da vida.”<sup>192</sup> Até porque é plenamente possível exercer o celibato sem que exista um interesse num além-mundo ou numa além-vida: “O celibatário da afirmação expande suas forças de outro modo, um modo não decadente ou de castração, sendo apenas um tipo de vida humana, sem obstar o fluir da vida, o que não é o objetivo do celibatário do ideal ascético, por exemplo.”<sup>193</sup>

Para Nietzsche, tais “meios *inocentes* no combate ao desprazer”<sup>194</sup> desenvolvem uma desordem, uma aberração, uma digressão nos sentimentos que resultam, obviamente, numa dificuldade de entender a realidade e as verdadeiras causas naturais dos sofrimentos. Com isso, o sacerdote ascético encontra um ambiente adequado (*optimum* de condições favoráveis) para a difusão dos ideais ascéticos e, conseqüentemente, do seu *poder*.

Portanto, a religião está a serviço do “*excesso de sentimento*”<sup>195</sup> para proporcionar alívio, nem que seja por um instante. Uma das principais estratégias que o

---

<sup>190</sup> Moralina no mesmo sentido que interpretou Paulo César de Souza em nota a *O Anticristo*: “‘moralina’: termo cunhado por Nietzsche acrescentando o sufixo *-ina* a ‘moral’, como que denotando uma substância química (nociva ao organismo, segundo ele)”. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, nota 3, p. 148.

<sup>191</sup> SOUSA, *Nietzsche asceta*, p. 49.

<sup>192</sup> SOUSA, *Nietzsche asceta*, p. 49.

<sup>193</sup> SOUSA, *Nietzsche asceta*, p. 49.

<sup>194</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 19, p. 126.

<sup>195</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 20, p. 128.

sacerdote ascético utilizou para persuadir o sofredor consistiu em aproveitar-se do *sentimento de culpa*, transformando-o no *pecado*. Esse acontecimento é apontado por Nietzsche como “o maior acontecimento na história da alma enferma: nele temos o mais perigoso e fatal artifício da interpretação religiosa.”<sup>196</sup> Pois mudar o sentido do ressentimento em culpa, em pecado, significa assumir a responsabilidade pelo que mais lhe aflige – o sofrimento. Se o próprio homem é o culpado pela situação em que se encontra, a punição passa a ser direcionada a si mesmo.

O objetivo da religião é anular a individualidade, buscando uma totalidade anuladora das diferenças e particularidades, transformando todos em culpados, mas o filósofo pode utilizar da mesma estratégia, só que a invertendo ao se valer “das religiões para a sua obra de educação e cultivo”, ao também “transformar o que atrapalha em algo que lhe seja útil”. Os gregários, percebendo que não são fortes, trazem os fortes para seu lado, com isso, economizam força.

Dessa forma, a religião passa a servir como fachada, como uma aparência que esconde outro objetivo:

Mesmo aqueles que se deixarem levar para uma vida contemplativa, no entanto, encontrarão um ambiente propício e, se não se perderem de si mesmos, criarão condições de enfrentar a si próprios. Segundo Nietzsche, se há um tipo de governo em que isso é possível, é o religioso [...].<sup>197</sup>

Apesar de, a princípio, alguém estar dominado pela gregariedade de uma instituição religiosa, é possível atingir o seu contrário, seu ponto antípoda. É possível criar um ambiente adequado para o desenvolvimento do ascetismo, agora não vinculado a ideais decadentes, mas como *exercício* e *esforço* em vista de um *fim imanente*, não metafísico.<sup>198</sup>

De fato, “a função da religião consiste em fixar o homem em si mesmo e em sua própria enfermidade. [...] A religião encontra sua força no medo.”<sup>199</sup> Mas, de acordo com Nietzsche, a religião, ao mesmo tempo “oferece estímulos e tentações suficientes para percorrer o caminho da espiritualidade superior, para colocar à prova os sentimentos da grande superação de si mesmo, do silêncio e da solidão”.<sup>200</sup> Sendo

---

<sup>196</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 20, p. 129.

<sup>197</sup> SOUSA, *Nietzsche asceta*, p. 203.

<sup>198</sup> Cf. SOUSA, *Nietzsche asceta*, p. 16.

<sup>199</sup> VALADIER, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, p. 215. [tradução nossa].

<sup>200</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 61, p. 64.

possível, mesmo inserido a partir desse ambiente, diagnosticar os ideais ascéticos, tornar-se distinto dos que congregam em busca de respostas e alívio aos sofrimentos.

Os ideais ascéticos penetraram em aspectos muito relevantes para a cultura ocidental sem que houvesse algum tipo de confronto, de tal forma que sua expansão tomasse proporções enormes, determinando a perspectiva decadente quanto à realidade: “O ideal ascético corrompeu não apenas a saúde e o gosto, corrompeu ainda uma terceira, uma quarta, uma quinta, uma sexta coisa.”<sup>201</sup> Os ideais ascéticos, dessa forma, foram desenvolvendo um grande poder, foram assumindo uma importância basilar na determinação das metas e finalidades do mundo ocidental.

Ao realizar esse diagnóstico, Nietzsche questiona: “Onde está a *contrapartida* desse sistema compacto de vontade, meta e interpretação? Por que *falta* a contrapartida? [...] Onde está a outra ‘*uma meta*’?”<sup>202</sup> A ciência moderna foi apresentada como quem se opõe ao ideal ascético, quem tem coragem, quem não acredita em um Ser superior às condições de possibilidade da realidade. Mas Nietzsche afirma que essa ciência não passa de uma “falsa ciência”, de uma “*forma mais recente e mais nobre*”<sup>203</sup> dos ideais ascéticos, pois a verdadeira ciência tem fé em si mesma e nenhum ideal acima de si tem uma meta, uma vontade que se opõe à meta ascética.

A ciência moderna, a princípio, assumiu o *status* de uma área do conhecimento distante do que era fundamentado pela fé religiosa, pela metafísica, conseguindo até criar um sentimento de superação da forma religiosa de entender a realidade. Mas Nietzsche volta seu olhar crítico para uma reanálise da postura científica diante do real, apontando atitudes baseadas nos próprios ideais ascéticos, que, por sua vez, também foram a base dos valores criados pela própria religião.

A ciência é apontada como “um *esconderijo* para toda espécie de desânimo, descrença, remorso, *despectio sui* [desprezo de si], má consciência [...]. A ciência como meio de autoanestesia.”<sup>204</sup> Os doutos modernos nada mais são do que sofrendores que assumem sua própria condição; são insensatos que temem “uma só coisa: *ganhar consciência*.”<sup>205</sup>

Nietzsche questiona se os *últimos idealistas*, isto é, os que existem hoje entre os filósofos e os doutos, são realmente os adversários do ideal ascético, os

---

<sup>201</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 23, p. 135.

<sup>202</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 23, p. 136.

<sup>203</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 23, p. 136.

<sup>204</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 23, p. 137.

<sup>205</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 23, p. 137.

*contraidealistas*. Apesar desses tipos se apresentarem como descrentes, como ateus, na verdade, não é isso que ocorre de fato. Essa tentativa de afirmar um ateísmo é entendido por Nietzsche como “seu último resto de fé [...] ser adversário desse ideal”,<sup>206</sup> mas, se for compreendida pelas vias de fato, essa tentativa não deixa de também ser uma atitude de fé.

Apesar de a ciência apresentar uma grande produção de conhecimento, Nietzsche afirma que seus intelectuais não passam de “céticos” que, apesar do grande conhecimento desenvolvido, cedem à vontade de verdade, à fé, como forma de buscarem respostas aos seus anseios. Os ateus acreditam estarem afastados dos ideais ascéticos, no entanto, “eles creem ainda na verdade”.<sup>207</sup>

A ciência ainda está presa à crença na verdade absoluta, renuncia a interpretação, falseia a própria essência do interpretar. Tudo isso é conduzido pela “incondicional vontade de verdade”, pela “fé no próprio ideal ascético [...] e a fé é um valor metafísico [...] tal como somente esse ideal garante e avaliza”.<sup>208</sup> Isto é, o ideal ascético garante e avaliza a fé em um valor metafísico. Portanto, os ideais ascéticos contribuem diretamente para a construção da ideia de um Ser superior, a construção do conceito Deus. Os ideais ascéticos são a base, o fundamento para a construção desse conceito; eles criam a atmosfera ideal para tanto, além de alimentar essa ilusão.

Nietzsche afirma que não existe ciência sem pressupostos: “deve haver antes uma filosofia, uma ‘fé’, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um método, um *direito* à existência.”<sup>209</sup> A ciência, na sua base, ainda participa da crença em um fundamento único e suprassensível, em um Deus absoluto. No parágrafo 344 do quinto livro de *A gaia ciência*, intitulado *Em que medida também nós ainda somos devotos*, Nietzsche descreve como a própria ciência ainda presta reverência à ideia de um Ser supraterrâneo:

[...] assim, a questão: “Por que a ciência?”, leva de volta ao problema moral: *para que moral*, quando vida, natureza e história são “imorais”? Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” — não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo?*[...] Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* — que também nós, que hoje buscamos o

---

<sup>206</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 24, p. 137.

<sup>207</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 24, p. 138.

<sup>208</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 24, p. 139.

<sup>209</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 24, p. 139.

conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira — se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira?<sup>210</sup>

A grande questão apresentada nesse parágrafo pelo autor é que a própria ciência precisa de uma justificação, assim como a vontade de verdade também precisa antes de uma justificação, só que os ideais ascéticos conduziram até então esses valores absolutos, não dando chances de que fossem questionados: “O ideal ascético foi até agora *senhor* de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, [...] porque a verdade não *podia* em absoluto ser um problema.”<sup>211</sup>

A partir do questionamento da fé no conceito de um Deus, que foi criada a partir do ideal ascético, essa “verdade”, o próprio ideal ascético, também passa a ser rechaçada, passa a ser vista como um problema: “O valor da verdade será experimentalmente *posto em questão*”,<sup>212</sup> uma suspeita será levantada.

A ciência não consegue se opor ao ideal ascético porque precisa, primeiramente, de um novo ideal de valores, um poder criador de valores, apesar de ela mesma jamais criar valores (por isso a necessidade de aderir a quem criaria esses valores – os filósofos). Apesar de tudo, a ciência não é reconhecida por completo como ascética, mas seu fundamento, seus valores essenciais o são. Nietzsche afirma que a ciência, até certo ponto, esboça uma tentativa de realmente combater os ideais ascéticos, mas apenas o que nele é exterior, dogmatização, mas “ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno”, isto é, com a “mesma crença na *inestimabilidade, incriticabilidade da verdade*”. Por isso, são de certa forma, aliados: “Uma avaliação do ideal ascético conduz inevitavelmente a uma avaliação da ciência.”<sup>213</sup>

A ciência desenvolve uma postura ascética distinta da que é desenvolvida pela religião e pelo sacerdote ascético, por exemplo, pois o objetivo da ciência não é “alienar-se na vida”.<sup>214</sup> A ciência não busca distrações para evitar a realidade. Nesse ponto, os cientistas são tidos ainda como ascetas, mas como “ascetas mais sublimes nessa hierarquia do ideal ascético”.<sup>215</sup> Não há no homem da ciência uma tendência de

---

<sup>210</sup> NIETZSCHE, *A gaia ciência*, V, § 344, p. 236.

<sup>211</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 24, p. 140.

<sup>212</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 24, p. 140.

<sup>213</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 25, p. 141.

<sup>214</sup> SOUSA, *Nietzsche asceta*, p. 74.

<sup>215</sup> SOUSA *Nietzsche asceta*, p. 74.

autoflagelo: “O objetivo do homem de ciência não é sentir prazer em sofrer ou em fazer os outros sofrerem.”<sup>216</sup>

O grande problema da ciência está na via fisiológica. A ciência moderna não problematiza, não suspende valores, não tem força para lutar por uma verdade, por novos valores, ela é cética quanto a isso. Para conhecer a verdadeira ciência, Nietzsche sugere que visitemos a obra *O nascimento da tragédia*, que apresenta a ciência fisiologicamente sadia, mais alegre, como força que transborda, como certeza de vida, como certeza de futuro, tudo isso baseado no espírito dionisíaco.

O fato de a religião, ou o que Nietzsche chama de “astronomia teológica”, ter declinado, ter caído em descrédito, não significa que o ideal ascético tenha sido derrotado. Pelo contrário. Parece que a ciência acentuou a desvalorização do próprio homem: “Precisamente a autodiminuição do homem, sua *vontade* de diminuir-se, não se acha em avanço irresistível desde Copérnico?”<sup>217</sup> Isso se deve ao fato de o homem ter subestimado a si mesmo. Antes o homem que se colocava quase como Deus, pois acreditava ser o filho de Deus, agora, através de um acentuado declínio, ele se coloca longe do centro, em direção ao nada. A ciência aumentou consideravelmente o autodesprezo que o homem já tinha por si mesmo.

### **3.4 O tipo sacerdotal como educador do ideal ascético na cultura ocidental**

Tais meios decadentes de aliviar o sofrimento diante da vida, enquanto realidade trágica, tiveram divulgação e projeção com a grande contribuição de um de seus maiores representantes, o sacerdote ascético. A ascese no sentido grego, busca a preparação do corpo e do espírito em um sentido estrito e inseparável, com finalidade imanente. Mas o sacerdote ascético manipulou o sentido primário do termo com o objetivo de criar condições ideais às necessidades de quem não suportava a vida e seus aspectos imanentes. Para tanto, introduziu na ascese um ideal, um sentido metafísico, formando-o em ideal ascético e o apresentando como *métodos* para encontrar a “Verdade”, para encontrar algo no além, Deus, personificando a esperança de alívio: “O sacerdote valora a vida a partir da negação da efetividade, pela transposição do valor ao plano imaginário.”<sup>218</sup>

---

<sup>216</sup> SOUSA, *Nietzsche asceta*, p. 74.

<sup>217</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 25, p. 142.

<sup>218</sup> AZEREDO, *Nietzsche e a dissolução da moral*, p. 173.

É em função e a partir da enfermidade do homem que o sacerdote ascético encontra o terreno adequado para sua dominação. Esse ambiente propício deu-se principalmente a partir da formação da má consciência, que, ao negar os instintos naturais do homem, transferiu a enfermidade para si, passando o homem a ser vítima de si mesmo, num ciclo autodestrutivo. “O homem tem o mal no homem, está enfermo em sua humanidade mesma.”<sup>219</sup> Tais instintos, de acordo com Nietzsche, precisam ser exteriorizados, precisam ser saciados, mas tornou-se

[...] difícil, raramente possível, lhes dar satisfação: no essencial tiveram de buscar gratificações novas e, digamos, subterrâneas. Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”.<sup>220</sup>

Dessa forma, ao interiorizar e rejeitar seus instintos,<sup>221</sup> o homem torna-se vítima de si mesmo, torna-se enfermo por não realizar suas condições básicas de sobrevivência. Com a má consciência

[...] foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava.<sup>222</sup>

O homem se volta contra si mesmo, numa tentativa de se autopunir, ao reconhecer que há algo de ruim em si mesmo. Com isso, o sacerdote ascético promove as condições ideais para o desenvolvimento de suas ideias e, conseqüentemente, de seu rebanho, facilitando, inclusive, outro golpe de mestre: criar a *culpa*, o *pecado*, vinculando-os a uma ordem superior, a Deus. Deflagrando, dessa forma, o último golpe sobre a natureza humana, sobre os instintos.

A *má consciência* (*schlechtes Gewissen*) é uma interiorização mórbida das relações sociais. Vem unida ao sentimento de culpabilidade (*Schuldgefühl*), mas é essencialmente *sentimento*. De repente, a objetividade da dúvida se

---

<sup>219</sup> VALADIER, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, p. 220. [tradução nossa].

<sup>220</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, II, § 16, p. 73.

<sup>221</sup> Em *Aurora* § 109 Nietzsche enumera seis métodos utilizados de combate aos instintos, todos relacionados à moral dos costumes.

<sup>222</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, II, § 16, p. 73.

perde na subjetividade difusa, imperceptível, latente, contínua. [...] a culpabilidade se estende como um veneno que perverte o que toca.<sup>223</sup>

O doente, pela busca de alívio ou de prevenção de mais sofrimento, acredita que alguém deve ser culpado de sua atual situação sofredora, pois não consegue reconhecer a verdadeira causa do mal-estar, a fisiológica. Aí aparece o sacerdote ascético afirmando realmente existir um culpado por esse sofrimento, esse alguém seria o próprio sofredor. Com isso, a direção do ressentimento é mudada, surgindo o *instinto de culpa*, o *pecado*, o sentimento de necessidade de autopunição.

Com “a designação do culpado, introduziu-se a *moral* de uma dupla maneira: como conjunto de meios terapêuticos para curar a enfermidade (*psicologia*) e como condutora para o que o enfermo pensa estar relacionado a uma divindade (*religião*)”.<sup>224</sup>

Ao sentir-se enfermo e responsável por tamanho sofrimento, o homem passa a ter necessidade de punir-se pela situação em que vive, agravando ainda mais sua condição de enfermo, e, dessa forma, o sacerdote ascético encontra seu *optimum* de condições favoráveis para o desenvolvimento de seu poder.

No caso da vida ascética, a própria vida é vista como uma ponte para outra existência. Para o sacerdote, a vida é um “caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa”.<sup>225</sup> Dessa forma, todo sofrimento, toda dor e angústia se tornam uma prazerosa confirmação de que a vida não vale nada, que é seguida por uma também prazerosa confirmação de que sua sacrificante abstinência de prazeres e as privações morais valerão a pena. A realidade e seus aspectos trágicos servem, na verdade, como indicação de que seus sacrifícios serão recompensados.

Manifesta-se, dessa forma, o ressentimento ímpar do sacerdote ascético, o de um insaciado instinto ao mesmo tempo de insatisfação e de vontade de poder, desejando não ser apenas o senhor de algo da vida, mas da vida mesma, buscando um *optimum* de condições favoráveis, isto é, indo contra o florescimento fisiológico, contra a beleza da vida, contra sua alegria. Tudo isso enquanto se autoflagela. Esse é o maior paradoxo do sacerdote ascético, “vida *contra* vida”,<sup>226</sup> pois representa o próprio extermínio de quem quer cada vez mais se autoafirmar.

---

<sup>223</sup> VALADIER, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, p. 225. [tradução nossa].

<sup>224</sup> VALADIER, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, p. 232. [tradução nossa].

