

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LEONARDO AUGUSTO CATAFESTA

**PARA ALÉM DA MORTE DE DEUS E DE SUAS SOMBRAS:
OU NIETZSCHE E A QUESTÃO DO ATEÍSMO**

**TOLEDO
2024**

LEONARDO AUGUSTO CATAFESTA

**PARA ALÉM DA MORTE DE DEUS E DE SUAS SOMBRAS:
OU NIETZSCHE E A QUESTÃO DO ATEÍSMO**

Trabalho de tese apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Professor Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior.

TOLEDO

2024

Catafesta, Leonardo Augusto

Para além da morte de deus e de suas sombras, ou Nietzsche e a questão do ateísmo / Leonardo Augusto Catafesta; orientador Wilson Antonio Frezzatti Jr.. -- Toledo, 2024. 207 p.

Tese (Doutorado Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

1. Nietzsche. 2. Ateísmo. 3. Morte de deus. 4. Cristianismo. I. Frezzatti Jr., Wilson Antonio, orient. II. Título.

LEONARDO AUGUSTO CATAFESTA

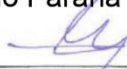
Para além da morte de Deus e de suas sombras, ou Nietzsche e a questão do ateísmo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



Orientador(a) - Wilson Antonio Frezzatti Junior

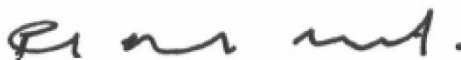
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



Fernando Ribeiro de Moraes Barros
Universidade de Brasília

Fernando Ribeiro de Moraes Barros

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (UNB)



Paulo Ricardo Martines

Universidade Estadual de Maringá (UEM)



Antonio Edmilson Paschoal

Universidade Federal do Paraná (UFPR)



Marciano Adilio Spica

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 7 de fevereiro de 2024

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, LEONARDO AUGUSTO CATAFESTA, aluno do Curso de Doutorado do PPGFIL – Unioeste, Campus de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 07 de fevereiro de 2024



Leonardo Augusto Catafesta

À Magnólia, que adveio ao mundo
durante a realização deste trabalho

AGRADECIMENTOS

Ao professor Wilson Antonio Frezzatti Jr., pela notável orientação, amizade e os inestimáveis ensinamentos advindos desde a graduação (2004). Agradeço, ainda, pela paciência e compreensão nos momentos de maior dificuldade.

Aos professores Antonio Edmilson Paschoal, Fernando Moraes Barros, Marciano Adilio Spica e Paulo Ricardo Martines, pela generosidade da aceitação imediata do convite para a composição da banca final. É uma honra tê-los como examinadores.

À Raissa Gallego, pelo constante apoio durante toda a pesquisa.

Aos familiares e amigos, pela compreensão nos momentos de ausência

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Novas lutas – 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!

Friedrich Nietzsche – *A Gaia Ciência*, § 108.

CATAFESTA, Leonardo Augusto. **Para além da morte de deus e de suas sombras, ou Nietzsche e a questão do ateísmo**. 2024. 207 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2024.

RESUMO

Qual a importância de discutir filosoficamente o ateísmo a partir dos escritos de Nietzsche? É correto caracterizar a filosofia de Nietzsche enquanto ateu? Célebre por ser o anunciador da morte de deus e um severo crítico da religião cristã, por que Nietzsche também critica os ateus de sua época? E, ainda, qual o significado da possibilidade, levantada em *Assim falava Zaratustra*, da crença em um deus que soubesse dançar? Questões tratadas no presente estudo a partir do exame de todo o percurso reflexivo do filósofo, da aurora ao crepúsculo, para, assim, compreender como o tema emerge e se desenvolve no interior da obra do autor. O primeiro capítulo aborda o período pré-filosófico de Nietzsche, com ênfase na instrução religiosa de sua infância, na formação filológica de sua juventude, até o seu interesse derradeiro pela filosofia. O capítulo seguinte foca nos primeiros textos filosóficos de Nietzsche e o seu enaltecimento do politeísmo grego enquanto uma manifestação religiosa que, através do influxo artístico, propicia a afirmação da existência em todos seus aspectos. Fatores que levam o filósofo a criticar tanto a religiosidade como a cientificidade de sua época. O terceiro capítulo atravessa os escritos intermediários de Nietzsche com o propósito de evidenciar seus ataques ao deus ecumênico de cunho cristão, assim como os preceitos relativos tanto à sua doutrina, como à sua prática. Para o filósofo alemão, é necessário romper o elo que liga o homem e sua finitude com o deus eterno e transcendente. Eis que emerge o anúncio da morte de deus, com o propósito de inserir o humano em outra concepção e relação com a existência. O deicídio leva Nietzsche a dialogar com os ateus de sua época, com o propósito de denunciar que eles perpetuam concepções e valores oriundos da antiga divindade, ou seja, atuam como sombras de deus, e continuam, desse modo, a conservar, estreitar e cristalizar a dinâmica vital. O quarto capítulo expõe a radicalização da crítica nietzschiana, em seus escritos finais, ao deus cristão e sua inerente relação com o âmbito moral. Acompanhar o teor crítico tal como emerge nesses textos é fundamental para compreender como Nietzsche filosoficamente abate os princípios do monoteísmo, assim como seus rebentos, suas sombras, que permanecem no horizonte humano por meio dos imperativos morais e da crença na verdade. O último capítulo trata da imagem da dança do deus através do qual Nietzsche, por meio de Zaratustra, abre a possibilidade de acreditar enquanto a superação do monoteísmo cristão e de suas sombras, pois a imagem do deus dançarino exprime e afirma, a partir da força e da flexibilidade, a dinâmica vital enquanto processo de destruição e criação contínuas.

Palavras-chave: Ateísmo. Morte de deus. Sombras de deus. Cristianismo.

CATAFESTA, Leonardo Augusto. **Beyond the death of god and his shadows, or Nietzsche and the question of atheism**. 2024. 207 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2024.