<sup>225</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 11, p. 106.

<sup>226</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 13, p. 109.

“O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão.”<sup>227</sup> O poder desse desejo é que o prende aqui e, por isso, se torna “o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem”.<sup>228</sup> É com esse poder que o sacerdote mantém algum tipo de apego pela vida mesma do seu rebanho, assumindo, dessa forma, a posição de líder, de pastor.

O que não falta para o sacerdote é ovelha para compor seu rebanho. De acordo com Nietzsche, a grande maioria é ou está doente, e são poucos os que estão sãos. Os fortes e sãos, que deveriam ser separados dos fracos e doentes, estão cedendo às estratégias de dominação exercida pelos fracos, os que oferecem real ameaça para os fortes.

Dessa relação surgem situações que resultam em um perigo ainda maior. Nietzsche afirma que o que devemos temer não é o temor ao homem, pois essa relação aristocrática é concebida como natural e imanente às diferenças da própria existência humana, mas devemos temer o *nojo* e a grande *compaixão* ao homem. Ambos os sentimentos resultantes da filosofia cristã que está amparada numa perspectiva ascética sobre a vida. O maior problema surge quando o nojo e a compaixão se unem, pois resultam na “‘última vontade’ do homem, sua vontade de nada, o niilismo”.<sup>229</sup>

O nojo que se desenvolve pelo homem representa a negação da vida em si, o ressentimento manifestado contra a felicidade que aceita e se contenta com a imanência da realidade, bem como com seus aspectos trágicos e sua necessidade de criação. Negar o homem significa negar a própria vida, até porque desse ponto de vista não se entende distintamente homem e vida, homem e mundo. O problema da compaixão também está relacionado ao que ele representa para a perspectiva sobre a vida. Quem mais se apropriou desse sentimento, expandindo-o e divulgando-o como um ideal a ser alcançado por santos, foi o cristianismo. Nietzsche critica fortemente a postura que se assume diante do outro através da compaixão.

O amor ao próximo representa para Nietzsche a negação de si mesmo, na medida em que busca no auxílio do outro o prazer por “sanar seus problemas”. Com isso, evita-se olhar para si mesmo e para a própria realidade. Para aprofundarmos um

---

<sup>227</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 13, p. 110.

<sup>228</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 13, p. 110.

<sup>229</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 14, p. 111.

pouco mais na opinião de Nietzsche sobre a questão do amor ao próximo, recorramos ao seu Zarathustra, que afirma o seguinte:

Sois pressurosos em acudir ao próximo e tendes bonitas palavras para isto. Mas eu vos digo: o vosso amor ao próximo é o vosso mau amor por vós mesmos.  
Fugis para junto do próximo a fim de fugir de vós mesmos e desejaríeis fazer disto uma virtude; mas eu vejo claro em vosso “altruísmo”.  
O tu é mais antigo do que o eu; o tu foi santificado, mas o eu ainda não: assim, o homem se apressa em acudir ao próximo.  
Aconselho-vos o amor ao próximo? Ainda prefiro aconselhar-vos a fuga do próximo e o amor do distante!<sup>230</sup>

Aqui fica uma evidente distinção entre os fracos que evitam olhar para si mesmos e o que Nietzsche propõe para os fortes: buscar distância dos necessitados para que, dessa forma, o sujeito possa olhar mais para si. Afinal, “os fortes buscam necessariamente dissociar-se, tanto quanto os fracos buscam associar-se”.<sup>231</sup>

Ao contrário do que o cristianismo afirma, a compaixão para Nietzsche nega o que é mais característico do homem, a sua força. Ao compadecer-se do próximo, subjuga-o a si. Quem se compadece, assumindo no discurso um reconhecimento de igualdade, está, na realidade, colocando-se acima, afirmando seu poder sobre o outro. Mas, de fato, no próprio ato de compaixão tanto o compadecido quanto o que foi auxiliado tornam-se mais fracos.

A compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento de vida: ela tem efeito depressivo. O indivíduo perde força ao compadecer-se [...] em determinadas circunstâncias pode-se atingir com ele uma perda geral de vida e energia vital, numa proporção absurda com o *quantum* da causa (— o caso da morte do Nazareno) [...] Em termos bem gerais, a compaixão entrava a lei da evolução, que é a lei da seleção. Conserva o que está maduro para o desaparecimento, pejeja a favor dos deserdados e condenados da vida, pela abundância dos malogrados de toda espécie que *mantêm vivos*, dá à vida mesma um aspecto sombrio e questionável. [...] através da compaixão a vida é negada, tornada *digna de negação* — compaixão é a *prática* do niilismo [...] a compaixão persuade ao *nada!*<sup>232</sup>

O problema do compadecido não está exatamente na atitude que acaba por ser uma afirmação instintiva da vontade de poder, mas está na intenção que o fez. Ceder à perspectiva cristã é ceder à negação da vida e às estratégias de busca por alívio ao sofrimento. Além dessa característica que resulta no niilismo, a compaixão seria uma

<sup>230</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zarathustra*, I, Do amor ao próximo, p. 87.

<sup>231</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 18, p. 125.

<sup>232</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 7, p. 13.

grande estratégia de dominação dos fortes pelos fracos. Se os fracos conseguirem projetar essa necessidade de equiparidade, de igualdade, de ajuda ao próximo, movidos pela compaixão, como algo ideal, como objetivo de vida, os fortes desenvolverão o sentimento de infelicidade, de culpa, enquanto não alcançarem esse ideal metafísico. Ao concretizar essa tarefa, o sacerdote ascético e todos os outros ressentidos obterão o grande triunfo de vingança:

Indubitavelmente, quando lograssem introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que estes um dia começassem a se envergonhar da sua felicidade, e dissessem talvez uns aos outros: “é uma vergonha ser feliz! Existe *muita miséria!*”[...] Mas não poderia haver erro maior e mais fatal do que os felizes, os bem logrados, os poderosos de corpo e alma começarem a duvidar assim do seu *direito à felicidade*.<sup>233</sup>

Esta seria uma das grandes características do sacerdote ascético: apresentar-se como o senhor da compaixão, como o que conduz o rebanho ao sentimento de culpa tanto de si mesmo quanto da miséria alheia. O sacerdote apresenta-se como médico dos doentes. E assim ele é reconhecido, pois somente ele poderia tratá-los, tendo em vista que os compreende, que se identifica com eles. Pois somente quem está doente, quem é doente, pode ser o médico dos outros doentes. Dessa forma, o sacerdote poderá compreendê-los.

Sabemos que o sacerdote ascético se coloca como salvador, como médico, mas será ele mesmo um médico?

Na verdade, o exercício de seu poder combina dois poderes: *o de médico e o de teólogo*, pois o sacerdote pretende curar ao homem enfermo recorrendo a uma explicação teológica, e a teologia é uma profilaxia que se desenvolve num imenso sistema de interpretações dos males humanos – ou da existência humana como problema angustiante. Mas, simultaneamente, a combinação do poder médico com o poder teológico, ou a interferência dos dois, explica que o sacerdote não cura em absoluto o seu paciente [...].<sup>234</sup>

O sacerdote ascético só proporciona tratamentos paliativos para o sofrimento do doente. O mais importante, a causa, a doença propriamente dita não é tratada, apenas a dor e o sofrimento resultantes dela. Na verdade, “o sacerdote tem na doença e na propagação dela sua condição de vitória sobre a vida e sobre os fortes”.<sup>235</sup>

---

<sup>233</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 14, p. 114.

<sup>234</sup> VALADIER, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, p. 222. [tradução nossa].

<sup>235</sup> AZEREDO, *Nietzsche e a dissolução da moral*, p. 175.

Percebemos, portanto, que a doença que está sendo tratada aqui não é a fisiológica, mas a psicológica: *o ressentimento*. A fisiológica, muito pelo contrário, é atenuada, mas o tipo sacerdotal proporciona certo alívio ao sofrimento, nem que seja momentâneo. Esse alívio vem pela via dos sentimentos. Por o sacerdote ascético proporcionar um alívio psicológico ao sofrimento, ele passa a ser reconhecido como “salvador, pastor e defensor predestinado do rebanho doente”.<sup>236</sup>

O rebanho do sacerdote ascético é constituído por sofredores que se identificam com ele, mas que também precisam sentir confiança nele. Por isso, sua vontade de poder precisa estar inteira para defendê-los dos que os ameaçam, os são. Mas também precisa manter o controle do seu reino e, assim, ele o faz por meio da formulação de tipos de esperança, de alívio ao sofrimento. Para tanto, o sacerdote combate tudo o que ameaça seu reino, seu rebanho, “no qual aquele mais perigoso dos explosivos, o *ressentimento*, é continuamente acumulado”.<sup>237</sup>

Para controlar o ressentimento, o sacerdote dispõe de estratégias controladoras baseadas, é claro, no ideal ascético. A religião, como vimos, é uma das formas de controlar o rebanho, bem como proporcionar uma esfera de identificação e controle através da comunidade. Outra estratégia adotada por ele é mudar a direção do ressentimento.

De fato, todo sofredor busca a causa de seu sofrimento, mais precisamente um agente culpado suscetível de sofrimento, algo vivo onde possa descarregar seus afetos em ato ou simbolicamente, pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, seu entorpecimento. É unicamente nesse ato, nesse fato, que encontramos “a verdadeira causação fisiológica do ressentimento, da vingança e quejandos, ou seja, em um desejo de *entorpecimento da dor através do afeto*”.<sup>238</sup> Entendemos com isso que para Nietzsche o ressentimento não tem apenas uma causa e uma relação psicológica, mas fisiológica também, pois se reflete diretamente no organismo e nas atitudes e decisões.

Portanto, a grande habilidade do sacerdote ascético é conseguir administrar o acúmulo do ressentimento para que o rebanho se mantenha controlável e domesticado, mas ao mesmo tempo com um mínimo de forças que possibilite a existência. Acreditando ser o homem mesmo o culpado por tanto sofrimento. A partir daí, o

---

<sup>236</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 15, p. 115.

<sup>237</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 15, p. 116.

<sup>238</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 15, p. 116.

sacerdote ascético apresenta formas de remissão do seu pecado, formas de evitar mais sofrimento, ao afirmar que é necessário negar o que lhe é mais valioso e mais próximo: o próprio corpo.

É através de conceitos paradoxais como culpa e pecado que o sacerdote torna os doentes em inofensivos, transformando-os em autodestrutivos. Com esse tipo de construção conceitual do sacerdote, os convalescidos não conseguem perceber que a dita “natureza pecaminosa do homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato, ou seja, uma má disposição fisiológica”<sup>239</sup> – o que seria exatamente o resultado do deslocamento do ressentimento, isto é, voltar o ressentimento para si, tornar-se culpado, punir-se e martirizar-se por isso, pela culpa de seu sofrimento.

Dessa forma, é preciso encontrar um salvador, um mundo para além desse sofrimento, alguém que nos salve de nós mesmos, alguém que assuma o comando da minha vida, pois não sou capaz de governá-la, sou fraco, sou insuficiente, alguém que viva em mim e por mim. Daí uma das necessidades da construção do conceito Deus, pois o sacerdote ascético precisava de uma “licença superior”, de uma autorização, um grande avalista, e o doente precisava de um lugar, de um Ser superior para descarregar seu afeto, para conseguir alívio e diminuição do sofrimento. Para tanto, também era necessária alguma organização e concentração deles próprios (como um tipo de instinto de sobrevivência no qual se formam grupos para se sentirem mais fortes e mais protegidos), que podemos entender como a religião. Com isso, também se protegiam de sua grande ameaça, os são.

Este é o grande entorpecimento resultante do ideal ascético: onde deveria haver interrogação, existe significado, onde deveria haver abismo, existe fundamento. É essa necessidade de sentido que permeia a grande ameaça dos fortes, dos artistas, dos filósofos e dos cientistas, por exemplo. Viver sem apego ao ideal ascético é viver como ave de rapina – é preciso ser forte para conseguir sobreviver em grandes alturas, sob a pressão do ar rarefeito. Se assim conseguir viver, desenvolverá um espírito contrário ao dos ascéticos, o seu horror será ao *fundamento*.

Através da religião, criam-se determinadas esperanças e sentimentos de alívio baseadas em preceitos morais, mas que, na realidade, não têm relação direta. É fictícia a relação estabelecida entre valores morais e salvação. Criou-se a esperança de que se a pessoa se subjugasse a determinados preceitos morais haveria a recompensa eterna,

---

<sup>239</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 16, p. 118.

portanto, divina, em função de sua obediência e esforço. De acordo com a opinião de Paul Valadier,

[...] não existe relação de continuidade entre moral e salvação, inclusive da religião ascética, mas, além disso, fundamentalmente, esta religião não tem como primeira preocupação a moral. Com efeito, de nenhum modo tende a fazer o homem melhor, senão, muito pelo contrário, submerge-o cada vez mais na consciência de seu pecado.<sup>240</sup>

A religião, pela formulação do sacerdote ascético, desenvolve uma moral que, ao mesmo tempo que prende o homem ao seu próprio sofrimento, transformando-se em sua própria prisão, proporciona um tipo de alívio, podendo-se afirmar, de acordo com Valadier, que produz até mesmo algum tipo de felicidade ou satisfação por seu sofrimento. Pois o homem demonstra sua força, sua vontade de poder, quando aviva sua debilidade ao exercê-la sobre si mesmo, e ainda encontrou um motivo para o sofrer. Envolto pela má consciência, o homem se sente forte em sua própria prisão.<sup>241</sup>

O sacerdote ascético percebeu as necessidades do seu rebanho e proporcionou-lhes o ambiente adequado para que seus anseios fossem “tratados”. Tudo isso amparado pelos ideais ascéticos, resultando num grande poder, devido à importância que alcançou na vida e na construção da cultura ocidental. O sacerdote transformou o ideal ascético na condição de possibilidade de existência da humanidade. Até mesmo aqueles que se diziam adversários desse ideal, os doutos, os cientistas, não conseguiram desvencilhar-se de tamanha rede de sentidos, significados e valores.

Se a condição de existência do sacerdote e de sua teia de significados é a proliferação do ideal ascético, só poderemos superá-lo na medida em que conseguirmos desenvolver a consciência do perigo que esse ideal representa para a humanidade. É no ateísmo livre de qualquer ascetismo, isto é, de qualquer vontade de verdade, que Nietzsche reconhece o verdadeiro adversário do ideal ascético.

Negar o ideal ascético é negar o cristianismo e todos os seus valores morais, inclusive o conceito Deus. Também é negar a vontade de uma Verdade Absoluta construída pela filosofia. É negar a crença em um Deus que subjugaria todo desprazer. É retomar a inspiração artística numa realidade cheia de paradoxos e conflitos que, em função de sua característica perspectivista e de vir-a-ser, precisa ser construída. Aliás, é principalmente no aspecto do vir-a-ser da realidade que Nietzsche credits a superação

---

<sup>240</sup> VALADIER, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, p. 231. [tradução nossa].

<sup>241</sup> Cf. VALADIER, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, p. 232.

dos ideais ascéticos e de todas as suas manifestações. Pois tudo o que existe, todas as construções valorativas tendem a ser superadas. Isso se deve exatamente pelo fluxo da realidade.

Entretanto, essa foi uma das principais questões ignoradas pelo sacerdote ascético, pois “a crença na vida após a morte e no Deus universal tem como pano de fundo a exclusão da transitoriedade, particularidade e diferença, ou seja, do mundo e de todo vir-a-ser”.<sup>242</sup> O sacerdote assumiu uma dicotomia em relação à realidade, mundo material *versus* mundo espiritual, projetando o maniqueísmo para o mundo dos valores, reconhecendo ambos os aspectos da realidade como estáticos, como verdades absolutas imutáveis.

O próprio cristianismo, além do movimento natural de superação, elaborou uma moral que reforça a autossuperação e também, e principalmente, a autodestruição. “Desta maneira pereceu o cristianismo como *dogma* [...] e desta maneira, também o cristianismo *como moral* deve ainda perecer.”<sup>243</sup>

Com a superação do ideal ascético, isto é, da vontade de verdade, da necessidade de encontrar um motivo para o sofrer, do *horror vacui*, o homem volta a ser um Deus que baila sobrepujando tipos ascéticos que provocam o declínio da humanidade.

---

<sup>242</sup> AZEREDO, *Nietzsche e a dissolução da moral*, p. 173.

<sup>243</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 27, p. 148.

#### **4 - A MORTE DE DEUS E O CRISTIANISMO COMO METAFÍSICA DO CARRASCO**

Os ideais ascéticos deram subsídios para a construção do conceito Deus, que, por sua vez, também proporcionou um ambiente ainda mais propício para o desenvolvimento de valores morais decadentes e da afirmação da vontade de poder do sacerdote ascético. Um dos principais ambientes de proliferação de valores decadentes é, de acordo com Nietzsche, a religião cristã, o cristianismo, que, baseado numa metafísica dualista, criou determinados valores que nortearam a visão de mundo por séculos, agravando o definhamento da cultura enquanto expressão trágica da realidade. Mas há no cristianismo, na metafísica e nos ideais ascéticos como um todo uma implícita lógica niilista devida à própria realidade como vir-a-ser.

Dessa forma, comprovando, de acordo com Nietzsche, essa perspectiva, o filósofo alemão anuncia a morte de Deus. Esse evento representa a autossuperação dos grandes valores que nortearam a vida dos homens durante séculos na cultura ocidental. Como veremos na primeira parte deste capítulo, o problema não se resolve com a constatação da morte daquele que era considerado o responsável por determinados valores morais, pois tais valores ainda continuam a dar sentido para a vida, como se fossem sombras que permanecem. Os ideais ascéticos ainda se apresentam como subsídios para a criação de valores normativos do comportamento homem, preservando a visão estrábica sobre a vida.

Para demonstrarmos as dificuldades de superação do conceito Deus, recorreremos à discussão apresentada por Nietzsche em torno do cristianismo, entendido como platonismo para o povo, como carrasco da cultura ao proliferar e manter determinados valores ascéticos, inclusive a crença em Deus.

Apesar da morte de Deus, suas sombras ainda permanecem vivas na cultura. Dessa forma, as dificuldades que se apresentam para a transvaloração de todos os valores estão relacionadas diretamente à religião cristã e aos valores morais que apresentam como verdades absolutas. Para tanto, pretendemos demonstrar, na segunda parte deste capítulo, de acordo com Nietzsche e a partir de *O anticristo*, o cristianismo numa perspectiva genealógica, histórica e psicológica, para desvendarmos a visão que o autor tem da religião cristã e a postura que deve ser assumida para superá-la enquanto criadora de preceitos fundamentados em ideais ascéticos e que vivem como sombras, inviabilizando a transvaloração de todos os valores negadores da vida trágica.