ABSTRACT

What is the importance of philosophically discussing atheism based on Nietzsche's writings? Is it correct to characterize Nietzsche's philosophy as atheistic? Renowned for being the herald of the death of God and a severe critic of Christianity, why does Nietzsche also criticize the atheists of his time? Furthermore, what is the significance of the possibility, raised in *Thus Spoke Zarathustra*, of believing in a God who knows how to dance? These questions are addressed in the present study through an examination of the philosopher's entire reflective journey, from dawn to dusk, to understand how the theme emerges and develops within the author's work. The first chapter explores Nietzsche's pre-philosophical period, with an emphasis on his religious upbringing, philological education in his youth, and his ultimate interest in philosophy. The following chapter focuses on Nietzsche's early philosophical texts and his exaltation of Greek polytheism as a religious manifestation that, through artistic influence, promotes the affirmation of existence in all its aspects. These factors lead the philosopher to criticize both the religiosity and scientism of his time. The third chapter delves into Nietzsche's intermediate writings to highlight his attacks on the ecumenical Christian God, as well as the principles related to both its doctrine and practice. For the German philosopher, it is necessary to break the bond that connects man and his finitude with the eternal and transcendent God. Thus, the announcement of the death of God emerges with the purpose of inserting humanity into another conception and relationship with existence. Deicide leads Nietzsche to engage with the atheists of his time, aiming to expose that they perpetuate concepts and values derived from the ancient divinity, acting as shadows of God, and thus, continuing to preserve, tighten, and crystallize the vital dynamics. The fourth chapter exposes the radicalization of Nietzsche's criticism in his final writings towards the Christian God and its inherent relationship with the moral sphere. Understanding the critical content as it emerges in these texts is essential to comprehend how Nietzsche philosophically dismantles the principles of monotheism, as well as its offspring and shadows that persist in the human horizon through moral imperatives and belief in truth. The last chapter deals with the image of the dancing God through which Nietzsche, via Zarathustra, opens the possibility of belief as the overcoming of Christian monotheism and its shadows. The image of the dancing God expresses and affirms, through strength and flexibility, the vital dynamics as a continuous process of destruction and creation.

Keywords: Nietzsche. Atheism. Death of God. Shadows of God. Christianity.

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Adotamos, para a citação das obras de Nietzsche, a convenção na qual as siglas em alemão são acompanhadas de siglas em português para facilitar a leitura das referências e são as seguintes:

HP/HF – *Homer und die klassische Philologie* – (Homero e a filologia clássica) - 1869

DW/VD – *Die dionysische Weltanschauung* (A visão dionisíaca do mundo) – 1870

GMD/DM – *Das griechische Musikdrama* – (O drama musical grego) – 1870

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie* (O nascimento da tragédia) – 1871

CV/CP – *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (Cinco prefácios a cinco livros não escritos) – 1872

DS/Co. Ext. I – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller* (Considerações extemporâneas I: David Strauss: o devoto e o escritor) – 1873

PHG/FT – *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (A filosofia na era trágica dos gregos) - 1873

WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral) - 1873

HL/Co. Ext. II – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida) -1874

SE/Co. Ext. III – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador) – 1874

GG/CD - *Der Gottesdienst der Griechen* (O culto grego aos deuses) – 1875

WB/Co. Ext. IV – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth* (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth) – 1876

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 1) (Humano, demasiado humano – vol. 1) – 1878

VM/OS – *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): *Vermischte Meinungen* (Humano, demasiado humano vol. 2: Miscelânea de opiniões e sentenças) – 1879

WS/AS – *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): *Der Wanderer und sein Schatten* (Humano, demasiado humano vol. 2: O andarilho e sua sombra) – 1879

M/A – *Morgenröte* (Aurora) – 1880/81

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft (A Gaia Ciência)* – 1881/82 e 86
IM/IM – *Idyllen aus Messina (Idílios de Messina)* – 1882
Za/ZA – *Also sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra)* – 1883/85
JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)* – 1885/86
GM/GM - *Zur Genealogie der Moral (Para a genealogia da moral)* - 1887
WA/CW – *Der Fall Wagner (O caso Wagner)* - 1888
GD/CI - *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)* - 1888
NW/NW – *Nietzsche contra Wagner* - 1888
AC/AC - *Der Antichrist (O Anticristo)* - 1888
EH/EH - *Ecce homo* - 1888
DD/DD – *Dyonysos-Dithyramben (Ditirambos de Dioniso)* - 1888

Na citação, o algarismo arábico indicará o aforismo; no caso de GM/GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; em GD/CI e EH/EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará o aforismo.

Para os fragmentos póstumos, os algarismos arábicos indicarão o fragmento utilizado e, na sequência, a notação da data na qual o fragmento foi escrito, de acordo com a edição *Kritische Studienausgabe (KSA)*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
1 O PERÍODO PRÉ-FILOSÓFICO	37
1.1 DA INSTRUÇÃO RELIGIOSA AO ESTUDO DA FILOGIA	38
1.2 FILOGIA, FILOSOFIA E ARTE	51
2 A RELIGIOSIDADE GREGA NOS PRIMEIROS ESCRITOS	67
2.1 O POLITEÍSMO GREGO	68
2.2 O CREPÚSCULO DOS DEUSES ATRAVÉS DOS DUROS GOLPES DE RACIONALIDADE.....	81
3 O MONOTEÍSMO E A MORTE DE DEUS	93
3.1 CIÊNCIA, HISTÓRIA E PSICOLOGIA.....	93
3.2 PROPEDÊUTICA DA MORTE DE DEUS.....	102
3.3 A MORTE DE DEUS E SUAS SOMBRAS.....	114
4 A RADICALIZAÇÃO DA CRÍTICA	123
4.1 DEUS: O ANTINATUREZA <i>PAR EXCELLENCE</i>	124
4.2 O DERRADEIRO EMBATE COM AS SOMBRAS DE DEUS.....	144
4.2.1 A MORAL.....	144
4.2.2 CIÊNCIA, LÓGICA E LINGUAGEM.....	152
5 A CONVALESCENÇA: O DEUS DANÇARINO	161
5.1 O GRANDE PERIGO DO NADA.....	161
5.2 O CORPO ENQUANTO GRANDE RAZÃO.....	168
5.3 A DANÇA E O DEUS DOS PÉS LIGEIOS.....	175
CONSIDERAÇÕES FINAIS	189
REFERÊNCIAS	201

INTRODUÇÃO

A caracterização de Nietzsche enquanto filósofo ateu está longe de ser equivocada. O filósofo, por inúmeras vezes, no conjunto de seus escritos, ataca severamente a noção do deus¹ único concebido pela metafísica e pelas religiões, sobretudo a cristã. Ao anunciar a morte de deus, Nietzsche desmorona, a golpes de martelo, o conceito que funda e regula os valores do Ocidente por volta de 20 séculos. Assim, nada mais justo que inserir a filosofia de Nietzsche dentro do pensamento ateu. Em *Ecce Homo*, o filósofo afirma que seu ateísmo é “óbvio por instinto”, ao mesmo tempo que denuncia a noção de deus enquanto inviabilizadora da atividade reflexiva:

Não conheço em absoluto o ateísmo (*Atheismus*) como resultado, menos ainda como acontecimento: em mim ele é óbvio por instinto. Sou muito inquiridor, muito *duvidoso*, muito altivo para me satisfazer com uma resposta grosseira, deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza para conosco, pensadores – no fundo até mesmo uma grosseira *proibição* para nós: não devem pensar! (*EH/EH* “Por que sou tão inteligente” §1).

Porém, a equiparação entre Nietzsche e o ateísmo vai se tornando complexa a partir de uma leitura mais atenta sobre o tema, visto que Nietzsche não poupa críticas aos ateus de sua época, que negam formalmente a figura divina, mas terminam conservando em seus referenciais, tanto teóricos como práticos, diversos valores provenientes da antiga divindade. Esses referenciais são denominados por Nietzsche como “sombras de deus”, pois são resquícios das concepções cristãs, como universalidade, verdade e igualdade. Nietzsche, desse modo, seria um ateu que critica os ateus. Aqui emana uma dificuldade que se apresenta no tratamento dos grandes filósofos, que em Nietzsche é ainda mais patente: o problema da classificação a partir de antigos conceitos situados ao longo da tradição. Denominar a filosofia de Nietzsche enquanto ateu, assim como materialista, cética, irracionalista, empírica, imanente

¹ No curso do presente trabalho, optamos por utilizar o termo “deus”, com inicial minúscula, ao invés de “Deus” tratando-o, a *grosso modo*, como substantivo concreto, e não como substantivo próprio. Em sua tradução para o português de *O anticristo*, Paulo César de Souza retrata, na nota 25 da edição, que: “Todo substantivo alemão é grafado com inicial maiúscula, de maneira que *Gott* pode ser traduzido tanto por ‘Deus’ como por ‘deus’. O leitor deve ter isso em mente” (In NIETZSCHE, 2007, p. 150).

etc., acaba gerando controvérsias pela idiosincrasia de seu pensamento e por suas rígidas críticas às doutrinas convencionais que o autor visa se afastar.

O problema acerca do ateísmo de Nietzsche fica ainda mais intrincado quando, em *Assim falava Zaratustra* (1883), o filósofo designa que “Acreditaria somente num deus que soubesse dançar” (Za/ZA I “Do ler e escrever”). Com isso, instaura-se a questão que norteia a presente pesquisa: como compreender o ateísmo de Nietzsche, que critica outros ateus e ainda abre a possibilidade para a crença em um deus dançarino? Nietzsche estaria se contradizendo? Qual é a atribuição desse deus anunciado por Nietzsche? Questões decisivas que visam ser exploradas no decorrer da pesquisa, com o objetivo de balizar a filosofia nietzschiana dentro da problemática do ateísmo, ou seja, da possibilidade de pensar para além da morte de deus e de suas sombras, para além do fundamento ecumênico e de seus rebentos posteriores.

Para o tratamento da nossa problemática, a estratégia utilizada consiste em percorrer o conjunto da obra nietzschiana, da aurora ao crepúsculo da produção filosófica do autor, obtendo, assim, uma visão global acerca do tema, e conseqüentemente, de seu pensamento. Apesar de Nietzsche se posicionar contra o “pensamento sistematizado²”, isso não significa dizer que seu itinerário filosófico seja incoerente ou desconectado³. Abarcá-lo em sua completude, a partir da questão do ateísmo e suas implicações, é de suma relevância, não só para compreender o próprio Nietzsche, desde seus principais pressupostos, suas confluências e transformações, mas também sua repercussão na filosofia contemporânea⁴ ou pós-metafísica.

Para investigar a nossa questão por toda a produção filosófica de Nietzsche temos que lidar, de antemão, com o seguinte óbice: como lidar com seus textos, que variam tanto de estilo? O filósofo alemão não utiliza apenas o discurso contínuo, mas torna-se célebre pela escrita em aforismos, além da poesia, e, no caso específico de *Assim falava Zaratustra*, de uma narrativa literária repleta de simbolismo e metáforas⁵. Ao examinar o *corpus* filosófico nietzschiano, as

² Cf. *Fragmento póstumo* 10 [16] do outono de 1887: “Não sou limitado o suficiente para um sistema – e nem sequer para meu sistema”.

³ Cf. Onfray: “Sob sua escrita [de Nietzsche] se encontra tudo e o contrário de tudo, que existem na obra completa citações que podem justificar tanto uma posição quanto sua negação, que ele multiplicou as contradições, que seu pensamento recusa e refuta o sistema, o que, no entanto, não impede uma arquitetura equilibrada” (2014, p. 15).

⁴ Sobre a importância de Nietzsche no pensamento contemporâneo, Heidegger é categórico: “Se não apreendermos a filosofia de Nietzsche, não compreenderemos nada sobre o século XX e sobre os séculos futuros, assim como não compreenderemos nada sobre a nossa tarefa metafísica” (2007, p. 18).