O problema de Deus, como um todo, está relacionado a uma concepção metafísica da realidade, também baseada em ideais ascéticos, pois é uma visão que proporciona aos homens debilitados e horrorizados, diante do vácuo de sentidos predeterminados para a existência, um alívio ao sofrimento.

Na terceira e última parte, apresentaremos a crítica de Nietzsche à visão metafísica da realidade, que, por mais que tenha variado no decorrer da história, sempre se apresentou como uma saída para aqueles que não conseguiam compreender a realidade e o seu sofrimento imanente, fornecendo subterfúgios para os debilitados. Demonstraremos, a partir do *Crepúsculo dos ídolos*, os diagnósticos de Nietzsche sobre os problemas resultantes de uma interpretação metafísica da realidade, sua visão histórica, o problema da linguagem, a relação com o problema de Deus e, conseqüentemente, com os ideais ascéticos.

#### 4.1 Morte de Deus e niilismo

Foi pelos acordes, pela melodia e pela letra que definiam o caráter metafísico-cristão do *Parsifal* de Wagner que Nietzsche rompeu de vez com as esperanças na música wagneriana como renascimento da tragédia e como manifestação alegre de Dioniso. Coincidência esse fato ter ocorrido em 1882 – ano tanto de estréia da ópera de Wagner no *Bayreuth Festspielhaus*, em Bayreuth, quanto da edição dos quatro primeiros livros de *A gaia ciência*.

Segue a essa decepção a preocupação de Nietzsche com o problema do niilismo. Ele já havia assinalado a morte do deus Dioniso em *O nascimento da tragédia*, mas, nesse momento, aprofunda a análise do problema na cultura ocidental com o diagnóstico da morte do Deus que havia substituído o deus da tragédia grega, o Deus cristão.

Desta feita, Nietzsche apresenta o problema do niilismo, agora a partir de duas mudanças: “em vez de deixar apenas para a arte o papel da salvação, Nietzsche remete-se, desta vez, à filosofia, interpelada como assunto de espíritos livres.”<sup>244</sup> E a segunda

---

<sup>244</sup> RICARD, Marie-Andrée. A morte de Deus e a nova destinação do homem segundo Nietzsche. In: *Os filósofos e a questão de Deus*. Organizadores: LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 281.

mudança se faz quando “em vez de passar pela Antiguidade, Nietzsche se finca agora com os dois pés no presente. Situa bem no centro o problema da morte de Deus.”<sup>245</sup>

Depois de apresentar os grandes valores da cultura ocidental como humanos, demasiado humanos, desmistificando seu caráter absoluto e divino, retirando, inclusive, o dossel sagrado de Deus e da moral cristã, restou-lhe como última prova demonstrar que tais valores absolutos não são imutáveis e intransponíveis. Com o diagnóstico da morte de Deus, ocasionado pela dinâmica de uma cultura niilista, Nietzsche apresenta o Deus cristão como um conceito que, como todos os conceitos e valores, está submetido à lógica do vir-a-ser – chega o momento em que perde sua importância e cede espaço para outros conceitos e valores.

Mas nenhum valor é substituído do dia para a noite. Ocorre um processo lento, muitas vezes não consciente e que deixa marcas na cultura em que está inserido. O parágrafo 108, intitulado “Novas lutas”, que inaugura o livro III de *A gaia ciência*, ganha destaque como início da narrativa do diagnóstico histórico da morte de Deus na cultura ocidental:

Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. — Quanto a nós — nós teremos que vencer também a sua sombra!<sup>246</sup>

Na verdade, aqui já se apresenta o diagnóstico da morte de um Deus, Buda, cuja filosofia, valores e prática moral os homens mantiveram vivos, apesar da constatação histórica do deicídio. Com a apresentação, primeiramente, da morte de Buda, constatamos a apresentação de dois tipos de deuses. O primeiro está explicitado como sendo Buda; já o segundo não possui referência específica de sua origem, pelo menos nesse aforismo.

A princípio, para nos ajudar numa compreensão primária, percebemos na narrativa nietzscheana que Buda, ao morrer, ainda teve sua sombra mostrada durante séculos e que esse acontecimento serve agora como exemplo de que os homens têm a tendência de preservar a sombra dos deuses por muito tempo, mesmo que eles já não existam mais como deuses. Portanto, concluímos que a morte de Buda foi uma experiência passada que serve para ilustrar o que está acontecendo na atualidade de

---

<sup>245</sup> RICARD, *A morte de Deus e a nova destinação do homem segundo Nietzsche*, p. 281.

<sup>246</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, § 108, p. 135.

Nietzsche, quando o principal alvo de suas críticas é o Deus cristão. Essa especulação tornar-se-á certa ao consultarmos o parágrafo 343, como veremos mais à frente.

Mas voltando à questão da sombra do Deus morto, este é um fenômeno que, em partes, se assimila à ressaca após uma grande tempestade – deixa estragos, sujeira e é preciso ter forças para organizar tudo novamente. A permanência da sombra está amparada na debilidade fisiológica existente nos homens debilitados. Os homens se apegam a valores porque são eles que dão o sentido da vida. Ainda que as partes do todo se desfaçam com o passar do tempo, enquanto houver algo a que se apegar, eles o farão. Tudo isso, em função do seu horror ao vácuo, como foi demonstrado na III Dissertação da *Genealogia da moral*.

Mesmo com o diagnóstico da morte de Deus, a humanidade não percebe a íntima relação de determinados valores morais decadentes e de outros equívocos que estavam diretamente relacionados com a crença em Deus. A princípio, tenderíamos a concluir que, se Deus era considerado o responsável por determinados valores e se Ele não traz mais sentido para a humanidade, esses valores deveriam desaparecer juntamente com seu prestígio, como afirmou Christoph Türcke:

Caindo Deus, cai todo o Ser imaterial, espiritual, que dá forma, sustentação e cognoscibilidade ao mundo físico. Desaparece então toda verdade objetiva, na qual o intelecto humano poderia agarrar-se para fazer face à instabilidade da labuta cotidiana e a alma humana poderia encontrar consolo.<sup>247</sup>

Mas não é isso de fato que acontece. Desta feita, percebemos que a própria ideia de Deus também era um tipo de valor que, como alguns outros, foi substituído com o passar do tempo, apesar de não haver uma consciência dos homens em geral sobre esse fato. Leva-se tempo para que a consciência sobre as relações se efetive.

Nietzsche, buscando trazer consciência para essa questão, descreve as sombras que permaneceram na cultura ocidental, apesar do grande valor entre os valores haver sucumbido, e as condições que a provocaram. Para tanto, segue a entonação do conselho, sugerindo-nos que nos guardemos,<sup>248</sup> que evitemos as sombras, os artigos de fé.

Precisamos nos guardar da má interpretação do mundo como ser totalmente distinto do homem, como se fosse um outro ser. E, por isso, influenciados pelo horror à

---

<sup>247</sup> TÜRCKE, Christoph. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. São Paulo: Vozes, 1993, p. 31.

<sup>248</sup> Os conselhos que se seguem, bem como seu entroncamento com outras questões, podem ser encontrados do parágrafo 109 até o 123 do Livro III de *A gaia ciência*.

falta de sentido, cria-se também uma finalidade e um objetivo de ser próprios. Vê-se o mundo não apenas como totalmente distinto de si, mas também como ameaça e motivo de sofrimento, pois o mundo, para os ascetas, se assemelha ao próprio homem enquanto ser imperfeito e que também está em busca de recuperação. Para tanto, ao mundo também foi dada uma finalidade. Mas, enquanto a redenção do próprio mundo não ocorre, é preciso evitá-lo, pois nele também está o “mal”.

Assim como bem observaram Flávio Senra e Ibraim Vítor

O mundo não carece de nenhuma redenção, forma ou valor. A verdade do mundo, uma dura verdade, é seu caráter real e único. Para seu enfrentamento, portanto, temos a arte. Para sua negação redutora e mentirosa, contamos com os pregadores de ideais transmudanos, humanizações redutoras, logicizações.<sup>249</sup>

Essa visão sobre a realidade está baseada na má interpretação da vida e de toda existência. O equívoco está em idealizar a vida como uma ordem perfeita, movendo-se sem percalços ou interrupções. Para Nietzsche,

[...] o caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos.<sup>250</sup>

Esse equívoco está baseado na apropriação indevida que se fez da razão: “Julgamos a partir de nossa razão, os lances infelizes são a regra geral, as exceções não são o objetivo secreto e todo o aparelho repete sempre a sua toada, que não pode ser chamada de melodia.”<sup>251</sup>

Portanto, de acordo com Nietzsche, devemos nos guardar de atribuir à razão poderes absolutos que a colocam sobre todos os demais aspectos da realidade, e, por isso, ele julga ser possível submeter a própria realidade às suas categorias unilaterais de interpretação. Como, por exemplo, a ideia de belo, bom, nobre, virtude, perfeição, como se fossem predeterminadas, absolutas e estáticas. Deduzindo-se daí, através da confusão entre causa e efeito, que também há leis absolutas na natureza, que são interpretadas, apropriadas e expressadas pelos valores morais.

---

<sup>249</sup> SENRA RIBEIRO, Flávio Augusto; OLIVEIRA, Ibraim Vítor de. Concepções filosóficas de mundo: Aristóteles, Tomás de Aquino e Nietzsche. In: *Consciência planetária e religião: desafios para o Século XXI*. Organizadores: OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de; SOUZA, José Carlos Aguiar de. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 93.

<sup>250</sup> NIETZSCHE, *A gaia ciência*, III, § 109, p. 136.

<sup>251</sup> NIETZSCHE, *A gaia ciência*, III, § 109, p. 136.

Essas são as sombras de Deus que demonstram que ainda cremos na divinização da natureza, que ainda se fundamentam em ideais ascéticos para interpretá-la e que atrapalham nossa visão de apreciar a beleza da vida em toda a sua amplitude e abertura. Na verdade, o próprio Deus foi um conceito resultante de equívocos de interpretação sobre o próprio homem no mundo. Nietzsche aponta quatro erros, nos quais o ser humano foi educado:

[...] primeiro, ele sempre se viu apenas de modo incompleto; segundo, atribuiu-se características inventadas; terceiro, colocou-se numa falsa hierarquia, em relação aos animais e à natureza; quarto, inventou sempre novas tábuas de bens, vendo-as como eternas e absolutas por um certo tempo, de modo que ora este ora aquele impulso e estado humano se achou em primeiro lugar, e foi enobrecido em consequência de tal avaliação.<sup>252</sup>

O homem de fato é um ser que sempre está em busca de algo, até porque há nele uma vontade de poder que lhe é constituinte e que lhe força o movimento. Mas mesmo a falta, expressada pelas relações de forças, de acordo com Nietzsche, deve ser compreendida como característica que completa o ser humano, isto é, até mesmo o que causa a sensação de falta no homem, deve ser reconhecido pelo ponto de vista orgânico, daquele que possibilita o querer, sem o qual não seria possível o movimento e o vir-a-ser. Dessa forma, a própria sensação de incompletude é um aspecto que deve ser compreendido como imanente à realidade humana e que, portanto, a completa.

Segue-se da má interpretação da vida em seus aspectos trágicos as buscas por conforto e por esperança, baseadas em ideais ascéticos, resultando no conceito Deus. Para tanto, é necessário atribuir-se características ilusórias, como a superpotencialização da própria razão, entendendo, com isso, que se é superior não só aos animais, mas à toda natureza. Os homens acreditaram serem capazes de submeter a natureza à especulação humana e que conseguiriam compreendê-la por completo. Em conjunto e como resultado de todo esse arcabouço de más interpretações, determinados valores morais foram formulados e estabelecidos como verdades supremas.

Tais erros têm na origem do conhecimento o fundamento de seus equívocos:

[...] proposições tornaram-se, mesmo no interior do conhecimento, as normas segundo as quais se media o que era “verdadeiro” e “falso” — até nas mais remotas regiões da pura lógica. Portanto, a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição de vida. Quando viver e conhecer pareciam entrar

---

<sup>252</sup> NIETZSCHE, *A gaia ciência*, III, § 115, p. 141.

em contradição, nunca houve sérias lutas; a negação e a dúvida eram consideradas loucura. [...] Para poder afirmar tudo isso, no entanto, eles tiveram de *se enganar* a respeito de sua própria condição.<sup>253</sup>

O problema é que a própria condição lhes trazia angústia, sofrimento, sentimentos que não conseguiam conviver. Foram forçados pela vontade de alívio a encontrar o motivo para o sofrer, daí o equívoco de causa e efeito. Onde existem diversas causas que dependem de outras e, assim por diante, escolhe-se uma que serve como firmamento. Com isso, seguiu-se uma nova tábua de valores baseada em causas equivocadas, em realidades metafísicas em busca de alívio. Ao vangloriarem-se pelo que acreditavam ser uma grande conquista do conhecimento, encontrar a causa de determinados efeitos, na verdade, representava a derrocada do mesmo, a mais pura autoaniquilação, suicídio, niilismo.

Essa é a melhor representação do instinto de rebanho: vangloriar-se pelo que acredita ser sua salvação, mas na verdade representa sua perdição. O reflexo disso são valores morais estabelecidos como verdades absolutas, pois se encontrou a causa, portanto, o culpado por seu sofrimento, o próprio homem. Agora não é mais preciso sofrer com a liberdade de pensamento, de atitudes instintivas e com o excesso de liberdade para si mesmo.<sup>254</sup> Agora existe a causa e o efeito, também existe o princípio e o fim: o conceito Deus.

Mas Deus morreu. Não tem problema, resguardemos seus ideais, seus valores, pois apesar de sua morte ter sido anunciada, a humanidade ainda reconhece a compaixão, a igualdade, a permanência, a benevolência e outros valores como dignificantes do ser humano, como “saúde da alma”.<sup>255</sup> Também temos a ciência, à qual podemos nos apegar em busca de respostas, em busca da verdade, pois ainda cremos ser possível compreender a finalidade de nossas vidas. O que não se admite é a ausência de sentido. Deus morreu, mas suas sombras permanecem sobrevivendo em nós, convalescentes.

Essa situação descrita acima adianta o que Nietzsche apresentou no conhecido parágrafo 125, intitulado “O homem louco”, quando um homem, em plena manhã, vai ao mercado com uma lanterna à procura de Deus. Mas como lá havia descrentes em Deus, então debocham da atitude do homem, perguntando se Deus era como uma criança para se perder ou para se esconder daqueles que o procuram. Então o homem

---

<sup>253</sup> NIETZSCHE, *A gaia ciência*, III, § 110, p. 137.

<sup>254</sup> Cf. NIETZSCHE, *A gaia ciência*, III, § 117, p. 143.

<sup>255</sup> Cf. NIETZSCHE, *A gaia ciência*, III, § 120, p. 144.

louco se volta contra os que o zombam afirmando que Deus está morto e que havíamos sido todos nós os responsáveis pelo deicídio. Ironicamente segue questionando o acontecimento:

Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda “em cima” e “embaixo”? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos os barulhos dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro de putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto!<sup>256</sup>

Se Deus é Deus, como seria possível um ser humano, um simples homem, ser capaz de matá-lo? Se Ele é o que possibilita todo o firmamento e toda condição de vida, para onde foi a estabilidade do mundo, não era pra cairmos num nada infinito? A vida, agora, decretou seu próprio fim?

Os homens do mercado ficaram assustados com o discurso do homem louco, demonstrando, ao mesmo tempo, espanto e incompreensão do sentido da sua fala. O homem louco percebeu que apesar de não acreditarem mais em Deus, não perceberam que viviam em função das sombras do Deus morto, que ainda estavam cercados pelas moscas do mercado.<sup>257</sup> Que apesar de serem descrentes em Deus, suas vidas continuavam a serem regidas por valores morais decadentes, anteriormente creditados como tendo origem divina. O homem louco percebe, então, que essa percepção precisava de tempo para ser assimilada e que aquele momento era prematuro ainda. Ainda era preciso mais tempo para que percebessem que aqueles determinados valores, que um dia foram creditados a um fundamento divino transcendente, com o passar do tempo foram secularizados, assumidos pela própria sociedade como humanos. Mas, apesar da desvinculação divina, ainda continuam tendo o germe ascético, ainda continuam negando a vida, independentemente de serem reconhecidos como advindos de Deus ou da sociedade.

De fato, foram os seres humanos que mataram Deus. E isso só foi possível porque o conceito Deus também era um conceito humano, demasiado humano, portanto,

---

<sup>256</sup> NIETZSCHE, *A gaia ciência*, III, § 125, p. 147-148.

<sup>257</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. 15. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, Das moscas da feira, p. 77.

passível de desvalorização como todos os outros. Mas o que propiciou esse movimento niilista? A construção de outros valores que passaram a fazer mais sentido para a vida dos homens, como a concepção positivista da ciência, como afirmou Mondin:

Quanto ao campo filosófico, o que mais atribuiu para o desenvolvimento da teologia da morte de Deus foi o positivismo lógico, uma filosofia da linguagem que teve larga aceitação nos países anglo-saxões durante os anos cinquenta e sessenta. Segundo o positivismo lógico as únicas proposições dotadas de significado cognoscitivo, teórico, são as experimentáveis empiricamente (aquelas que estão sob o critério da verificação experimental). [...] As consequências da teoria neopositivista da linguagem para a teologia são óbvias: dado que seu objeto, Deus, não é verificável experimentalmente, é claro que não pode pretender fornecer informações de ordem teórica. O que ela diz só pode interessar aos psicólogos, aos psicanalistas, aos sociólogos e aos historiadores.<sup>258</sup>

A construção do conceito Deus representa a personificação de uma resposta para os anseios e as fragilidades humanas, movidos por valores morais decadentes, por interpretações equivocadas sobre a realidade, baseadas em ideais ascéticos. Toda a estrutura para a construção do conceito Deus se manteve. Só foi preciso transpor a personificação do alívio de Deus para a ciência. Mas, dessa forma, manteve-se a negação da vida pelo mesmo processo niilista, até porque a ciência criticada aqui é a ciência positivista, que mantém a fundamentação metafísica da vontade de verdade, diferentemente da ciência nietzscheana, a gaia ciência, a ciência alegre e afirmadora da vida.

Para que a transvaloração de todos os valores decadentes se efetive, é preciso ultrapassar exatamente o conceito de verdade absoluta, compreendida como fundamento metafísico da realidade. É preciso tratar as motivações biológicas e fisiológicas que constituem a vontade de verdade. Como afirmou Roberto Machado:

Só através da crítica da vontade de verdade como vontade negativa de potência é possível elucidar o problema da moral, da metafísica e da ciência. Só o questionamento do valor da verdade é capaz de superar o niilismo e levar ao máximo de sua radicalidade o projeto nietzschiano de “transvaloração de todos os valores”.<sup>259</sup>

Portanto, a morte de Deus é a representação do niilismo encontrado no interior das perspectivas metafísicas sobre a realidade, expressadas pela religião cristã (para este exemplo), que insiste em negar a realidade pelos aspectos trágicos que a constituem.

---

<sup>258</sup> MONDIN, Battista. *As teologias do nosso tempo*. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 42.

<sup>259</sup> MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002, p. 65.

Cristianismo e niilismo têm uma relação direta para Nietzsche, como afirmou Scarlett Marton:

O niilismo – que constata em sua época – consistia na total ausência de sentido provocada pelo esboroamento dos valores transcendentais; o niilismo radical – que antecipa – deveria, antes de mais nada, fazer a crítica do fundamento mesmo desses valores. Se a ruína do cristianismo trouxe como consequência sensação de que “nada tem sentido”, “tudo é em vão”, trata-se agora de mostrar que a visão cristã não é a única interpretação do mundo – é só mais uma. Perniciosa, ela inventou a vida depois da morte para justificar a existência; nefasta, fabricou o reino de Deus para legitimar avaliações humanas. Na tentativa de negar este mundo em que nos achamos, procurou estabelecer a existência de outro, essencial, imutável, eterno; durante séculos, fez dele a sede e a origem dos valores. É urgente, pois, suprimir o além e voltar-se para a terra; é premente entender que eterna é esta vida tal como a vivemos aqui e agora.<sup>260</sup>

Tais perspectivas metafísicas sobre a realidade também encontram forte representação na filosofia e na ciência positivista. O início dessa era niilista surgiu, como já citamos, com a apresentação socrática da razão como salvadora da crise grega, que acabou resultando na morte da tragédia grega e do espírito dionisíaco.

Deste modo, toda a análise nietzschiana está centrada no exame dos sintomas e causas desta doença pela qual a saúde que caracterizava a civilização grega se corrompeu. Sócrates é que serve para delimitar e denominar a síndrome: a intrusão da reflexão na bela totalidade espontânea da polis parece ser a causa e o sintoma principal da decadência [...]. Processo que se traduz por paulatina debilitação dos instintos fundamentais, ideia que se encontra também em Wagner. Isto equivale a questionar o destino da civilização como expressão mimética do instinto, através do destino dos instintos, melhor ainda, como expressão, como reflexo imediato dos instintos.<sup>261</sup>

Percebemos que, apesar do anúncio da morte de Deus, os principais valores que regeram a cultura ocidental nesse período de crença num Ser absoluto permaneceram como sombras que assolaram a efetivação da afirmação da vida. Como afirmou Nietzsche, no parágrafo 108, também será preciso vencer as sombras, pois elas continuam a negar a vida. Sua interpretação ainda está baseada em ideais ascéticos, por isso sua interpretação sobre a realidade ainda é equivocada.

Embora não haja outra coisa senão interpretações, resta sempre a possibilidade de se criar um modo de avaliar tais interpretações. No caso de Nietzsche, trata-se sempre de colocar em relevo as motivações que estariam no bojo de uma determinada forma de pensar, de esculpir algumas hipóteses

---

<sup>260</sup> MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993, p. 65.

<sup>261</sup> ASSOUN, Paul-Lanurent. *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 261.

acerca do tipo de vida que se manifesta através de tal e tal pensamento. Se a *gaia ciência* se constitui como pensamento alegre, leve, expressão daqueles que afirmam a vida como quem afirma um jogo, ele ainda se distingue radicalmente do pensamento de origem metafísico – moral por este pressupor um pathos absolutamente diferente. O homem da Gaia seria o antípoda do saber, não só por rejeitar qualquer pretensão de alcançar a verdade, assumindo o caráter artificial de sua “ciência”, mas, antes de tudo, porque sua maneira de lidar com a vida nada teria a ver com aquela que caracteriza os “doutores da finalidade da existência”.<sup>262</sup>

Com a morte de Deus anunciada, é preciso abrir-se para um novo horizonte de interpretações. A preocupação deve voltar-se para as motivações e tendências que as regerão. O mundo antigo já não existe mais, os valores também não, é preciso criar uma nova tábua de valores, há um novo *horizonte do infinito*:

Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre rugem, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* – e já não existe mais “terra”!<sup>263</sup>

Este novo horizonte que se abre só será seguido se as velhas tábuas de valores forem superadas e não só o Deus cristão. Pois o mesmo vazio que assombrou os fracos corpos com a construção do conceito Deus, também se apresenta agora, com a sua morte. O *horror vacui* precisa ser superado e dar lugar a uma nova categoria de homem, o *Übermensch*.

Como já havíamos adiantado, é no parágrafo 343 que Nietzsche, ao falar novamente sobre a morte de Deus, apresenta o Deus citado no parágrafo 108 como o Deus cristão: “O maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa.”<sup>264</sup>

É o Deus cristão e a moral decadente e niilista consequente dessa prática religiosa e também filosófica que Nietzsche apresenta como o Deus morto e as sombras que ainda assombam a cultura ocidental, mas que já começam a ser percebidas como daninhas à vida:

---

<sup>262</sup> MENDONÇA, Alexandre Ferreira de. Nietzsche e o riso: por uma “gaya scienza”. In: LINS, Daniel (Org.). *Nietzsche e Deleuze: pensamento nômade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 18.

<sup>263</sup> NIETZSCHE, *A gaia ciência*, III, § 124, p. 147.

<sup>264</sup> NIETZSCHE, *A gaia ciência*, V, § 343, p. 233.

Ao menos para aqueles poucos cujo olhar, cuja *suspeita* no olhar é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, algum sol parece ter se posto, alguma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida: para eles o nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, “mais velho”. Mas pode-se dizer, no essencial, que o evento mesmo é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer *chegado*; e menos ainda que muitos soubessem já *o que* realmente sucedeu – e tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral europeia, por exemplo.<sup>265</sup>

Com o rompimento do laço que havia entre a terra firme e as incertezas do oceano de sentidos, surge grande ansiedade, também grande sofrimento, mas não devem ser evitados ou vistos como tristes e sombrios, “mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora...”<sup>266</sup>

Não só o horror que possa surgir diante do novo horizonte, mas também os infortúnios que se apresentam no dia a dia devem ser encarados com a alegria de uma nova ciência que se apresenta:

Se o acaso não cessa de nos presentear com acontecimentos terríveis, diante dos quais a razão se obstina em criar explicações que nos consolem, o homem da *gaia ciência* é, precisamente, aquele que, através do riso, se distancia de tais explicações e que não só observa a todo esse espetáculo com imensa alegria, como o toma como objeto de afirmação. Com sua *gaia ciência* Nietzsche nos convida a criar um outro modo de pensamento que nos faça rir – rir da vida, de nós mesmos e, é claro, dos doutores da finalidade da existência.<sup>267</sup>

Assim como foi apresentado por Zarathustra que, literalmente,<sup>268</sup> desceu da montanha na direção dos homens depois do anúncio da morte de Deus, criticando *os desprezadores do corpo*, já *convalescentes*, que idealizavam *transmundos* e, portanto, não conseguiam *superar a si mesmos* e abandonar as *velhas tábuas de valores* para conduzirem-se à *redenção*.

Com o anúncio da morte de Deus, o espírito pode conquistar novamente sua liberdade, pois

[...] enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar,

---

<sup>265</sup> NIETZSCHE, *A gaia ciência*, III, § 343, p. 233-234.

<sup>266</sup> NIETZSCHE, *A gaia ciência*, III, § 343, p. 234.

<sup>267</sup> MENDONÇA, *Nietzsche e o riso*, p. 21.

<sup>268</sup> Literalmente porque Nietzsche escreveu o quinto livro de *A gaia ciência* depois da redação de *Assim falou Zarathustra*.

o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”.<sup>269</sup>

Novos cantos devem ser entoados, tendo em vista que “o pensamento nietzschiano apresenta-se como um experimento híbrido: ele é música e filosofia!”<sup>270</sup> Portanto, novos valores também devem ser criados, pois o problema, para Nietzsche, não está na existência de valores, como pode se pensar apressadamente quando nos deparamos com o projeto de *transvaloração de todos os valores*, mas está na afirmação da vida enquanto criadora perspectivista de valores que reconhecem o aspecto trágico da realidade. “[...] para Nietzsche, não desaparecem os valores *tout court*, mas os valores supremos, resumidos precisamente no valor supremo por excelência: Deus.”<sup>271</sup>

As novas tábuas de valores que se abrem diante do mar aberto devem ser guiadas por uma vontade que deseja viver, que deseja afirmar-se ora como ordem, ora como obediência, mantendo a saudável hierarquia orgânica. Quando “olhamos para o sentido profundo da existência nietzschiana e constatamos que se o Deus cristão não mais explica as coisas, a vontade de potência o faz”,<sup>272</sup> a qual o cristianismo insiste em negar.

## 4.2 Crítica ao cristianismo

Ao apresentar as sombras do Deus morto como sendo as do Deus cristão, automaticamente as críticas de Nietzsche aos entraves que se apresentam para a transvaloração de todos os valores decadentes são vinculados, principalmente, ao cristianismo e aos preceitos morais que a religião apresentou como ideal de vida. As imposições morais foram internalizadas pela cultura de tal forma que permaneceram na vida dos homens mesmo depois do anúncio da morte de Deus.

Segue-se daí a necessidade de compreendermos, a partir de *O anticristo* de Nietzsche, o cristianismo numa perspectiva genealógica, histórica e psicológica, para desvendarmos a visão que o autor tem da religião cristã e a postura que deve ser

---

<sup>269</sup> NIETZSCHE, *A gaia ciência*, III, § 343, p. 234.

<sup>270</sup> BARROS, Fernando de Moraes. *O pensamento musical de Nietzsche*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2007, p. 179.

<sup>271</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 05-06.

<sup>272</sup> SOUSA, Mauro Araujo de. *Cosmovisão em Nietzsche: leituras de Gilles Deleuze, Scarlett Marton e outra leitura*. São Paulo: Editora Oficina do Livro, 2003, p. 72.

assumida para superá-la enquanto sombra que nos impossibilita de navegarmos no mar aberto.

Para tanto, compreenderemos o movimento de inversão hierárquica da dominação, entre senhores e escravos, ocorrida historicamente e representada pelo embate entre Roma e Judéia e o que se fez a partir da dominação dos escravos, com o anúncio do evangelho a partir da perspectiva paulina. Seguem-se, a princípio, algumas questões que precisamos esclarecer: que tipo de estrutura está por trás do homem que nega o próprio corpo, a própria vida e direciona a vontade de poder para uma dominação que o leva ao autoextermínio, ao niilismo? Que tipo de fisiologia está por trás da negação do mundo quando se apresenta o horror ao vácuo, resultando numa busca cega por respostas e alívio ao sofrimento, criando, inclusive, a religião cristã? Para entendermos essas questões, precisamos esclarecer os aspectos fisiológicos do tipo sacerdotal e do tipo escravo que conduziram o ideário moral cristão.

Já podemos perceber um panorama da filosofia de Nietzsche que concebe a relação de forças e a vontade de poder como axiomas de uma realidade que se move constantemente, definida de acordo com a hierarquia de forças que se estabelecem em todo ser vivo. Essa mesma vontade conduz o homem tanto para a afirmação da vida quanto para a sua negação. As diferentes posturas serão definidas de acordo com a interpretação e a perspectiva assumida diante do nada de sentido, diante do absurdo da vida, do abismo que se apresenta ante o horizonte de perspectivas nada absolutas ou divinas. Como podemos ver na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, a todo ser humano é apresentada a vida e seus aspectos trágicos, o que define sua afirmação ou negação é a atitude de aceitá-la, pronunciando ditirambos dionisíacos diante do sofrimento, ou negá-la, se apegando a ideais ascéticos para buscar alternativas esperançosas de alívio e respostas para os “malefícios da vida”. O resultado da postura assumida é percebida nas expressões culturais, nas instituições de sentido para a vida que são constituídas.

O que conduz o homem na visão sobre a vida e, conseqüentemente, na instituição cultural a ser construída é a estrutura fisiológica que a constitui. Como bem descreveu Wilson Frezzatti, no importante estudo que desenvolveu sobre a fisiologia em Nietzsche,

Se Nietzsche pode ser considerado um dos primeiros a abordar a cultura como um problema, com mais razão ainda pode-se dizer que foi o primeiro a colocar a cultura em termos fisiológicos: uma determinada moral, cultura,

filosofia ou, enfim, qualquer produção humana é expressão de determinado estado fisiológico de um conjunto de impulsos.<sup>273</sup>

A fisiologia em Nietzsche tem relação direta com o que é biológico,<sup>274</sup> o jogo de forças e os impulsos resultantes. Portanto, “se eles estiverem hierarquizados, o conjunto é saudável e capaz de criar; se estiverem desagregados, há doença e capacidade apenas para conservação”.<sup>275</sup> Portanto, a qualidade de afirmação ou negação da vida em tudo o que o homem produzir na cultura dependerá da expressão fisiológica baseada na relação hierárquica entre forças e impulsos que constituem o corpo humano; relação refletida, diretamente, na relação com o mundo, definindo o tipo de vida que se vive.

Mas há outra dimensão do humano que influencia e que ao mesmo tempo também é influenciada diretamente pela hierarquia de forças, tendo em vista que, em Nietzsche, o que define as instâncias constitutivas do ser humano é a relação contínua de influências entre si, ora como ordem, ora como obediência. A dimensão aqui referida é a psicológica, que podemos denominar, devido ao fato de se estabelecer numa relação intrínseca, como fisiopsicológica.

É o aspecto fisiopsicológico que queremos destacar na estrutura que fundamentou o surgimento do cristianismo. Ao desenvolver os estudos genealógicos da moral cristã, Nietzsche apresentou o sentimento do ressentimento como motivador de seus ideais decadentes. Na primeira dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche apresenta o ressentimento como um sentimento de rancor e raiva frente ao próprio sofrimento e àqueles que não o rejeitam a qualquer custo, frente ao espírito dionisíaco que transforma em arte os aspectos trágicos da vida.

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si

---

<sup>273</sup> FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006, p. 24.

<sup>274</sup> Na verdade, como dissemos no capítulo anterior, não há uma separação autônoma dos aspectos que definem o homem, podendo ser biológico, fisiológico e psicológico, pois todos eles são considerados constituintes da vida humana, não só no que se refere ao corpo humano, mas também no que lhe é externo, como o mundo e a natureza, que fazem parte do amplo significado que se dá à vida na filosofia de Nietzsche. Esses aspectos não são autônomos, mas, no entanto, são distintos, na medida em que *fisiologia* em Nietzsche representa a “luta de *quanta* de potência (impulsos ou forças) por crescimento. [...] Esse sentido de fisiologia não pode ser substituído como sinônimo pelo termo ‘biologia’, pois ele passa a considerar não apenas corpos vivos, mas também o âmbito inorgânico e das produções humanas, tais como Estado, religião, arte, filosofia, ciência, etc. Em outras palavras, a ‘fisiologia’, nesse sentido, extrapola o âmbito do biológico, mas ainda se refere a uma ‘unidade’, ou seja, a um conjunto de forças ou impulsos” (FREZZATTI JUNIOR, *A fisiologia de Nietzsche*, nota de rodapé 5, p. 25).

<sup>275</sup> FREZZATTI JUNIOR, *A fisiologia de Nietzsche*, p. 24.

mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” — e *este Não é* seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores — este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si — é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto — sua ação é no fundo uma reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão — seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!”<sup>276</sup>

Para Nietzsche, o ressentimento traz uma cortina de névoa, que embaça a visão sobre a realidade, transformando toda ação em reação; conseqüentemente, toda moral advinda desse mal-estar é reativa. Daí a acusação de o cristianismo constituir uma moral reativa que se posiciona contra tudo que expressa a beleza e a alegria da vida. Para o cristianismo, é um insulto alegrar-se com essa vida, entendida por eles como malévola.

O ressentimento é a expressão fisiopsicológica dos piores afetos que existem no homem, pois promove raiva, vingança, e todo tipo de sentimentos negativos que repercutem principalmente no próprio sujeito reativo e debilitado, mas também nos que o cercam, como observou Nietzsche em *Ecce homo*:

E nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento. O aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido — para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação: produz um rápido consumo de energia nervosa, um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bÍlis no estômago, por exemplo. O ressentimento é o proibido *em si* para o doente — *seu* mal: infelizmente também sua mais natural inclinação. [...] — O ressentimento, nascido da fraqueza, a ninguém mais prejudicial do que ao fraco mesmo [...].<sup>277</sup>

Foi pela perspectiva do ressentimento que Nietzsche compreende que o cristianismo deu início à sua moral de rebanho. A religião cristã é a representação dos homens que não conseguiram manter-se firmes diante da falta de fundamento e da angústia de viver diante do vazio. O exemplo claro desse tipo fisiológico se dá historicamente, de acordo com Nietzsche, com a primeira morte de seu Deus: Jesus Cristo. Acontecimento por meio do qual surgiu o sentimento que deu origem ao cristianismo.

---

<sup>276</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, I, § 10, p. 28 e 29.

<sup>277</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, *Porque sou tão sábio*, § 06, p. 30 e 31.

– O destino do evangelho foi decidido com a morte – foi pendurado na “cruz”... Somente a morte, essa morte inesperada, ignóbil, somente a cruz [...] – somente esse horrível paradoxo pôs os discípulos ante o verdadeiro enigma: “*quem foi esse? o que foi isso?*”. – O sentimento abalado e profundamente ofendido, a suspeita de que tal morte poderia ser a *refutação* de sua causa, a terrível interrogação “por que justamente assim?” – é um estado que se compreende muito bem. Tudo aí tinha de ser necessário, ter sentido, razão, suprema razão; o amor de um discípulo não conhece acaso. Apenas então o abismo se abriu: “quem o matou? *quem* era seu inimigo natural? [...] Resposta: o judaísmo *dominante*, sua classe mais alta.”<sup>278</sup>

Por meio do ressentimento, do sentimento de vingança, voltaram-se contra aqueles que mataram suas esperanças. Não perceberam que o próprio Jesus havia apresentado um evangelho totalmente diferente do que haviam assumido dali por diante. Foi só o mestre morrer na cruz que deram conta de reinventar a mensagem do evangelho de acordo com o que lhes era mais importante: o poder.