⁵ Marton detalha o pluralismo de estilo no interior da obra nietzschiana: “No *Nascimento da tragédia* e na *Genealogia da moral*, ele [Nietzsche] escolhe o discurso contínuo; nas *Considerações*

orientações de cunho metodológico requerem uma atenção especial, pois os diversos procedimentos que o autor lança mão tem o propósito de evidenciar sua pluralidade de estratégias que abrange a riqueza das reflexões empreendidas em cada obra, ou questão abordada. É importante salientar essa peculiaridade das obras de Nietzsche, pois a ele “não se pode aplicar as mesmas técnicas de análise que comumente se aplica a outros autores; a ele não se pode fazer exigências análogas às que se faz a seus pares; em suma: não se pode lê-lo como se lê a maioria dos filósofos” (MARTON, 2014, p. 12-13). Em virtude dessa peculiaridade, investigaremos as obras nietzschianas respeitando o tempo lógico que se encontra em seu interior, pois entendemos que a análise estrutural do texto filosófico é imprescindível para o rigor conceitual da interpretação⁶. Porém, não iremos nos limitar estritamente a isso. Visto que a proposta do trabalho é examinar a produção filosófica de Nietzsche em seu conjunto, é necessário, por vezes, sair do texto e ir ao contexto, ou seja, além do “tempo lógico”, exige-se, por muitas vezes, também o “tempo histórico”⁷ para, assim, detectar as influências externas das quais o filósofo em

Extemporâneas, assume o tom polêmico; no *Ecce Homo*, subverte a forma autobiográfica; nos *Ditirambos de Dioniso*, lança mão de uma linguagem poética; em outros textos, como por exemplo *Humano, demasiado humano*, privilegia o estilo aforismático, apresentando máximas vigorosas e veementes” (MARTON, 2014, p. 114). A comentadora também esclarece que essa diversidade estilística não representa uma filosofia indeterminada: “Se os estilos que nela [conjunto das obras de Nietzsche] se encontram são plurais, é porque traduzem múltiplas perspectivas e, por conseguinte, exprimem múltiplas condições de vida. Não se poderia, pois, separar as ideias e as diferentes maneiras de enuncia-las, distinguir os conteúdos do pensamento e as formas específicas de exprimi-los” (MARTON, 2014, p. 114).

⁶ Cf. Goldschmidt, ao tratar da leitura de textos filosóficos: “Os movimentos do pensamento filosófico estão inscritos na estrutura da obra nada mais sendo esta estrutura, inversamente, que as articulações do método em ato; mais exatamente: é uma mesma estrutura, que se constrói ao longo da progressão metódica e que, uma vez terminada, define a arquitetura da obra. Ora, falar de movimentos e de progressão é, a não ser que fique em metáforas, supor um tempo, e um tempo estritamente metodológico ou, guardando para o termo sua etimologia, um tempo lógico” (1963, p.143).

⁷ Nesse sentido seguimos as averiguações de Chauí: “Considero o procedimento dito estrutural indispensável para a compreensão da argumentação filosófica, para uma primeira leitura rigorosa dos textos de um filósofo e julgo indispensável ensinar esse procedimento de leitura aos iniciantes em filosofia, isto é, em história da filosofia. No entanto, é preciso também ter clara a limitação desse procedimento quando se trata de apreender o sentido de uma filosofia e, portanto, quando se trata de interpretá-la. Aqui, é necessário compreender de onde o filósofo fala (qual a experiência que se torna tema de sua reflexão), a quem se dirige, contra quem escreve, por que decidiu escrever e os efeitos de sua escrita. Em outras palavras, não penso em termos de texto e contexto como duas instâncias separadas, externas uma à outra e que o intérprete procura unificar. Penso na relação que o filósofo mantém com a experiência imediata de seu presente que suscita e exige o trabalho do pensamento que interroga e interpreta o sentido dessa experiência. Penso também que quanto maior é um filósofo e quanto mais singular e particular é sua filosofia, tanto mais universal ela é e abre para nós um campo para pensarmos nosso próprio presente. Em suma, não se trata, portanto, de pensar a partir da distinção entre texto e contexto, mas de compreender a articulação interna entre o discurso e a experiência que o suscita. Trata-se de compreender como o trabalho do pensamento transforma em saber e em ação o não-saber e o não-agir de seu presente” (2017, p.16).

questão sofre, que o permitirá mudar de postura e, inclusive, de estilo⁸. Tal procedimento é fundamental para uma interpretação frutífera da questão suscitada pelo autor, sobretudo ao levarmos em conta a dinâmica vital que acompanha o seu pensamento⁹. Logo, para uma melhor compreensão da reflexão nietzschiana, utilizaremos ao longo do presente trabalho, quando for necessário, relatos biográficos, correspondências, que tem seu uso cada vez mais recorrente dentre os pesquisadores de Nietzsche em vistas de elucidações, e anotações privadas, conhecidas como *Fragmentos póstumos*, para “explorar não apenas o *que* ele diz, mas sobretudo *como* ele diz” (MARTON, 2014, p.13). Dito de outro modo, é privilegiando o rigor conceitual do texto, junto com o auxílio do contexto de Nietzsche, que se revela seu percurso intelectual e a riqueza de seu pensamento com vistas a uma melhor compreensão da nossa questão.

Nos textos de Nietzsche, conceitos como ateísmo (*Atheism*), ateu ou sem-deus (*Atheist/Gottlose*), deus (*Gott*), deuses (*Götter*), e seus correlatos, despontam frequentemente, possuindo, assim, um lugar de destaque em sua reflexão filosófica. Ou seja, não se trata de um assunto periférico na filosofia de Nietzsche. Na interpretação de Löwith¹⁰, o ateísmo é uma questão nuclear que atravessa toda escrita nietzschiana, na qual, inclusive, depreenderá os principais conceitos do filósofo:

O ateísmo de Nietzsche não é, entretanto, uma particularidade. É o pressuposto de todas as suas doutrinas: eterno retorno, vontade de

⁸ Para Nietzsche, pensamento e estilo estão interligados, ao passo que, segundo o autor: “Melhorar o estilo – significa melhorar o pensamento, e nada senão isso!” (2008, p.226). Stegmaier ressalta que a questão do estilo em Nietzsche é estratégica para inserir no leitor a multiplicidade de possibilidades frente a um determinado tema: “Em primeiro lugar, Nietzsche rompeu deliberadamente sua seriedade *pathetica* por meio da leveza na forma literária. A jovial tonalidade na qual ele harmonizou seus livros contribui para a existência de: sempre novas surpresas com seu pensamento, de sua prontidão para recorrentemente questionar as próprias diferenças, de sua arte do perspectivismo, da distância e ironia para consigo mesmo. Desta forma, o leitor – e talvez ainda mais a leitora – de Nietzsche pode observar tal *pathos*, sem precisar compartilhar do mesmo” (STEGMAIER, 2014, p. 119).

⁹ Janz, autor de uma densa biografia de Nietzsche, relata que, em outras obras filosóficas, como a *Crítica da razão pura* de Kant, “é absolutamente possível apreender a essência da filosofia kantiana e ocupar-se com ela sem saber nada da vida e da pessoa de Kant. Isso não vale para Nietzsche. Bem pelo contrário. Em nenhum momento, seu pensamento procura se desprender da vida e se livrar dos impulsos de sua personalidade, antes resulta e surge sempre da profundidade de ambos e é apenas expressão destes” (2016, p.24). Próximo da linha argumentativa de Chauí, o biógrafo endossa: “Toda a ambição dos grandes teóricos sistemáticos da filosofia ocidental mais recente se concentra em desvincular totalmente o pensamento da pessoa, em livrar-se da subjetividade para alcançar o ‘conhecimento puro’ por meio de métodos supostamente objetivos. Sabemos hoje que essas tentativas representam meras desejalidades, condenadas ao fracasso em virtude de sua impossibilidade. Por um lado, até mesmo o pensador mais independente está sujeito às condições históricas de seu tempo; por outro, seu pensamento depende necessariamente das forças de sua própria natureza” (2016, p.23).

¹⁰ *Nietzsche e a completude do ateísmo* (1972).

potência, transvaloração de todos os valores, desde o primeiro esboço autobiográfico até *O Anticristo* e *Ecce Homo*” (LÖWITH, 1985, p. 142).

Segundo o comentador alemão, “para Nietzsche o ateísmo não era uma questão resolvida, mas permanecia um problema” (LÖWITH, 1985, p. 149). Problema esse que não deve ser tratado no âmbito teológico, mas no rigor e aprofundamento característicos do âmbito filosófico. O ateísmo é, para Nietzsche, portanto, uma questão filosófica. No século XX, interpretações diversas acerca da relação entre ateísmo e filosofia emergem. Deleuze¹¹ defende a concepção de um “ateísmo tranquilo”, caracterizado por ser uma “filosofia que deus não é um problema, a inexistência ou mesmo a morte de deus não são problemas, mas, ao contrário, condições que é preciso considerar como adquiridas para fazer surgir os verdadeiros problemas: não há outra modéstia” (DELEUZE, 1988, p. 7). Na visão do filósofo da diferença, soa estranho que “tantos filósofos ainda assumam como trágica a morte de deus. O ateísmo não é um drama, ele é a serenidade do filósofo e a conquista da filosofia”¹² (DELEUZE, 1992, p. 121). Essa seriedade requer ir além das discussões abstratas acerca da existência ou inexistência de deus. O ateísmo tranquilo de Deleuze está ancorado na imanência, no qual o homem é conduzido sem as orientações transcendentais, ou seja, é conduzido harmoniosamente sem pressupor nenhum deus fora da efetividade.

Onfray¹³, refletindo a partir do século XXI, interpreta que as palavras de Deleuze faziam todo sentido na segunda metade da década de 1980, mas na conjectura atual, na qual as quedas do muro de Berlim e das Torres gêmeas de Nova York modificaram decisivamente “as cartas do jogo” (ONFRAY, 2014, p.14), a questão do ateísmo deve ser tratada sob outro prisma. Na visão do comentador francês:

O século não é mais o mesmo. O ateísmo não se pode mais se dar ao luxo de ser tranquilo [...]. Na hora em que nós deveríamos escolher entre o judaísmo-cristão de um Ocidente arrogante, mas cansado, e o islamismo de um oriente belicoso em sua plena forma, optei por um ateísmo de combate e que, por isso, se torna um ateísmo intranquilo” (ONFRAY, 2014, p. 18).

¹¹ *Périclès et Verdi: la philosophie* de François Châtelet (1988).

¹² Em *O que é a filosofia?* (1991), o filósofo francês utiliza de um argumento similar: “o ateísmo não é um problema, a morte de deus menos ainda, os problemas só começam a seguir, quando se atingiu o ateísmo do conceito” (DELEUZE, 1992, p.121).

¹³ *A sabedoria trágica: sobre o bom uso de Nietzsche* (2006).

A reivindicação em nosso século de um “ateísmo de combate” ou um “ateísmo intranquilo” se justifica, na leitura de Onfray, pelo fato da segunda metade do século XIX ser caracterizado através da seguinte assertiva: “A rápida descrença no cristianismo se acompanha da crença no socialismo” (ONFRAY, 2014, p. 17). Seguindo essa interpretação, o efeito causado pelo anúncio da morte de deus foi que da “perda de influência do cristianismo se fez acompanhar de sua reciclagem no socialismo [...]. Quanto mais a Bíblia fracassava, mais *O capital* se reforçava...” (ONFRAY, 2014, p. 18). Ou seja, o século XX foi permeado por uma grande sombra de deus, de cunho político, na qual o homem tem a esperança de sua salvação através da crença socialista¹⁴. Porém, a descrença no socialismo, que emerge no fim do século passado, trouxe um efeito reacionário: a crença novamente no deus único:

O socialismo degradado pelo totalitarismo, mas também por sua versão liberal, me obrigam a escrever o inverso – que diz, portanto, a mesma coisa: a descrença do socialismo provoca a crença nos monoteísmos. Aí estamos. Por trás das cinzas do muro de Berlim, hoje se constroem igrejas; em todas as cidades da Europa, abrem-se mesquitas... Fim do ateísmo tranquilo” (ONFRAY, 2014, p. 19).

Eis a necessidade de recorrer a Nietzsche, sobretudo na questão envolvendo o ateísmo, em nossos tempos. Segundo Onfray: “para esse combate pós-muro de Berlim, sobre os escombros das Torres Gêmeas, Nietzsche deve ser retomado” (2014, p. 22). A crítica de Nietzsche ao cristianismo, nessa perspectiva, não deve ser menosprezada, mas revivida em toda sua força. Denominado como “o grande infortúnio da humanidade” (AC/AC § 51), o filósofo alemão é enfático a denunciar que “o monoteísmo [...] a crença num só deus normativo, além do qual há apenas falsos deuses enganadores –, foi talvez o maior perigo para a humanidade até então” (FW/GC §143). A tarefa proposta por Nietzsche, para superar esse perigo, é radical: romper o elo que liga o homem e sua finitude com o deus eterno e transcendente. Assim surge o anúncio grandiloquente da morte de deus, sancionado no parágrafo 125 d’A *Gaia ciência*, na qual:

¹⁴ Löwith, em 1972, faz uma leitura do século XX que vem ao encontro da interpretação de Onfray: “Certamente não se espera mais a salvação cristã de um deus justo e juiz, mas se continua propondo uma solução política terrestre numa justiça social sem nenhuma alienação. Não se crê mais em um reino de deus que virá, mas se conserva sua ideia sob a forma de uma utopia secularizada” (LÖWITH, 1985, p. 144).