Precisamente o sentimento mais “inevangélico”, a vingança, tornou a prevalecer. A questão não podia findar com essa morte: necessitava-se de “reparação”, “julgamento” (– e o que pode ser menos evangélico do que “reparação”, “castigo”, “levar a julgamento”!). Mais uma vez a expectativa popular de um Messias apareceu em primeiro plano; enxergou-se um momento histórico: o “reino de Deus” vai julgar seus inimigos... Mas com isso está tudo mal compreendido: o “reino de Deus” como ato final, como promessa! Mas o evangelho fora justamente a presença, a realização, a *realidade* desse “reino de Deus”... Pela primeira vez carregava-se todo o desprezo e amargor contra fariseus e teólogos para o tipo do mestre – tornando-o assim um fariseu e teólogo! Por outro lado, a frenética veneração dessas almas totalmente saídas dos eixos não mais tolerou a evangélica identificação de cada um como filho de Deus, que Jesus havia ensinado: sua vingança foi *exaltar* extravagantemente Jesus, destacá-lo de si: assim como os judeus de outrora, por vingança contra os inimigos, haviam separado de si e erguido às alturas o seu Deus. O único Deus e o único filho de Deus: ambos produtos do *ressentiment*...<sup>279</sup>

Se o Reino de Deus não foi possível enquanto o mestre estava vivo, como imaginaram a princípio, então, para manter o domínio sobre o rebanho e para aumentar seu poder, subjugando os judeus e os romanos, apresentaram o seu Deus como o único Deus, acima de todos os outros apresentados até então. A felicidade, já que não seria mais possível aqui na terra, foi projetada para o reino eterno, no além, no futuro. “A fuga do mundo se transformou em condição *sine qua non* dos penitentes da Cristandade

---

<sup>278</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O Anticristo: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, § 40, p. 46 e 47.

<sup>279</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 40, p. 47 e 48.

para a busca de gozo eterno no mais verdadeiro dos mundos: o eterno, o imutável”.<sup>280</sup> Para tanto, era preciso uma normatização adequada para a manutenção do poder.

Para Nietzsche, o ressentimento deu o impulso para o surgimento do cristianismo, mas algo a mais precisava ser feito, uma personalidade precisava ser construída, o que se deu com a interpretação psicológica do redentor. Foi preciso projetar qualidades que o povo reconhecesse como importantes para se criar um mito, Jesus Cristo, o Salvador.

Para tanto, Nietzsche aponta duas realidades fisiológicas a partir das quais o cristianismo instaurou a doutrina da redenção:

*O ódio instintivo à realidade: consequência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitação, que não mais quer ser “tocada”, pois sente qualquer toque profundamente demais. A exclusão instintiva de toda antipatia, toda inimizade, todas as fronteiras e distâncias do sentimento [...].*<sup>281</sup>

Tais estados representam o estado fisiologicamente *décadent* em que os primeiros cristãos se encontravam. Eles não suportavam mais a realidade e seus aspectos trágicos. A dor e o sofrimento representavam uma carga excessiva a ser carregada, a vida parecia esgueirar-se pelos dedos. A ausência de tolerância ao sofrimento desenvolvida pelo tipo ascético e que acabou resultando na figura do redentor é chamada por Nietzsche de “sublime desenvolvimento do hedonismo sobre uma base inteiramente mórbida. [...] O medo da dor, até do infinitamente pequeno na dor — não pode acabar de outro modo que não numa *religião do amor...*”.<sup>282</sup> Por isso, era preciso encontrar formas de conservar-se.

Com a criação de determinados valores, o cristianismo subjugaria os que lhes oprimiam. Naquele momento histórico da morte de Jesus, eram os romanos que detinham o poder. Havia uma cultura ímpar criada por eles, entendida por Nietzsche como exemplo de uma grande civilização: “Todos os pressupostos para uma cultura doura, todos os *métodos* científicos já estavam presentes, já se havia fixado a grande, a incomparável arte de ler bem.”<sup>283</sup> Nietzsche considerava que a cultura romana já tinha as qualidades básicas necessárias para a construção de homens que tinham alegria em viver. Mas, “o cristianismo viu como sua missão justamente pôr um fim a essa

---

<sup>280</sup> SENRA RIBEIRO; OLIVEIRA. *Concepções filosóficas de mundo*, p. 87.

<sup>281</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 30, p. 36.

<sup>282</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 30, p. 37.

<sup>283</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 59, p. 75.

organização, *porque nela a vida prosperava*”.<sup>284</sup> Tudo isso movido pelo *ressentiment* a tudo que expressa beleza, alegria, dança, canto, diante da vida. “O instinto do *ódio mortal* a tudo o que está de pé, que é grande, que tem duração, que promete futuro à vida... O cristianismo foi o vampiro do *Imperium Romanum*.”<sup>285</sup>

Para exercer seu poder sobre os romanos, foi preciso inverter os valores, apresentando o Deus cristão como o único Deus, como o Deus redentor. Foi preciso convencer de que os valores nobres conduziam à morte, ao inferno e que este mundo era imperfeito. Utilizaram a estratégia de pregar um mundo “perfeito”, sem dor, sem sofrimento, sem morte, imortal para convencer as pessoas de que era preciso negar este mundo. O cristianismo “compreendeu que necessitava da fé na imortalidade para tirar o valor do ‘mundo’, que o conceito de ‘inferno’ ainda se tornaria senhor em Roma – que com o ‘além’ se mata a vida...”<sup>286</sup>

O cristianismo trouxe para a esfera da interpretação da existência os ideais decadentes entendidos como o bem supremo, bom e mau, culpa, castigo, compaixão, igualdade, democracia, entre outros. O cristianismo impôs uma moralidade para proporcionar um ambiente adequado ao rebanho enquanto condição de afirmação de si mesmo. Assim, os homens debilitados, os que apresentam uma fisiologia fraca, decadente, sem forças para enfrentar os aspectos trágicos da vida como, por exemplo, a morte, podem superar aqueles que o desafiam. Assim como entendeu Renato Nunes Bittencourt:

A questão do ressentimento se encontra subjacente nas críticas de Nietzsche ao cristianismo enquanto religião de caráter normativo, que se utiliza do seu jugo sociopolítico para controlar as disposições pessoais dos seus adeptos, impondo-lhes valores morais rigidamente ascéticos que, praticamente impossíveis de serem realizados, motivam a contínua degenerescência orgânica e o adoecimento psíquico do fiel que, ansioso por cumprir as regras normativas determinadas pelo clero cristão, esgota suas forças psíquicas em prol de seu pretensso aprimoramento moral.<sup>287</sup>

Dentre a estratégia de criar uma normatização que conseguisse negar tudo o que havia sido construído pela cultura romana está a ideia de compaixão. Entende-se o cristianismo como a religião da compaixão, sentimento ao qual se opõem todos os instintos naturais e que mantém a própria existência, a relação de forças, a disputa.

<sup>284</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 58, p. 73.

<sup>285</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 58, p. 73.

<sup>286</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 58, p. 75.

<sup>287</sup> BITTENCOURT, Renato Nunes. Nietzsche e o problema da fisiologia do ressentimento na moral religiosa. *Revista Ítaca*, n. 14, p. 110, 2009.

– A compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento de vida: ela tem efeito depressivo. O indivíduo perde força ao compadecer-se. A perda de força que o padecimento mesmo já acarreta à vida é aumentada e multiplicada pelo compadecer. [...] a compaixão entrava a lei da evolução, que é a lei da *seleção*. Conserva o que está maduro para o desaparecimento, pelega a favor dos deserdados e condenados da vida, pela abundância dos malogrados de toda espécie que *mantém* vivos, dá à vida mesma um aspecto sombrio e questionável.<sup>288</sup>

Travestida de pura bondade, uma das piores expressões decadentes no cristianismo é a atitude de compaixão. Para Nietzsche, o ato de compadecer-se do próximo tem efeito depressivo; o indivíduo perde força, tanto quem se compadece, quanto quem é alvo da compaixão.

Desta feita, como podemos observar no decorrer dos escritos de *O Anticristo*, o objetivo do cristianismo era travar uma guerra contra todo tipo mais elevado de homem. O cristianismo inverteu todos os valores bons em maus. Criou o seu dogma. Depois dessa inversão, a deteriorização, a *décadence* em si é vista como virtude, como divindade, pois todo o castelo moral dos cristãos está revestido pelo *dossel sagrado* de Cristo. De acordo com Flávio Senra e Ibraim Vítor

No cristianismo, o “mundo verdadeiro” passou a ser uma promessa para o devoto, um céu de redenção em relação à vida, ao mundo, ao sofrimento. Para se chegar ao gozo do aguardado prêmio, o caminho da ascese e a consideração do mundo como *vale de lágrimas* produziu o *pathos* do sofrimento da vida como fruto de pecado.<sup>289</sup>

O sacerdote ascético teve a artimanha de divinizar a ordem moral do mundo. A partir de agora, não seguir os preceitos morais é o mesmo que desobedecer a Deus e isso terá consequências drásticas, pois a punição também é um grande meio de evangelizar.

A desobediência a Deus, isto é, ao sacerdote, à “Lei”, recebe então o nome de “pecado”; os meios de “reconciliar-se com Deus” são, como é de esperar, meios com os quais a sujeição ao sacerdote é garantida ainda mais solidamente: apenas o sacerdote “redime”... Psicologicamente, em toda sociedade organizada em torno ao sacerdote os “pecados” são imprescindíveis: são autênticas alavancas do poder, o sacerdote *vive* dos pecados, ele necessita que se peque... Princípio supremo: “Deus perdoa quem faz penitência” — em linguagem franca: *quem se submete ao sacerdote*.<sup>290</sup>

Pronto. Com a efetivação do projeto de desvalorização de tudo o que é natural, instintivo, o sacerdote ascético assume o poder. Os valores foram invertidos. A moral

<sup>288</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 07, p. 13.

<sup>289</sup> SENRA RIBEIRO; OLIVEIRA. *Concepções filosóficas de mundo*, p. 87.

<sup>290</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 26, p. 33.

dos escravos agora domina a moral dos senhores. Um novo mundo foi criado, um novo valor foi criado, um único Deus também. E, como consequência, o niilismo também se instaura como horizonte de significações e possibilidades.

Um dos principais responsáveis pela perversão dos valores e do próprio cristianismo é apontado por Nietzsche como sendo o apóstolo Paulo. Este teria se apropriado do evangelho de Jesus de acordo com seus interesses ascéticos. Ele teria transformado o evangelho num *disangelho*. “Em Paulo se incorpora o tipo contrário ao ‘portador da boa-nova’, o gênio em matéria de ódio, na visão do ódio, na implacável lógica do ódio esse ‘disangelista’! Antes de tudo o Redentor: ele o pregou à *sua* cruz.”<sup>291</sup>

Para Nietzsche, Jesus Cristo em si não trouxe ameaça a nenhuma vida além da sua própria. Com o objetivo de desvelar a história genuína do cristianismo, o autor afirma que a própria palavra “cristianismo” já é um equívoco. Afirma também que, “no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O ‘evangelho’ *morreu* na cruz. O que desde então se chamou ‘evangelho’ já era o oposto daquilo que *ele* viveu: uma ‘*má* nova’, um *disangelho*.”<sup>292</sup> Para Nietzsche, o único que viveu realmente o cristianismo foi aquele que morreu na cruz. O que se diz herdeiro da revelação cristã e profeta da boa-nova não passa de alguém que se apropria indevidamente de um personagem, divinizando-o e cobrindo-o com um manto moral sagrado, de acordo com seus mais profundos interesses.

A questão da ideia de um transmundo apresentada por Paulo é uma das principais mudanças que fez em relação ao seu mestre. Para Jesus, argumenta Oswaldo Giacoia, “o Reino de Deus não pode ser pensado como promessa de um paraíso ultramundano, mas como vivência plena e atemporal do amor e da renúncia a toda oposição, a toda forma de ressentimento”.<sup>293</sup>

Para Nietzsche, Paulo não apresentou o cristianismo de Cristo aos seus seguidores, mas a sua própria interpretação. Com isso, os fiéis, após a morte de Jesus, não tinham acesso a uma visão fiel da vontade de Cristo.

Pelo fato de sustentarem uma perspectiva axiológica da vida comandada pelos afetos decadentes, depressivos, os fiéis cristãos, sectários de uma visão moral de mundo, não estariam percebendo a existência efetiva de elementos

---

<sup>291</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 42, p. 49.

<sup>292</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 39, p. 45.

<sup>293</sup> GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora Unicamp, 1997, p. 39.

imanes contidos na culminação de uma etapa primordial da obra evangélica de Jesus, que seria a demonstração da “eternidade” da vida em seus diversos modos de expressão, experiência sagrada que nem mesmo a morte poderia eliminar. Com certa liberdade retórica, podemos considerar que a valoração moralista estabelecida pela nascente comunidade de seguidores era marcada por disposições “anticristãs”, ainda que seus membros se considerassem os herdeiros do legado religioso de Jesus.<sup>294</sup>

A fé na imortalidade imposta por Paulo teve como condição ignorar toda a história. Foi preciso superar as raízes judaicas, reinterpretando as raízes históricas do judaísmo, do antigo testamento, de acordo com seus interesses. Trouxeram as noções de culpa e pecado, castigo, devoção e recompensa. Primeiramente, tiveram que negar-se enquanto judeus, enquanto povo escolhido, pois o pequeno movimento rebelde<sup>295</sup> ampliou a salvação para todo tipo de pessoa. Assim, seus domínios não teriam limites.

Paulo simplesmente deslocou o centro de gravidade de toda aquela existência para trás dessa existência — na *mentira* do Jesus “ressuscitado”. [...] No fundo, ele não tinha necessidade da vida do Redentor — precisava da morte na cruz e alguma coisa mais... [...]. Paulo quis os fins, *portanto* quis também os meios... [...]. Sua necessidade era o *poder*, com Paulo o sacerdote quis novamente chegar ao poder — [...].<sup>296</sup>

É preciso deixar claro aqui que a vontade expressa de Paulo de superar o judaísmo não é prova ou indício de que o cristianismo era uma religião afirmativa da vida. Muito pelo contrário. De acordo com Nietzsche, se se quer compreender a origem do cristianismo, é preciso entender historicamente o judaísmo. A gênese do cristianismo está no judaísmo: “o cristianismo pode ser entendido unicamente a partir do solo em que cresceu — ele *não* é um movimento contra o instinto judeu, é sua própria consequência, uma inferência a mais na sua lógica pavorante.”<sup>297</sup> Ou se preferir, de forma mais direta ainda, podemos entender que “o cristão é apenas um judeu de confissão ‘mais liberal’”.<sup>298</sup>

Também os judeus negaram a vida, o mundo, também inverteram valores e assumiram uma lógica *decadent* diante da realidade. A *décadence* é o meio de sobrevivência tanto do cristão como do judeu; é o meio para um fim de maior interesse: a dominação.

---

<sup>294</sup> BITTENCOURT, Renato Nunes. A interpretação de Nietzsche sobre o fundamento primordial do Cristianismo. *Controvérsia*, v. 5, n. 2, p. 27, 2009.

<sup>295</sup> Cf. NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 27, p. 34.

<sup>296</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 42, p. 49.

<sup>297</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 24, p. 29.

<sup>298</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 44, p. 53.

A *décadence* é, para a espécie de homem que no judaísmo e no cristianismo exige o poder apenas *meio*: essa espécie de homem tem interesse vital em tornar *doente* a humanidade e inverter as noções de “bom” e “mau”, “verdadeiro” e “falso”, num sentido perigoso para a vida e negador do mundo.<sup>299</sup>

Paulo, movido pelo *ressentiment*, pela vontade de poder baseada em ideais ascéticos, transpôs inclusive o Deus judeu, um Deus mais forte, o Deus da guerra, aquele que privilegiava a dominação de um povo sobre o outro. Agora, com a “boanova” de Paulo, não há mais espaço para a guerra com o outro, a guerra que deve ser travada é consigo mesmo, pois o pior inimigo que temos somos nós mesmos. Nós precisamos vencer nossas fraquezas, precisamos negar nossos instintos, precisamos morrer, isto é, negar esta vida para sermos merecedores da outra vida, a imortal e sem sofrimento. Se assim for, o Reino de Deus será alcançado:

Essa prática de interiorização do Reino de Deus implica, senão uma negação explícita, doutrinária e formal da Igreja entendida como realidade exterior, organizada segundo princípios, hierarquias, regramentos, pelo menos sua superação e supressão necessárias na práxis, no seio de uma vivência cotidiana de comunhão universal com o “Pai” e o “Próximo” que abole todas as distâncias.<sup>300</sup>

Essa perspectiva, como adiantamos brevemente há pouco, é apresentada como revelação divina. Ao obedecê-la, estar-se-á obedecendo a Deus; ao desobedecê-la, também será com Ele que se terá de acertar as contas. Mas, de acordo com Nietzsche, apesar do revestimento sagrado, quem afirma tais valores são os próprios sacerdotes, neste caso, o próprio Paulo: “Fazendo com que Deus julgue, eles próprios julgam; glorificando a Deus, glorificam a si mesmos; *promovendo* as virtudes de que são capazes — mais ainda, de que têm necessidade para ficar no topo.”<sup>301</sup>

Para tanto, como podemos perceber, para que a inversão de valores fosse efetivada, era preciso criar um ambiente adequado para os novos valores e os novos arrebanhados que proporcionasse consolo, esperança. O ambiente adequado era a Igreja. Mas essa nova perspectiva sobre a vida precisou também criar novos conceitos. Entretanto, foi necessário encontrar um terreno adequado para as formulações metafísicas que conduziram à construção do novo império. O ambiente propício foi

---

<sup>299</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 24, p. 30.

<sup>300</sup> GIACOIA JUNIOR, *Labirintos da alma*, p. 77.

<sup>301</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 44, p. 52.

encontrado na filosofia platônica. Foi lá que os primeiros cristãos encontraram subsídios metafísicos suficientes para iniciar o castelo de sentidos, significações e valores morais, culminando na criação do maior valor dentre os valores: Deus. Daí segue-se o sentido dado por Nietzsche quando afirmou que o “cristianismo é platonismo para o ‘povo’”.<sup>302</sup>

O cristianismo se apegou às formulações teóricas da filosofia socrático-platônica sobre o homem e o mundo, principalmente, sobre a ideia metafísica de uma realidade suprassensível. Nietzsche chama a atenção para aquilo que se coloca como condição mais importante dessa relação: o movimento de enfraquecimento do espírito através do dogmatismo e a conseqüente dissolução da cultura constituintes dessa fórmula *décadent*. Para ele, “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si”,<sup>303</sup> o qual o cristianismo traduziu para uma linguagem<sup>304</sup> mais simples, dando acesso ao povo à metafísica.

Através da adaptação do platonismo para o povo, o cristianismo desenvolveu uma lógica da decadência, pois, em busca de um além-mundo, assim como foi interpretado por Sócrates, negaram-se os instintos fundamentais, rejeitando-se exatamente o que caracterizava o mais elevado homem, mas com alguns conceitos a mais, o de bem e mal, de pecado e de tentação:

O cristianismo tomou o partido de tudo o que é fraco, baixo, malgrado, transformou em ideal aquilo que *contraria* os instintos de conservação da vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como *tentações* os valores supremos do espírito.<sup>305</sup>

Com isso, perde-se a capacidade instintiva, isto é, a força afirmativa, a grande razão, quando, contrariamente, afirma-se a pequena razão, a razão socrática, moralista, niilista. Quando Nietzsche se refere aos valores de decadência, o autor não se direciona apenas para os valores morais, mas a todos os valores supremos, entre os quais também se encontram os valores morais de forma inevitável.

---

<sup>302</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, Prólogo, p. 08.

<sup>303</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, Prólogo, p. 08.

<sup>304</sup> A questão da linguagem assume grande importância em Nietzsche no que se refere a crítica à metafísica. Na parte final do capítulo, aprofundaremos mais sobre a questão da metafísica e, por conseguinte, sobre o significado e a relevância do termo para o filósofo alemão.

<sup>305</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 05, p. 12.

Mas não foi apenas o cristianismo que se apegou à filosofia platônica, também a filosofia, no decorrer de sua história na cultura ocidental, apoderou-se dos valores cristãos e ajudou a criar a ideia de “ordem moral do mundo”,<sup>306</sup> considerando esses valores absolutos ou, no mínimo, afirmando existirem valores absolutos. A filosofia assumiu o cristianismo como possibilidade de revelação da realidade. Cristianismo e filosofia unidos resultaram na situação *decadent* da cultura moderna. Portanto, criticar o cristianismo também é criticar a modernidade.

Daí seguiram-se mais de dois milênios sem que alguma ameaça fosse apresentada ao cristianismo, adorando um único Deus por todo esse tempo, o que é visto por Nietzsche como um “monótono-teísmo”.<sup>307</sup> Nenhuma ameaça lhe foi apresentada pela via externa, mas pela própria constituição da realidade como vir-a-ser e também pela lógica implícita no cristianismo do niilismo – os valores cristãos se autoexterminarão, numa “gradual consciência de si da vontade de verdade [...] perecerá doravante a moral”.<sup>308</sup> Exemplo disso é a já anunciada morte de Deus.

Agora é preciso atacar as sombras que persistem em se manter como moralizadoras da cultura ocidental. Não basta superar o conceito do Deus cristão se não houver também a transvaloração de todos os outros valores ascéticos e que estão diretamente relacionados com o cristianismo. Assim como confirmou Giacoia, “o cristianismo deve ser interpretado, sobretudo, como potência civilizatória do mundo moderno, que sistematiza e universaliza as condições de conservação e reprodução do ascetismo platônico”.<sup>309</sup> Esta é a preocupação de Nietzsche: transvalorar as sombras que insistem em permanecer sobre a terra.

### 4.3 Metafísica: sintoma e condição da *décadence*

No decorrer da dissertação, podemos perceber o inevitável entrelaçamento de temas que a filosofia de Nietzsche nos apresenta. Ao buscarmos uma compreensão sobre a construção do conceito Deus em Nietzsche, a partir de uma análise dos ideais ascéticos, foi necessário recorrer às ideias de vontade de poder, vontade de verdade,

---

<sup>306</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 26, p. 32.

<sup>307</sup> NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 19, p. 24.

<sup>308</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 27, p. 148.

<sup>309</sup> GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos. In: IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luis Sacerdote; OLIVEIRA, Manfredo Araújo (Org.). *Metafísica contemporânea*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007, p. 28.

genealogia da moral, religião, cristianismo, ciência, a o perspectivismo, às condições fisiológicas, entre outros.

Tratamos de forma um pouco mais detalhada dos próprios ideais ascéticos, da morte de Deus, do cristianismo como religião que representa a *décadence*, e agora se faz necessário dar mais atenção à questão da metafísica, assunto que esteve transversalmente presente em todas as partes, mas que merecerá maior dedicação de nossa parte.

Como podemos observar, o problema que circunda a existência do conceito Deus está no efeito negador da vida, que é entendida por Nietzsche como vontade de poder, como eterno processo de autossuperação, de criação perspectivista. O aspecto decadente desse tipo de fé não é percebido apenas como consequência, mas também como sintoma. De acordo com o que já apresentamos até aqui, podemos afirmar que, de acordo com Nietzsche, se fizer sentido para nossas vidas a ideia de um Deus que nos promete a libertação deste mundo, de nós mesmos, significa que há fraqueza, que há anarquia dos instintos, significa que não estamos conseguindo aceitar o mundo e sua tragicidade, por isso a necessidade de criar um meio pelo qual conseguiremos algum tipo de alívio, de fuga de nós mesmos.

Para além de toda tentativa de consolo, Nietzsche apresenta os conceitos absolutos de bem e mal como humanos, demasiado humanos e, mais ainda, como sintoma da dinâmica de impulsos presente no organismo do homem ou na sociedade que a produz. Entendemos que o organismo é saudável quando há aceitação e afirmação da vida mesmo com seus sofrimentos imanentes. Há morbidez, *décadence*, quando se buscam atalhos para a dor, quando se desenvolve uma exacerbada busca hedonista na vida, o que geralmente está relacionado a uma visão metafísica, tendo em vista que, se o próprio corpo não é bem quisto, o mundo em que vive, geralmente, também não o é. Pelo que podemos perceber, há uma tendência de os organismos debilitados fazerem relação direta entre o mal estado do corpo e do mundo, apesar de os compreenderem distintamente, ao contrário de Nietzsche, que entende homem, natureza e mundo como pertencentes e constituintes da vida como vontade de poder. Portanto, se o corpo é imperfeito, o mundo também é. Segue a dedução de que, se existe imperfeição, por condição de possibilidade dos contrários, também existe perfeição; se eu e este mundo não somos perfeitos, então a possibilidade da minha perfeição e do mundo perfeito está para além desta realidade, está numa metafísica. Tudo isso não passa de problemas de linguagem, de semântica, de interpretação da vida, como veremos mais a frente.

O que queremos ressaltar neste momento é que a metafísica da mesma forma que é sintoma de *décadence* também produz, resulta ou afirma mais *décadence*. Podemos dizer o mesmo de outra forma. A metafísica tanto está baseada em preconceitos morais, dependendo, inclusive, deles para sua sobrevivência, quanto é responsável pela manutenção e criação de outros preconceitos morais. Há uma relação direta e dependente entre moral e metafísica.

Sócrates foi apontado por Nietzsche como um dos piores exemplos desse tipo de falácia metafísico-moral. Em “O problema de Sócrates” e “A razão na filosofia”, encontrados na obra *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo alemão não poupa vocabulário para expressar sua indignação com o tipo fisiológico *décadent* de Sócrates, chamado de “antigrego”. Para Nietzsche, Sócrates foi quem inaugurou para a cultura ocidental a visão metafísica de mundo dualista; buscando a verdade no além e para além do vir-a-ser, rejeita os instintos e despreza a mutabilidade das coisas. Em resumo, Sócrates, Platão e todos aqueles que assumiram perspectivas *décadents* sobre a realidade fizeram um mau julgamento da vida: “*ela não vale nada...*”<sup>310</sup>

O ano de 1888 foi um dos mais produtivos de Nietzsche, no qual ele elaborou a obra *Crepúsculo dos ídolos*, na cidade de Sils Maria. Este livro faria parte do material direcionado para uma obra desejada pelo autor, que seria chamada de *Vontade de potência*. Mas, na sequência da redação de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche abandonou efetivamente o projeto da obra *Vontade de potência*. Surgiu então a ideia de outra obra, que seria dividida em quatro livros: *Transvaloração de todos os valores*. Os conteúdos que hoje estão no *Crepúsculo dos ídolos* fariam parte dessa grande obra, bem como *O anticristo*, que seria o livro de abertura do projeto *Transvaloração de todos os valores*. *Crepúsculo dos ídolos* é reconhecido pelos comentadores de Nietzsche como um tipo de resumo de todos os grandes temas de sua filosofia.<sup>311</sup> Não significa que seja uma obra que não acrescenta nada para o cabedal filosófico de Nietzsche, muito pelo contrário, além da facilidade de encontrarmos alguns temas, antes distantes, agora próximos e até mesmo relacionados, o autor apresenta sua obra com uma entonação de guerra, como quem levanta suas armas para o combate direto.

---

<sup>310</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, II, O problema de Sócrates, p. 17.

<sup>311</sup> Para maiores esclarecimentos sobre a obra cf. MONTINARI, M. Ler Nietzsche: o Crepúsculo dos ídolos. *Cadernos Nietzsche*, n. 3, p. 77-91, 1997.

*Crepúsculo dos ídolos* é uma obra de um psicólogo que utiliza o martelo como instrumento para diagnosticar a realidade, para auscultar o som vazio que sai dos ídolos. Entretanto, o martelo não serve apenas para diagnosticar os sintomas decadentes da cultura, mas é “uma grande declaração de guerra”<sup>312</sup> a todos os ídolos que ultrapassaram o efêmero e se tornaram “eternos”.

Com golpes de martelo, Nietzsche retoma o problema de Sócrates, pela via da refutação psicológica, a qual entendemos como “análise de sintomas, da relação que as produções humanas estabelecem com a vida”, que analisa e se coloca “em oposição à moral estabelecida, às virtudes estabelecidas. Isso porque [...] a psicologia nietzschiana não se baseia na dualidade de opostos qualitativos absolutos, bem e mal, mas no pressuposto do estado fisiológico, ou melhor, fisiopsicológico do organismo”,<sup>313</sup> que por sua vez, está baseado na hierarquização dos impulsos, na sua potência. A psicologia de Nietzsche é um desafio a todos que negaram a avaliação como diagnóstico do saudável, a todos que rejeitaram o senso histórico como referência genealógica dos valores. É pela via psicológica que Nietzsche apresenta o problema de Sócrates – aquele que não compreendia e que também não foi compreendido.

Para Nietzsche, Sócrates não compreendia a realidade porque já era um *décadent*. Quando percebeu os problemas culturais de Atenas, tratou logo de produzir a solução. O problema é que má interpretação resulta em valores negadores da vida. Como todo organismo que mantém relações diretas com os ideais ascéticos, quando surge um problema, faz valer a necessidade de encontrar um culpado para aquela situação. No caso da Grécia antiga, Sócrates denominou os instintos, a sensibilidade, como os responsáveis. A ideia formulada por Sócrates teria sido de que “os instintos querem o papel de tirano; deve-se inventar um *contratirano* que seja mais forte...”<sup>314</sup> Como sabemos, o contratirano socrático era a razão: “A racionalidade foi então percebida como *salvadora*.”<sup>315</sup> Mas a razão não limitada ao imanente. Era a razão com uma teleologia definida: encontrar o mundo das ideias. Para tanto, é preciso abandonar tudo o que nos impede desse alcance, a destacar, os instintos e tudo que é sensível. Como consequência, também nega-se a si mesmo e ao próprio mundo.

---

<sup>312</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Prefácio, p. 08.

<sup>313</sup> FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. O problema de Sócrates: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. *Aurora*, v. 20, n. 27, p. 307, 2008.

<sup>314</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, O problema de Sócrates, § 09, p. 21.

<sup>315</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, O problema de Sócrates, § 10, p. 21.

Essa “idiossincrasia de caso”<sup>316</sup> deu a impressão de ser a grande salvadora da cultura grega, pois havia sido encontrado um culpado, portanto, a solução deduzível foi criar valores que negassem os instintos e afirmassem o seu contrário: tudo que não é sensível. Ele só não percebeu que ao criticar os instintos eram seus próprios instintos que estavam em anarquia, desorganizados e, portanto, produzindo uma má interpretação da vida.

Utilizando de uma dialética envolvente, a filosofia socrática produziu um consenso de que Sócrates e Platão eram sábios, mas o consenso não prova nada. O próprio consenso é sintoma de que quem avaliava estava também fisiologicamente debilitado, apenas nisso havia um consenso coerente. Pode ser que alguns cediam ao consenso para se situarem, serem aceitos, o que também é um sintoma de fraqueza, de *décadence*.

A fundamentação para a valorização da filosofia de Sócrates e Platão foi a avaliação que fizeram da vida, os juízos de valor que apresentaram num momento de crise dos valores da cultura grega. Mas, de acordo com Nietzsche,

Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas [...]. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que *o valor da vida não pode ser estimado*.<sup>317</sup>

Não há valor que afirme a vida nos juízos de valor, a não ser como sintoma, pois o valor da vida não é algo passível de percepção apenas pela razão ou qualquer outra instância da vida. O que existe é um vazio de sentidos e, portanto, de valores predeterminados ou absolutos. Se assim é, qualquer iniciativa de julgar ou determinar o valor da vida não passa de sandice. Até porque o próprio homem pertence à vida, portanto, não há imparcialidade no seu julgamento. Os grandes sábios assim o são considerados por formularem tais juízos de valor, por proporcionarem algum tipo de resposta confortante, mas essa atitude prova exatamente o contrário, não passam de grandes falastrões.

Todo e qualquer juízo de valor sobre a vida tem como pressuposto e como motivador a vontade de verdade: expressão de decadência que conduziu o próprio Sócrates a acreditar que a razão seria capaz de livrar os homens dos problemas políticos e culturais que vinham enfrentando. De acordo com Nietzsche, em Sócrates pode-se

---

<sup>316</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, O problema de Sócrates, § 09, p. 21.

<sup>317</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, O problema de Sócrates, § 02, p. 18.

afirmar que o principal juízo de valor formulado contra a vida é representado pela equação “razão = virtude = felicidade” – apontada pelo filósofo alemão como “a mais bizarra equação que existe”.<sup>318</sup> Essa idiosincrasia prosperou pelo mundo ocidental tomando para si o caráter de verdade absoluta, a partir da qual a razão assumiu vital importância para a vida das pessoas em detrimento dos instintos.

Configura-se a partir dessa constatação a principal crítica de Nietzsche aos filósofos no decorrer da história. A razão assumiu o poder de dizer e revelar a “essência” da realidade, como se existisse uma essência estática, à espera apenas da “boa disciplina filosófica” e passível de revelação racional. Forma-se, dessa forma, o que é denominado por Nietzsche como idiosincrasia dos filósofos: “sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo.”<sup>319</sup>

Se a razão é capaz de desvendar a realidade é porque ela é estática, e o ser humano, no decorrer do uso da razão, com o passar do tempo, conseguirá acumular conhecimento sobre o mundo até chegar ao ponto de esgotá-lo. Essa era a fundamentação lógica do uso da razão, como se fosse iluminação para as trevas da vida, obscurecida pelos instintos e pela sensibilidade. Tende-se, com isso, uma visão totalmente deturpada da realidade como um todo. A vida deixa de ser vir-a-ser para tornar-se *Ser*. Por isso, deduziu-se que, se conhecêssemos o Ser do mundo, conheceríamos também o mundo, pois o Ser é condição de possibilidade do ser do mundo, o qual deve ser permanente e absoluto para poder manter a realidade em ordem.

Surge dessa perspectiva também a falta de sentido histórico. Ignoram-se os acontecimentos históricos, as motivações fisiológicas e psicológicas nas tentativas desesperadas de se encontrar sentido para a vida. Entende-se a realidade como egipcismo, isto é, como estática, imutável e imóvel mesmo com o passar do tempo.<sup>320</sup>

Em *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula*, Nietzsche apresenta, resumidamente, uma história de errância, fundamentada metafisicamente, que foi construída com o passar dos séculos na cultura ocidental pela filosofia e seus “grandes pensadores”. A visão metafísica desse período socrático-platônico é narrado da seguinte forma: “o mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*.”<sup>321</sup> O Ser é compreendido como permanente, estável, imutável,

---

<sup>318</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, O problema de Sócrates, § 04, p. 19.

<sup>319</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, A “razão” na filosofia, § 01, p. 25.

<sup>320</sup> Cf. nota 31 de Paulo César de Souza, In: NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, notas, p. 116.

<sup>321</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, § 01, p. 31.

portanto deduziu-se que existia uma realidade última para as coisas, que podia ser compreendida; entretanto, era necessário buscá-la da forma correta, priorizar a razão e superar os instintos e tudo que era sensível. A razão, compreendida como bem supremo, como instrumento eficaz e único para a possibilidade de compreendermos o “mundo verdadeiro”.

Mas dessa interpretação surgem contradições no decorrer do tempo. Se é através da dedicação filosófica, do desenvolvimento histórico que será possível revelarmos a realidade em si, por que com o passar de um bom tempo isso ainda não ocorreu?