Não há mais aspiração em direção a uma abertura celeste, não há mais movimento ascendente em direção ao inteligível. Fim das luzes divinas. Só existem as forças em movimento, os combates titânicos entre elementos primitivos, sem com conjuração possível do acaso através de formas tranquilizadoras (ONFRAY, 2014, p. 40).

O deicídio exposto por Nietzsche, através de simbolismo e metáforas¹⁵, tem o propósito de inserir o humano em outra concepção e relação com a existência. Do mesmo modo que deus foi utilizado, no cristianismo, para “justificar” e “salvar” o homem, agora surge o momento de considerá-lo obsoleto, inútil, para, dessa forma, impulsionar o caráter criativo do humano¹⁶: “A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer digno dele” (*FW/GC* §125). Esse grande ato, a morte do fundamento universal que outorga sentido às coisas mundanas e, concomitantemente, desempenha o papel de juiz supremo para as ações humanas, como ressalva Heidegger¹⁷: “denomina o destino de dois mil anos de história ocidental” (2003, p. 475). A série de agravantes que esse destino traz consigo não podem ser ignorados, pois, com o deicídio, o homem perde todo apoio, e, conseqüentemente, toda a possibilidade de orientação. Ou seja, o enfoque filosófico de Nietzsche acerca da morte de deus é para além do fato em si: o que está em questão são suas ressonâncias. Será o homem capaz de viver com tamanho vácuo? Que futuro resta após a dissolução do princípio regulador? E os autodenominados ateus? Será que seus modelos possibilitam uma superação frutífera para tais problemas?

A morte de deus deve ser levada às últimas conseqüências, caso contrário, o homem permanece agindo através de seus referências norteadores, sobretudo seus valores morais, encobrendo a aurora de novas perspectivas, atuando como uma sombra de deus. No aforismo 347 d’*A gaia ciência*, intitulado “Os crentes e sua necessidade de crer”, Nietzsche critica os indivíduos que se encontram ausentes da religião e, desse modo, não se espantam com o deicídio. No entanto, permanecem atuando em torno de um fundamento considerado “verdadeiro” que sirva de suporte para a existência, seja de modo científico-positivista, que na interpretação de

¹⁵ Estilo característico da obra *Assim falava Zaratustra*, escrito posteriormente.

¹⁶ O assassinato de deus, apesar do caráter violento, não deixa de representar na óptica nietzschiana um triunfo. Nesse sentido acompanhamos a leitura de Franck: “Deicídio, mas aprofundando a vida, isto é, enobrecendo-a com um novo começo; deicídio, mas criando o além-do-homem, libertando-nos da vingança e do último homem; deicídio, mas nos livrando do pecado sem recorrer à graça” (2005, p. 38).

¹⁷ *A sentença nietzschiana “deus está morto”* (1950).

Nietzsche, assim como o cristianismo, é um resultado do “*instinto de fraqueza* que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo – mas as conserva”; seja através da política como a “patriotice, por exemplo (é assim que chamo ao que na França é chamado de *chauvinisme* [chauvinismo] e, na Alemanha, alemão”; ou ainda na arte como o naturalismo parisiense, chamado por Nietzsche de uma “profissão de fé estética [...] que da natureza destaca e desnuda somente a parte que produz simultaneamente náusea e assombro – hoje gostam de chamá-la *la vérité vraie* [a verdadeira verdade]”; por fim, o filósofo cita a literatura russa, movida, ao seu ver, pela “*crença na descrença (Glauben an den Unglauben)*”. Esses exemplos têm o propósito de escancarar “acima de tudo, a *necessidade* de fé, de apoio, de amparo, de espinha dorsal” que representa sintomas de fraqueza, de declínio, pois “quanto menos sabe alguém comandar, tanto mais anseia por alguém que comande, que comande severamente – por um deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária” (*FW/GC §347*). Renunciar a deus e instaurar outros sustentáculos norteadores como a razão, o progresso e a democracia, significa simplificar as duras consequências da ausência de deus. O ateísmo detectado por Nietzsche em seus contemporâneos tem apenas uma aparência iconoclasta: ao ser colocado em dúvida, detecta-se que a tramitação através de outras configurações que sirvam de referência, tornando-se uma mera troca de dogmas, persistindo, portanto, na utilização de um dispositivo fulcral de autoengano que prossegue a conservar, estreitar e cristalizar a dinâmica vital.

Com o problema do ateísmo, sobretudo de cunho científico e político presente na ruminação nietzschiana, a reflexão acerca das consequências da morte de deus é aprofundada a partir da obra *Assim falava Zaratustra*¹⁸. O protagonista do escrito é denominado como “sem-deus¹⁹”, com o propósito de o distinguir das outras formas de

¹⁸ Andrés Sánchez Pascual, em sua tradução para o espanhol de *Assim falava Zaratustra*, relata a aproximação da obra com o *Livro Sagrado* dos cristãos: “Todo leitor que comece a ler essa obra perceberá em seguida qual é o outro grande livro do qual este quer ser antítese: o livro dos livros, a Bíblia. E isso não só no sentido ideológico e doutrinal, senão também no literário. Há uma obra cuja sombra se projeta de modo constante sobre as páginas de *Assim falava Zaratustra*: é a tradução luterana da Bíblia, tradução que propriamente criou o idioma alemão. Conhecidos por Nietzsche com detalhe, desde os primeiros anos de sua vida, o vocabulário e a construção sintática de Lutero afloram agora por todas as partes em sua linguagem, chegando até a seleção de termos e locuções e ao modo de combinar as frases” (In NIETZSCHE, 1997, p.27).