Agora todos eles creem, com desespero até, no ser. Mas, como dele não se apoderam, buscam os motivos pelos quais lhes é negado. ‘Deve haver uma aparência, um engano, que nos impede de perceber o ser: onde está o engano?’ – ‘Já o temos’, gritam felizes, ‘é a sensualidade! Esses sentidos, já tão imorais em outros aspectos, enganam-nos acerca do verdadeiro mundo.’<sup>322</sup>

Novamente foi-se em busca do culpado pelo insucesso da razão: a sensualidade. Pois a realidade como Ser em si não é questionável, portanto, o erro deve estar na forma que adotamos para encontrá-la. O problema está com os aspectos que atrapalham a razão de se investigar. O que desconcentra são os instintos, o mundo sensível que a todo instante nos apresenta alguma distração ou alguma mudança, multiplicidade de sentidos. Pois a imutabilidade do mundo inteligível não deve ser questionada; a razão (quase divina) é a única capaz de nos tirar do engano. O problema está no mundo e não nos valores apresentados como absolutos. Surge então a visão metafísica pós-socrática, a visão de uma filosofia platônica para o povo, construída pelo cristianismo: “O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (‘para o pecador que faz penitência’).”<sup>323</sup> Agora, a metafísica sofre alguma alteração, não se tem acesso direto a ela apenas através da razão, mas é preciso agir conforme o bem. Tais interpretações e valores foram apresentados pela mais nova gramática da vida, o cristianismo.

Dessa idiossincrasia surge outra de igual perigo, que consiste em “confundir o último e o primeiro”.<sup>324</sup> Os valores tidos como absolutos se tornaram inquestionáveis, os quais deveriam ser os primeiros a serem questionados. Aquilo que deveria ser

---

<sup>322</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, A “razão” na filosofia, § 01, p. 25.

<sup>323</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, § 02, p. 31.

<sup>324</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, A “razão” na filosofia, § 04, p. 27.

afirmado por último, se é que seria afirmado, é apresentado como fundamento de todo o horizonte de interpretação. A lógica é a seguinte: “o mais elevado *não pode* ter se desenvolvido a partir do mais baixo, *não pode* ter se desenvolvido absolutamente... Moral: tudo o que é de primeira ordem tem de ser *causa sui* [causa de si mesmo].”<sup>325</sup> Assim, tudo o que é entendido como absoluto não é questionado, pois como posso questionar aquilo ou Aquele que é condição de possibilidade de minha própria existência? O problema aumenta quando outros valores e conceitos são projetados como consequentes ou resultados dos valores absolutos, tornando-se também inquestionáveis, por exemplo: se a razão é um presente de Deus para os seres humanos, se é ela que nos distingue dos outros animais, então não devemos questioná-la, apenas saber usá-la da melhor forma possível. Este exemplo pressupõe a própria existência de Deus, aquele que, assim como afirma Nietzsche, deveria ser “o último, mais tênue, mais vazio é posto como primeiro, como causa em si, como *ens realissimum* [ente realíssimo]...”<sup>326</sup> O conceito Deus foi construído baseado nessa confusão entre o último e o primeiro. O que deveria ser avalizado de imediato é posto no lugar do inquestionável, do que é incompreensível pela nossa razão, e, se não podemos compreendê-lo pela razão, então não é possível duvidar de sua existência e, conseqüentemente, de seus preceitos morais.

Primeiro afirma-se a substância acreditando-se que, apesar de não podermos compreendê-la, somos capazes de saber de sua existência. Afirmamos o fundamento de toda a realidade para depois entendermos a realidade. Esta é a lógica da metafísica: primeiramente pressupor que existe um além-mundo, depois que podemos compreendê-lo, para, em seguida ou como consequência, ser-nos revelada a nossa ínfima e menos importante realidade. Ou, como afirmou Luciana Zaterka,

a substância é ‘o que existe em si e por si’, ou seja, é um ser individual existente que possui essência e acidentes. A essência de uma substância é aquilo que se mantém permanente no fluxo da mudança. Assim, acreditar em uma substância isolada, independente, idêntica a si mesma, é novamente recair na metafísica.<sup>327</sup>

A metafísica, a ideia de Ser absoluto, de substância, de acordo com Nietzsche, tem origem na ideia que se tem do próprio “‘Eu’, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas — apenas então *cria* o

---

<sup>325</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, A “razão” na filosofia, § 04, p. 27.

<sup>326</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, A “razão” na filosofia, § 04, p. 27.

<sup>327</sup> ZATERKA, Luciana. Nietzsche: a “verdade” como ficção. *Cadernos Nietzsche*, n. 01, p. 85, 1996.

conceito de ‘coisa’...’.<sup>328</sup> Da forma com que se compreende o Eu, segue-se a dedução e a delimitação, respectivamente, da existência e do formato do Ser – um Ser estático e imutável, um tipo de permanência metafísica, isto é, compreende-se como Eu-substância, como aquele que em sua essência se mantém alheio às mudanças, logo projeta essa visão metafísica sobre toda a realidade, também acreditando que haja uma substância existente em si e por si que fundamenta toda a realidade.

Com outra linguagem, mas com o mesmo sentido, Eduardo Nasser, no artigo dedicado à compreensão da construção da ideia de substância em Nietzsche, afirma o seguinte:

Como chegamos à ilusão do ente? A vontade que aspira ao ente, na medida em que maximiza a sobrevivência, só pode ser satisfeita com uma repetição contínua de “coisas iguais”. Em outras palavras, antes de todo e qualquer juízo lógico, deve entrar em vigor uma vontade de assimilação (*Assimilation*), ou seja, de obter um “caso idêntico (*identischen Fall*)”, de forma que o vivente passe a procurar pelo “igual” em meio ao caos de sensações. Com um franco espírito kantiano, Nietzsche pretende demonstrar que existe uma atividade de assimilação que recusa as diferenças e acolhe as semelhanças das excitações recebidas, e que esta atividade só pode ocorrer por intermédio da memória (*Gedächtnis*) no orgânico que tornará a “experiência” possível.<sup>329</sup>

Nesse movimento de deduções equivocadas sobre si e sobre o mundo, há a criação de um arcabouço de valores morais. A cada dedução metafísica, surgem valores correspondentes. Após a criação do Ser, o Eu volta para si e também se reinventa, pois a delimitação de uma substância metafísica implica em determinados valores que retornam ao Eu, possibilitando outra gama de interpretações e construções morais. De qualquer forma, fica bem delimitada a interpretação de que existe um mundo aparente e um verdadeiro, um que nos conduz ao erro e outro que nos oferece as respostas, e que tais perspectivas resultam em determinados preceitos morais.

Mas entre o Eu que interpreta e o Ser projetado, há a linguagem, sem a qual não seria possível a criação do conceito de coisa em si ou de qualquer conceito metafísico. Como afirmou Nietzsche, agora “penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da razão”.<sup>330</sup> Pois, de acordo com Nietzsche, o conceito de substância, isto é, a relação

---

<sup>328</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, A “razão” na filosofia, § 05, p. 28.

<sup>329</sup> NASSER, Eduardo. A crítica da concepção de substância em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, n. 24, p. 93, 2008.

<sup>330</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, A “razão” na filosofia, § 05, p. 28.

sujeito/objeto é uma consequência de um modelo gramatical: “Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...”<sup>331</sup>

A linguagem é a condição para que as substâncias metafísicas “existam”. Na verdade, elas só existem na linguagem, na gramática ou, melhor dizendo, no conceito.

A linguagem é simplesmente um conjunto de metáforas, e a verdade [...] não passa de convenção linguística. A linguagem, pela sua própria natureza, é incapaz de captar as coisas. A palavra é fruto de um duplo deslocamento: um estímulo nervoso é transposto em imagem e este por sua vez é transposto em som. Contudo, este estímulo nervoso é antes de qualquer coisa um estímulo “subjetivo”[...].<sup>332</sup>

Surge aqui a equação pensamento = linguagem = realidade. A linguagem seria a expressão do pensamento, que, apesar de não ter necessariamente nenhuma relação direta com a realidade, é tomada como real. Se a linguagem for bem apresentada, se aparentemente houver coerência, seu objeto de discurso torna-se real. A linguagem é a expressão da metafísica, a guardiã da metafísica, é a sua condição de possibilidade de sustentação.

A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo.<sup>333</sup>

Para Nietzsche, o problema já se encontra na base da elaboração dos conceitos. Em primeiro lugar, não existe substância, o que existe são relações de forças que têm como consequência um resultado perspectivista. Em segundo lugar, mesmo quando se tem algo concreto a compreender, esse objeto depende da interpretação que será realizada sobre ele. Portanto, o problema do conhecimento não está apenas no limite da razão, mas também no limite da linguagem. Ambos podem ser compreendidos no limite da relação entre Razão – interpretação – linguagem.

Interpretar pressupõe relações de forças cheias de sentido, que se instituem no *médium* da linguagem. A interpretação não tem sujeito, portanto, o Eu é uma construção do pensamento mediado pela interpretação e pela linguagem, isto é, pela gramática. Os

---

<sup>331</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, A “razão” na filosofia, § 05, p. 28.

<sup>332</sup> ZATERKA, *Nietzsche: a “verdade” como ficção*, p. 87.

<sup>333</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, § 11, p. 21.

conceitos resultantes de uma interpretação metafísica são resultado da desconsideração das diferenças, das relações de forças, do perspectivismo.

Um dos principais problemas da linguagem é que ela tem a tendência de projetar realidade, seguindo-se de uma *práxis* coletiva. Isso se dá, principalmente, pela identificação que um determinado grupo tem com a linguagem, mas, obviamente, também pelo sintoma *décadent* da vontade de verdade:

Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática — quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais —, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo. [...] o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológicos*.<sup>334</sup>

Portanto, compreender uma linguagem significa compreender uma técnica, mas, antes, é preciso ser médico, ter senso histórico. Para se desembaraçar desse engano sobre a realidade, Nietzsche sugere uma terapia gramatical. É necessário analisar a relação entre juízo e gramática, partindo da pergunta: quais são os tipos de juízos considerados verdadeiros e que tipo de fisiologia está como fundamento? A metafísica nada mais é do que o enfeitiçamento do pensamento através da linguagem. Por isso crê-se em Deus, porque ainda se crê na gramática. Assim, a moral se caracteriza como a transfiguração das relações da linguagem.

O mundo não é um texto, não é algo definido previamente que está à espera de uma interpretação. Kant chegou a esboçar uma compreensão sobre essa questão, mas acabou cedendo à vontade de verdade que lhe era imanente e reposicionou a metafísica, deslocando-a para algo mais abstrato ainda: o pensamento. Assim Nietzsche apresentou a terceira fase histórica da metafísica em *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula*: “O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo.”<sup>335</sup> A metafísica para a filosofia moderna se torna mais subjetiva ainda.

Voltamos aqui para a questão essencial em Nietzsche, que é entender a realidade como algo a ser construído, como um eterno vir-a-ser. A interpretação sobre o mundo não deve ceder à tendência baseada em ideais ascéticos de que há uma realidade

---

<sup>334</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 20, p. 25.

<sup>335</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, § 03, p. 31.

absoluta. Assim como afirmou Marco Aurélio Werle, “é necessário pensar a interpretação como não estando presa a um ato subjetivo enquanto doador de sentido”.<sup>336</sup> Percebemos, portanto, como a linguagem e a postura interpretativa sobre a realidade estão diretamente relacionadas aos aspectos orgânicos da própria constituição de quem interpreta, isto é, do ser humano.

A linguagem, enquanto principal meio pelo qual a filosofia no Ocidente fixou seu repertório de ressentimentos, surge desse complexo de forças, ou seja, não é mero instrumento, mas se articula a partir de dentro da existência. Dessa maneira, cabe ao homem ser solícito ou se inserir nesse sistema de signos ou poderes, pois esse é o campo a partir do qual emerge o sentido.<sup>337</sup>

Baseado nessa perspectiva metafísica sobre a realidade, Nietzsche afirmou que os filósofos não compreenderam o mundo e, ao mesmo tempo, não foram compreendidos, pois, baseados numa gramática, as pessoas ouviram os pseudomestres da filosofia, mas não os questionaram sobre suas conclusões, nem sobre os pontos de partida adotados. “É por causa dessa constatação do modo de pensar metafísico e de sua relação com a linguagem que Nietzsche sempre insistirá que é preciso saber ouvir e escutar aquilo que é dito pelos filósofos, o que significa, em suma, atentar para o modo como leem o mundo”,<sup>338</sup> isto é, por meio de um senso histórico, psicológico e médico, compreender as verdadeiras motivações para as conclusões apressadas e metafísicas que são formuladas em busca de uma verdade.

Mas como todo valor é superado pela lógica própria do vir-a-ser, a metafísica, sendo também um valor, será superada. Grande prova disso é o anúncio da morte de Deus apresentada anteriormente por Nietzsche em *A gaia ciência*. A lógica da decadência da metafísica e seu percurso histórico podem ser observados no que Nietzsche apresentou como “História de um erro”, no capítulo IV. Viemos apresentando-a no decorrer do texto, mas agora queremos destacar os momentos do seu declínio, quando passa a ser rechaçada pelo advento da ciência e da inversão de valores. Para a ciência, ao contrário de para a metafísica, o que interessa é o que pode ser observado, analisado, investigado pelo método empírico. Nesse momento, a metafísica é reconhecida como algo inalcançável pelas experiências, portanto, improvável. “O mundo verdadeiro — alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não

---

<sup>336</sup> WERLE, Marco Aurélio. Linguagem, filologia e interpretação na crítica de Nietzsche à moral e ao direito. *Cadernos de filosofia alemã*, n. 11, p. 118, 2008.

<sup>337</sup> WERLE, *Linguagem, filologia e interpretação na crítica de Nietzsche à moral e ao direito*, p. 119.

<sup>338</sup> WERLE, *Linguagem, filologia e interpretação na crítica de Nietzsche à moral e ao direito*, p. 118.

alcançado, também *desconhecido*. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?...”<sup>339</sup> Mas, apesar da descrença, os valores ainda permanecem, as sombras ainda existem.

Com isso, o próximo passo é a tomada de consciência de que também os valores morais estabelecidos como absolutos não mais o são e, além disso, devem ser revistos: “O ‘mundo verdadeiro’ – uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada –, ideia tornada inútil, *logo* refutada: vamos eliminá-la.”<sup>340</sup> Essa postura representaria a retomada de consciência da saúde, da vida bela, do ser enquanto imanente e responsável pela própria vida e seus valores. Mas tal realidade só ocorreria com o advento do *Übermensch*, responsável tanto por abolir a metafísica, quanto por desbravar o novo horizonte que se abre ao mar: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*”<sup>341</sup> Aqui, definitivamente, toda e qualquer manifestação metafísica sucumbe à vida como afirmação de si mesma, como diretamente relacionada ao mundo, pertencente à mesma realidade e não mais como ser distinto. O dualismo metafísico chega ao fim.

Nietzsche apresenta, como dissemos a pouco, o problema da metafísica como um problema de linguagem, de má interpretação da realidade, mas que ao mesmo tempo sofreu modificações e adaptações até chegar o momento de perder o sentido e o lugar de importantes significações para a vida dos homens. Esse percurso histórico contém diversos erros, que foram ignorados pelos que assumiram tais perspectivas como caminhos para a “verdade”; mais do que isso, foram utilizados para saciar o sofrimento e criar esperanças de uma redenção metafísica. Os principais erros são compreendidos por Nietzsche e resumidos em quatro: *Erro da confusão de causa e consequência*; *Erro de uma falsa causalidade*; *Erro das causas imaginárias*; e *Erro do livre-arbítrio*.

Tais equívocos, baseados em problemas gramaticais, deram subsídios para a construção de conceitos metafísicos, inclusive para a construção do Conceito de Deus. O primeiro erro, por exemplo, que se refere à confusão entre causa e consequência, foi amplamente utilizado pelas religiões e os preceitos morais consequentes. Nietzsche

---

<sup>339</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, § 04, p. 32.

<sup>340</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, § 05, p. 32.

<sup>341</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, § 06, p. 32.

denomina esse erro como “a verdadeira ruína da razão”.<sup>342</sup> Dele surgiram a própria religião e a moral, os quais prescrevem determinados comportamentos, acreditando que terão como recompensa a ausência de sofrimento: “A fórmula geral que se encontra na base de toda moral e religião é: ‘Faça isso e aquilo, não faça isso e aquilo — assim será feliz! Caso contrário...’. Toda moral, toda religião é esse imperativo — eu o denomino o grande pecado original da razão, a *desrazão imortal*.”<sup>343</sup> Essa perspectiva representa, de acordo com Nietzsche, expressão de desorganização fisiológica, pois “um ser que vingou, um ‘feliz’, *tem* de realizar certas ações e recebe instintivamente outras; ele carrega a ordem que representa fisiologicamente para suas relações com as pessoas e as coisas. Numa fórmula: sua virtude é o *efeito* de sua felicidade...”<sup>344</sup> A saúde está no homem e depende da organização dos impulsos que lhe são recorrentes. Por essa perspectiva, é um absurdo pensar que o comportamento assumido terá efeito na minha realização. Até porque, de acordo com Nietzsche, o homem já se realiza antes mesmo de agir, de acordo com a organização dos instintos. O que vem depois é consequência.

Esse equívoco tem como fundamento outro grande erro, o de uma falsa causalidade. Para o autor, o homem, na ânsia de encontrar uma causa para a sua realidade, acreditou que tinha encontrado a causa nos “famosos ‘fatos interiores’”, primeiramente na “*vontade como causa*”, depois na “consciência (‘espírito’)” e finalmente no “Eu (‘sujeito’)”.<sup>345</sup> Todas as pretensas causas foram desenvolvidas no decorrer da história, mas, de acordo com o que afirmamos e é novamente apresentado aqui, não passam de “um jogo de palavras”,<sup>346</sup> de um problema de linguagem, em que se credita realidade à gramática.

De acordo com Nietzsche, a interpretação sobre a causalidade se deve ao fato de as pessoas acreditarem serem elas mesmas as causas dos atos, através da vontade que sentiam sobre aquilo. Acreditavam que a ação da vontade (um fato interior, psicológico) era a causa de tal ato, era o que as motivava a agir dessa ou daquela maneira. Portanto, ao perceberem uma vontade, acreditavam flagrar no ato a causalidade. Mas onde encontrar a vontade? Pensaram que a encontrariam na consciência, no espírito. A consciência era o motivo da vontade, se não houvesse a consciência para impor a vontade, o homem não seria livre, ele teria apenas que se submeter à vontade. Essa

---

<sup>342</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Os quatro grandes erros, § 01, p. 39.

<sup>343</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Os quatro grandes erros, § 02, p. 40.

<sup>344</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Os quatro grandes erros, § 02, p. 40.

<sup>345</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Os quatro grandes erros, § 03, p. 41.

<sup>346</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Os quatro grandes erros, § 03, p. 41.

consciência, por sua vez, estava no Eu, no sujeito, que era a causa do espírito livre, que sentia vontade de agir.