¹⁹ Cf., dentre outros, *Za/ZA III* “Da virtude amesquinhadora”: “Eu sou Zaratustra, o sem-deus (*Der Gottlose*)”. Traduzimos o termo *Gottlose* por “sem-deus”, e não, conforme aponta as traduções convencionais, por “ateu” ou “ímpio”, por condizer mais com a carga semântica que o mesmo exprime no interior da obra nietzschiana, assim como no presente trabalho. Ao nosso ver, o termo “ateu”

ateísmos vigentes, e, concomitantemente, expor o itinerário que refuta. As figuras dos “homens superiores” que interpelam Zaratustra ilustram a questão. Cientes da morte de deus, porém, não conseguem suportá-la, nem obter êxito quanto ao preenchimento do vazio remanescente. Nos discursos da obra, aparecem numa alternância sufocante entre tentar inserir uma nova divindade, ou assumir afirmativamente a consumação definitiva do sagrado. Por isso são “o último resto de deus entre os homens” (*Za/ZA* IV “A saudação”), já que persistem, por variados caminhos, em reconstruir o proeminente paradigma perdido. Portanto, do mesmo modo retratado no parágrafo 347 d’*A gaia ciência*, os homens superiores necessitam crer em algo, mostrando-se, assim, homens do desespero²⁰.

Em seus últimos escritos, Nietzsche radicaliza seu ataque à metafísica, assim como ao cristianismo e sua noção de deus. Em *Ecce Homo*, o filósofo denuncia: “Eu mesmo disse em algum lugar: qual foi até agora a maior objeção à existência? *Deus*” (*EH/EH* “Por que sou tão inteligente” §3). Mas é em *O anticristo* (1888) que emerge o ataque peremptório. Com o subtítulo “Maldição ao cristianismo”, o filósofo não poupa argumentos que visam a inviabilizar por completo a teoria e a prática cristã. Na obra, deus aparece como algo deplorável, sinônimo de negação da vida:

Deus degenerado em contradição da vida, em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta! Em deus a hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de vida! Deus como fórmula para toda difamação do ‘aquém’, para toda mentira sobre o ‘além’! Em deus o nada divinizado, a vontade de nada canonizada!... (*AC/AC* §18).

Diferente do ateísmo científico, não é por falta de provas palpáveis que o autor de *Assim falava Zaratustra* crítica a concepção cristã, mas pelo que ela representa e almeja: a paralisia vital. Além de ser “uma resposta grosseira”, o deus engendrado pelos cristãos é, sobretudo, um “crime contra a vida” e, por isso, deve ser refutado inexoravelmente:

Não é isso que nos diferencia, que não encontramos nenhum deus, seja na história, seja na natureza ou por trás da natureza – mas sim que não experimentamos como “divino” o que foi venerado como deus, e sim como miserável, como absurdo, como nocivo, não apenas como

aproximaria Nietzsche dos crentes convictos, de quem o autor visa se diferenciar. Já o termo “ímpio” carrega uma forte conotação moral que não condiz com o pensamento do filósofo.

²⁰ Cf. *Za/ZA* IV “A saudação”, no qual Zaratustra ouve “o grande grito de socorro”.

erro, mas como *crime contra a vida*... Negamos deus como deus... Se esse deus dos cristãos fosse *provado*, creríamos nele menos ainda (AC/AC §47).

Esclarecendo a posição do filósofo tal como se apresenta em seus escritos, a investida nietzschiana contra o cristianismo e seu caráter cosmopolita²¹ passa, também, pela inviabilização de qualquer outra forma de manifestação religiosa: “Quase dois mil anos e nenhum único deus novo!” (AC/AC §19), exclama o filósofo. Assim, emana as decisivas questões a partir das duras críticas de Nietzsche: é possível existir a abertura à experiência divina em sua filosofia? Seria possível falar em um deus? Se sim, como se instaurariam seus pressupostos? Como fundá-lo sem substancializá-lo, ou seja, sem o uso da linguagem tradicional²², que duplica o vir-a-ser? Ou o filósofo bloqueia peremptoriamente todos os canais de acesso a tal abertura? Numa anotação privada, Nietzsche revela o seguinte:

E quantos deuses novos são ainda possíveis!... A mim mesmo, em quem o instinto religioso, digo, o instinto *criador* de deuses, de vez em quando quer reviver: tão diferente, tão distinto eu tinha revelado (*offenbart*) cada vez o divino!... [...] Eu não duvidaria que há muitas espécies de deuses... Não faltam aqueles em que não é lícito imaginar inclusive sem um certo alcionismo (*Halkyonismus*) e ligeireza... Os pés ligeiros podem fazer parte inclusive do conceito de “deus”... É necessário explicar que um deus sabe se comportar a todo momento para além do todo o razoável e o correto? Para além, também, a propósito, do bem e do mal. Ele possui a perspectiva *livre* – para falar com Goethe. – E para invocar neste caso a autoridade não valorizada o suficiente de Zaratustra: Zaratustra chega até testemunhar para si o seguinte: “Acreditaria somente num deus que soubesse dançar”. Dizemos mais uma vez: quantos deuses novos são ainda possíveis! Zaratustra mesmo, certamente não é senão um velho ateu (*alter Atheist*). Que o compreendam bem! Zaratustra diz, desse modo, que ele *acreditaria* -, porém Zaratustra não *acreditaria*... (*Fragmento póstumo* 17 [4] de maio – junho de 1888).

Baseando-se na passagem acima, Valadier²³ argumenta que “um dos assuntos mais interessantes da filosofia nietzschiana é demonstrar que ‘a questão de deus’ está longe de estar encerrada” (2010, p. 231) e conclui que “a morte do deus monoteísta,

²¹ Cf. AC/AC §16: “Ele [cristianismo] moraliza continuamente, insinua-se no antro de cada virtude privada, torna-se deus para todos, torna-se homem-privado, torna-se cosmopolita”.

²² Linguagem e metafísica, para Nietzsche, são indissociáveis no processo de duplicação da efetividade, por isso a afirmação: “Receio que não nos livraremos de deus, pois ainda cremos na gramática” (GD/CJ “A ‘razão’ na filosofia” §5).