Através dessa construção ideológica, “o homem projetou fora de si os seus três ‘fatos interiores’, aquilo em que acreditava mais firmemente, a vontade, o espírito, o Eu – extraiu a noção de ser da noção de Eu, pondo as ‘coisas’ como existentes à sua imagem, conforme sua noção do Eu como causa”.<sup>347</sup> O homem compreendeu-se como coisa em si e projetou na realidade sua noção de coisa em si, de absoluto, portanto, “a coisa mesma, repetindo, a noção de coisa, [é] apenas um reflexo da crença no eu como causa...”.<sup>348</sup> Como resultado da projeção do Eu como causa, surge a ideia de espírito absoluto, como fundamento da realidade em si, “denominado *Deus!*”.<sup>349</sup>

Essa definição antropológica do ser é vista como uma fábula, uma ficção, apenas um jogo de palavras. Para o autor, não existem causas mentais. Os sacerdotes, baseando-se no erro de uma falsa causalidade, idealizaram o mundo a partir desses fatores, projetando tais características humanas em um ser metafísico. O homem projetou aquilo em que acreditava mais fielmente, a vontade, o espírito e o Eu para fora de si, criando um Ser supremo, um ser que era a medida de todas as coisas, a medida da realidade, denominando-o Deus.

Quando se compreende que devemos nos comportar de uma determinada forma para alcançarmos a felicidade, já se tem como pressuposto a existência de uma instância que definiu o que é bom e mal. Essa instância é representada pela personificação da noção de absoluto, denominada Deus. Dessa lógica, voltamo-nos para o *erro das causas imaginárias*, que retoma diretamente a questão da gramática, quando algo imaginado e expresso é reconhecido como verdadeiro. Isso se deve, principalmente, pela excitação induzida pela vontade de verdade. “A maioria dos nossos sentimentos gerais [...] excita nosso impulso causal: queremos uma *razão* para nos acharmos *assim ou assim* – para nos acharmos bem ou nos acharmos mal.”<sup>350</sup> Essa é uma questão que é discutida por Nietzsche desde *O nascimento da tragédia*, quando afirma a dificuldade que o homem decadente tem de aceitar a realidade em seus aspectos trágicos. O homem nunca aceita a sua condição de alegria, mas também de sofrimento; há uma necessidade de buscar pelo menos respostas para sua situação momentaneamente infeliz. Para tanto, utilizamos da linguagem para buscar respostas e de, acordo com o que é pronunciado, é projetada a

---

<sup>347</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Os quatro grandes erros, § 03, p. 42.

<sup>348</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Os quatro grandes erros, § 03, p. 42.

<sup>349</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Os quatro grandes erros, § 03, p. 42.

<sup>350</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Os quatro grandes erros, § 04, p. 43.

categoria de verdade, produzindo a sensação de alívio, baseada no princípio da vontade de verdade: “alguma explicação é melhor que nenhuma.”<sup>351</sup> Daí segue-se, através dos sacerdotes ascéticos, as fundamentações religiosas das causas primeiras e as normatizações consequentes.

Mas, para que os valores morais resultantes da crença na causa primeira, em Deus, fossem efetivados, foi preciso criar outro conceito: o livre-arbítrio. Por meio desse conceito, os sacerdotes ganhavam o incrível poder de julgar e condenar todos aqueles que, por algum motivo, não se comportavam de acordo com o que havia sido prescrito pelo Ser absoluto. Na verdade, o conceito de livre-arbítrio pressupõe outra ideia, a de vontade – aquela vontade de fazer o que não é bom, o que pode ser compreendido também como tentação. De acordo com Nietzsche, “a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*”.<sup>352</sup>

O autor define o livre-arbítrio apenas como mais um conceito, um conceito que foi criado como um artifício famigerado dos teólogos para tornar a humanidade dependente deles. Os velhos sacerdotes, através da psicologia da vontade, quiseram criar para si o direito de impor castigos, utilizando de conceitos metafísicos e do livre-arbítrio. Quando se busca encontrar responsabilidades, está-se querendo encontrar culpados para julgar e punir. Para tanto, Nietzsche afirma que a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de querer achar culpados.

Para que o julgamento e a punição fossem efetivados, os homens deveriam ser considerados livres. Para tanto, toda ação teve de ser considerada como querida, e a origem de toda ação deveria ser localizada na consciência. Para Nietzsche, portanto, os teólogos devem ser os alvos das críticas, da luta contra os conceitos de culpa e castigo, pois, através desses conceitos, a ideia do vir-a-ser é deturpada. Esse é o movimento de purificação da psicologia proposto pelo autor. Para ele, “o cristianismo é uma metafísica do carrasco...”<sup>353</sup> do que julga para poder punir.

Foi pela confusão entre causa e consequência que se criou a ideia de uma finalidade para as ações, para a vida, que se contou com o erro da falsa causalidade, que se acreditou ter encontrado a causa dos fatos, projetando, dessa forma, a essência do que se entendia ser imanente ao homem: um Ser superior – Deus.

---

<sup>351</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Os quatro grandes erros, § 05, p. 43.

<sup>352</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Os quatro grandes erros, § 07, p. 45.

<sup>353</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Os quatro grandes erros, § 07, p. 46.

. Este, por sua vez, foi consequência das causas imaginárias, possibilitando certo alívio para o sofrimento imanente e visto com tanto horror pelo homem. Mas, para tanto, para que tais criações, baseadas em puro fetiche, pudessem se efetivar, era preciso também colocar o homem como responsável por sua situação debilitada. Foi preciso fazer com que o homem acreditasse que foi escolha dele próprio estar naquele estado e que, portanto, também dependeria dele sair. Isso seria possível graças à existência de um Deus que apresentasse determinados valores morais, que possibilitavam uma redenção, bastando seguir seus preceitos.

Sabemos que, na verdade, todo esse arcabouço de valores não passa de artifícios utilizados pelos sacerdotes ascéticos para afirmar e aumentar seu poder. Criaram finalidades, valores, religiões, filosofias e até mesmo “arte” para justificar suas decisões como sendo decisões de um Ser superior, portanto, inquestionáveis.

Mas os momentos de soberania dos sacerdotes ascéticos estão chegando ao fim. Todo valor é superado, os seus também serão. Essa é a doutrina baseada na transvaloração de todos os valores metafísicos. É preciso tirar a responsabilidade dos homens, fazê-los perceber que não existe causa prima, que não há uma unidade imutável na realidade, menos ainda uma realidade para além desta. É preciso desconstruir o conceito de Deus e também superar seus valores morais, pois “o conceito de ‘Deus’ foi, até agora, a maior *objeção* à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas *assim* redimimos o mundo.”<sup>354</sup>

---

<sup>354</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, Os quatro grandes erros, § 08, p. 47.

## 5 - CONCLUSÃO

A construção filosófica de Nietzsche exige de seus pesquisadores uma postura muito atenta e um esforço de leitura e interpretação refinado, para que não se caia nas armadilhas que o autor possibilita. A problemática de Deus é um assunto que facilmente e, por diversas vezes, pode cair em contradição ou em más interpretações, muito também em função da carga cultural que carregamos uma vez que formados por uma cultura que assume paradigmas cristãos.

Somos convocados, a todo instante, para o estrito exercício filosófico de distanciamento, como participantes de uma cultura com valores que são tão fortemente criticados pelo autor de Zarathustra. Dessa forma, é possível realizar a tentativa de compreensão hermenêutica da filosofia nietzscheana, que admite um entroncamento de conceitos e ideias que se desenvolvem e se amarram, criando uma interligação de dependência e movimento. Essa construção filosófica é desenvolvida no decorrer de suas obras, exigindo uma visão do percurso intelectual construído pelo filósofo.

Diante do objetivo que nos propomos a estudar – o problema de Deus na filosofia de Nietzsche, demonstrando como o conceito Deus está relacionado ao caráter ascético presente na cultura ocidental –, iniciamos nossa pesquisa apresentando o problema de Deus como problema filosófico na produção intelectual de Nietzsche.

Mesmo percebendo determinadas mudanças no decorrer de suas obras, podemos observar que o problema de Deus é uma questão que perpassa a construção filosófica em Nietzsche. Baseando-se numa visão histórica, psicológica e, fundamentalmente, nas relações de forças, o autor nos faz concluir que o conceito Deus é resultado de uma visão equivocada sobre a própria vida, que tem nos ideais ascéticos as fundamentações metafísicas adequadas para o seu desenvolvimento.

Diante dessa perspectiva, o autor nos apresenta toda a problemática do conceito Deus, tanto no que se refere aos subsídios para a construção desse conceito metafísico, quanto nos problemas resultantes da crença nele e no tipo de filosofia afirmativa, baseada nos ideais dionisíacos, que deveriam ser adotados como perspectiva diante da vida. Percebemos, portanto, que o problema de Deus se refere basicamente a três aspectos: 1) a construção do conceito, considerando os aspectos apropriados para tal evento; 2) os problemas resultantes da crença em Deus, que agravam a decadência da cultura como um todo; 3) e a fase pós-morte de Deus, quando ainda se convive com suas sombras, os valores morais ainda proporcionando sentido para a vida dos homens,

necessitando buscar novos ideais afirmativos da vida ou restaurar os antigos valores trágico-dionisíacos.

Esses três aspectos estão diretamente relacionados aos ideais ascéticos, respectivamente, enquanto condições ideais para a construção do conceito Deus; como fundamento de valores morais decadentes e que proporcionam o ambiente adequado para aqueles que têm horror ao vácuo; e como ideais a serem superados, para só então ser possível um novo horizonte de possibilidades afirmativas da vida enquanto perspectiva trágica.

Constatamos esse movimento quando contextualizamos o problema de Deus no percurso intelectual de Nietzsche e, na sequência, quando aprofundamos os estudos sobre os ideais ascéticos e as relações com o anúncio da morte de Deus, o cristianismo e a metafísica.

Em sua fase jovem, mesmo quando ainda sofre influências da metafísica schopenhaueriana e credita ao músico Wagner a esperança de renovação da arte enquanto expressão trágica da realidade, o autor apresenta o problema de Deus através do diagnóstico de uma cultura que se apegou a determinados valores que negam a vida em seus aspectos trágicos, baseados na filosofia socrática, resultando na derrocada da visão dionisíaca e de toda irreverência e alegria características diante da vida.

Concebendo os valores morais decadentes, dentre eles o conceito de Deus, como os principais responsáveis pela derrocada da cultura trágica grega, Nietzsche se propõe a apresentar o valor dos valores. Demonstrando-os como humanos, demasiado humanos e demonstrando que a ideia de Deus não passa de um fetiche metafísico, baseada em ideais ascéticos, construída para criar esperanças e condições ideais para a afirmação da vontade de poder de tipos sacerdotais.

Esse percurso intelectual é seguido tanto na segunda, quanto na terceira fases. Pois ao mesmo tempo que na fase intermediária o autor apresenta uma investigação histórica e psicológica da construção do conceito Deus e de ideais ascéticos como um todo, também apresenta a constatação da morte de Deus e da necessidade de superação das velhas tábuas de valores, a serem percebidas em *A gaia ciência* e *Assim falou Zaratustra*. Portanto, essa distinção em fases, para o nosso objetivo, serviu apenas como visão geral da construção filosófica de Nietzsche, mas não nos parece oferecer um desenvolvimento cronológico linear. Tal interpretação é reforçada quando constatamos que na obra *Crepúsculo dos ídolos*, em diversos capítulos, o autor ainda nos fornece subsídios para percebermos a construção do conceito Deus.

Assim, percebemos que, apesar da tematização sobre os ideais ascéticos ter ocorrido apenas em sua fase madura, tais ideais foram diagnosticados em grande parte de suas obras como ideais que deturpam a visão da vida enquanto perspectiva trágica – uma vez que por meio dos sacerdotes ascéticos produz-se alívio para o sofrimento ao se encontrar um culpado para essa situação e ainda se cria esperança metafísica de felicidade eterna, sendo que a própria ideia de Deus surgiu como subterfúgio ascético diante do horror ao vácuo.

O conceito Deus pode ser percebido na filosofia de Nietzsche como um conceito resultante de uma relação direta com os ideais ascéticos. De acordo com o percurso histórico, apresentado pelo autor, a visão decadente sobre a vida iniciou-se com a derrocada da perspectiva trágica dos gregos, quando, através de Sócrates, seguiu-se uma virada hermenêutica que trouxe uma nova perspectiva sobre o sofrimento, que passa a ser visto como algo que não pertence à realidade humana, algo possível de ser evitado através do uso da razão em detrimento dos instintos.

Com isso, a perspectiva trágica passou a perder sentido. A irreverente visão dionisíaca cedeu espaço para a formalidade apolínea e, derradeiramente, para o crucificado, resultando no aprofundamento do desequilíbrio fisiológico, da desorganização hierárquica de forças, que utilizaram e encontraram nos ideais ascéticos o ambiente propício para o desenvolvimento de ideias que traziam uma falsa esperança para aqueles que queriam evitar a qualquer preço o sofrimento.

Diante do horror ao vácuo, em que já podemos diagnosticar uma desorganização de forças, surge uma necessidade demasiada de se buscarem respostas e alívio para o sofrimento. Utilizam-se, então, de uma manipulação idealizadora da vida, acreditando existir uma finalidade para toda a realidade. Surgem, com isso, os ideais ascéticos como subsídios para toda construção metafísica, moral, filosófica, religiosa, artística enquanto meios de se manipular a realidade enquanto trágica, bem como, o vazio de sentido e finalidade para a existência.

Um dos principais conceitos resultantes dessa nova visão da vida é o próprio conceito Deus, que, com o advento do cristianismo, desenvolveu uma nova rede de valores morais que reforçavam o desprezo pela vida. Como pôde ser observado, desenvolvemos nossa pesquisa pela perspectiva da filosofia da religião ao focarmos o problema de Deus em Nietzsche como o problema central de nossas investigações, considerando que, para o autor, esse problema atravessa a história da cultura ocidental,

justificando e servindo como fundamento metafísico de determinados valores morais, de determinados ideais ascéticos.

De acordo com o que apresentamos, podemos perceber que, para a construção do conceito de Deus, o qual norteou a vida de milhões de pessoas no decorrer dos séculos, houve a contribuição direta da razão socrática, da moral enquanto antinatural e da metafísica dualista. Todas movidas e orientadas por ideais ascéticos e que influenciaram diretamente as expressões culturais . Daí nossa opção por focar nossos estudos na relação dos ideais ascéticos na construção do conceito Deus, levando em consideração os limites de uma pesquisa de mestrado, a partir da qual pretende-se ampliar e detalhar mais os estudos para dar prosseguimento a uma pesquisa de doutorado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

### Fontes primárias

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. - 15ª ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo: Como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. Fragmentos póstumos. In: KOTHE, Flávio R. *Fragmentos finais*. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília; São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Volume I. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Volume II. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *O caso Wagner: um problema para músicos / Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *O eterno retorno*. In: NIETZSCHE - Obras Incompletas. Col. Os Pensadores. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

## Obras de referência

ASSOUN, Paul-Lanurent. *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.

BARROS, Fernando de Moraes. *O pensamento musical de Nietzsche*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2007.

BITTENCOURT, Renato Nunes. A interpretação de Nietzsche sobre o fundamento primordial do Cristianismo. *Controvérsia*, v. 5, n. 2, p. 27, 2009.

\_\_\_\_\_. Nietzsche e o problema da fisiologia do ressentimento na moral religiosa. *Revista Ítaca*, n. 14, p. 109-134, 2009.

BLUM, Marie-Odile. *Nietzsche et la musique: la relation à Wagner*. <http://www.u-bourgogne.fr/CENTRE-BACHELARD/Z-blum.pdf>, acessado em 25/08/2010.

BRUSOTTI, Marco. Ressentimento e vontade de nada. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 8, p. 03-34, 2000.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

\_\_\_\_\_. O problema de Sócrates: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. *Aurora*, v. 20, n. 27, p. 303-320, 2008.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora Unicamp, 1997.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

\_\_\_\_\_. Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos. In: IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luis Sacerdote; OLIVEIRA, Manfredo Araújo (Org.). *Metafísica contemporânea*. Rio de Janeiro: vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Porto Editora, 2004.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.

MARQUES, Antônio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003

MARTON, Scarlett. Décedence, um diagnóstico sem terapêutica: Sobre a interpretação de Wolfgang Muller-Lauter. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 6, p. 3-9, 1999.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

MENDONÇA, Alexandre Ferreira de. Nietzsche e o riso: por uma “gaya scienza”. In: LINS, Daniel (Org.). *Nietzsche e Deleuze: pensamento nômade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

MONDIN, Battista. *As teologias do nosso tempo*. São Paulo: Paulinas, 1978.

MONTINARI, M. Ler Nietzsche: o *Crepúsculo dos ídolos*. *Cadernos Nietzsche*, n. 3, p. 77-91, 1997.

NASSER, Eduardo. A crítica da concepção de substância em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, n. 24, p. 87-102, 2008.

PENZO, Giorgio. Friedrich Nietzsche (1844-1900): O divino como problematidade. In: *Deus na filosofia do século XX*. Organizadores: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

RICARD, Marie-Andrée. A morte de Deus e a nova destinação do homem segundo Nietzsche. In: *Os filósofos e a questão de Deus*. Organizadores: LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

RODRIGUES, Luzia Gontijo. *Nietzsche e os gregos: arte e mal-estar na cultura*. São Paulo: Annablume, 1998.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução e apresentação de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SENRA RIBEIRO, Flávio Augusto; OLIVEIRA, Ibraim Vítor de. Concepções filosóficas de mundo: Aristóteles, Tomás de Aquino e Nietzsche. In: *Consciência planetária e religião: desafios para o Século XXI*. Organizadores: OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de; SOUZA, José Carlos Aguiar de. São Paulo: Paulinas, 2009.

SOUSA, Mauro Araujo de. *Cosmovisão em Nietzsche: leituras de Gilles Deleuze, Scarlett Marton e outra leitura*. São Paulo: Editora Oficina do Livro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche Asceta*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

TÜRCKE, Christoph. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. São Paulo: Vozes, 1993.

VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Tradução de Eloy Rodrigues Navarro. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WERLE, Marco Aurélio. Linguagem, filologia e interpretação na crítica de Nietzsche à moral e ao direito. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 11, p. 111-126, 2008.

ZATERKA, Luciana. Nietzsche: a “verdade” como ficção. *Cadernos Nietzsche*, n. 1, p. 83-92, 1996.