²³ *Lo divino después de la muerte de dios según Nietzsche* (2010).

aquele das religiões chamadas ascéticas, não significa de nenhuma maneira o desaparecimento do divino” (VALADIER, 2010, p. 231). Na visão de Löwith: “O ateísmo de Nietzsche é a incredulidade de um homem que no começo e no fim de sua existência invocou um ‘deus desconhecido’” (1985, p. 149). Bataille²⁴ interpreta que “A ausência de deus não é mais o fechamento: é a abertura do infinito. A ausência de deus é maior, é mais divina do que deus” (1988, p. 236). Nietzsche deixa claro que não pretende, de forma alguma, devido seu caráter iconoclasta, constituir uma nova religião ou algo similar: “Eu não sou homem, sou dinamite. E com tudo isso nada tenho de fundador de religião – religiões são assunto da plebe” (*EH/EH* “Por que sou um destino” §1). Afastar-se dos crentes, das massas norteadas pela moral escrava, sempre foi uma característica do filósofo. Nesse sentido concordamos com a interpretação de Onfray, na qual assume que o ateísmo de Nietzsche “constitui uma premissa para novos dias e as novas humanidades, enfim revolucionadas” (ONFRAY, 2014, p. 47), e denuncia as correntes filosóficas do século XX como sendo espécies de novas crenças metafísicas nas quais “sabem se disfarçar de ateísmo. Mas sua teleologia, seu otimismo, sua crença nos mecanismos sumários designam empreitadas reacionárias que se recusam à autêntica ruptura” (ONFRAY, 2014, p. 46). Novas sombras de deus? Mais que isso, possuir uma postura neutra em relação ao problema levantado por Nietzsche acerca do papel de deus na vida do homem, possibilita deixar o caminho aberto para o advento religioso:

O filósofo do martelo pode muito bem ser retomado hoje para responder aos Novos Crentes que se agitam em um espectro que vai do mais modestos dos iletrados guias em seu deserto, até a especulação dos filósofos contemporâneos, reencontrando o caminho da religião (ONFRAY, 2014, p. 19).

O comentador, por fim, acentua: “se deus está morto, é preciso cavar sua cova, enterrá-lo e não mais tentar ressuscitá-lo” (ONFRAY, 2014, p. 46). Então, qual seria o papel da possibilidade da crença no deus dançarino, o deus dos “pés ligeiros” dentro da perspectiva ateísta de Nietzsche? Por que o filósofo se utiliza da imagem da dança, ao ponto de afirmar que “Somente dançando, eu sei falar em imagens e sei falar das coisas mais elevadas”²⁵ (*Za/ZA* II “O canto do túmulo”)? Questões que

²⁴ *L'absence de mythe* (1947).

²⁵ A dança é uma característica fundamental do, denominado por Nietzsche, *espírito livre*, o oposto do crente, do *espírito de gravidade*: “Quando uma pessoa chega a concepção fundamental de que *tem* de

aprofundaremos visando a sua resolução no decorrer da investigação que se segue, percorrendo o conjunto da filosofia nietzschiana, detectando como o próprio filósofo vai lapidando a problemática dentro do seu processo reflexivo.

O ponto de partida de nossa pesquisa é acompanhar os primeiros passos do percurso pessoal e, sobretudo, intelectual de Nietzsche, ou seja, o período pré-filosófico. Para percorrermos esse caminho, nos apoiaremos nas correspondências de Nietzsche da época²⁶, assim como dados biográficos²⁷, ensaios autobiográficos do autor em sua adolescência e juventude, e, ao fim, o escrito filológico *Homero e a filologia clássica* (1869) com o objetivo de mapear o trajeto intelectual dos primeiros vinte e sete anos de vida de Nietzsche, enfatizando as duas transições decisivas no seu pensamento: 1ª) da instrução religiosa à filologia; 2ª) da filologia à filosofia. Transições fundamentais para compreendermos a interpretação nietzschiana da religiosidade grega em seus primeiros escritos, assim como o surgimento de questões que serão balizadoras ao longo da produção filosófica de Nietzsche, principalmente no tocante aos problemas que giram em torno do ateísmo.

No segundo capítulo, abordaremos as primeiras obras de cunho filosófico de Nietzsche, sobretudo *A visão dionisíaca do mundo* (1870) e *O nascimento da Tragédia* (1872). Esses escritos são imprescindíveis para nossa questão, pois neles Nietzsche reflete acerca do politeísmo dos gregos antigos, contrapondo-o às outras religiões vigentes. Abordagem estratégica dentro de nossa pesquisa, pois Nietzsche caracteriza a religiosidade grega como algo elevado e que propicia a afirmação da existência em todos seus aspectos. As divindades gregas, deste modo, servem como um “espelho transfigurador” da dinâmica vital, ou seja, refletem e, concomitantemente, elevam ao máximo as características das vivências que circundam os gregos, sem desfrutar de um caráter estritamente normativo ou censorador. Porém, tal dinamismo enaltecido por Nietzsche, que tem na arte seus principais pressupostos, sucumbe perante o surgimento do impulso científico, proveniente, principalmente, da figura de

ser comandada, torna-se ‘crente; inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre por excelência*” (FW/GC §347).

²⁶ Presentes na edição *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe* (KSB).

²⁷ Em especial utilizamos duas biografias consagradas entre os comentadores: *Nietzsche: vida e pensamento* de Charles Andler; e *Friedrich Nietzsche: uma biografia* de Curt Paul Janz. Neste trabalho, concentramos o foco na relação de Nietzsche com a religião cristã, outros enfoques, como a sua relação com a política e, sobretudo, com a arte, só serão abordadas quando tiver relevância para o tema proposto.

Sócrates. Embate decisivo no qual Nietzsche, nesses primeiros textos filosóficos, apresenta sua tese de que a explicação científica da realidade é empobrecedora, enquanto que a compreensão oriunda da religiosidade grega, que se manifestava por meio da poesia e da tragédia, isto é, da ilusão artística, é enriquecedora. Nessa discussão, utilizaremos também as *Considerações extemporâneas* (1873-1875) para demonstrar as críticas que Nietzsche profere tanto à cientificidade de sua época quanto à erudição presente nas universidades alemãs.

No terceiro capítulo, trataremos das obras intermediárias de Nietzsche: *Humano demasiado humano*²⁸ (1878), *Aurora* (1881) e *A gaia ciência* (1882), nas quais o filósofo decide romper definitivamente o silêncio diante da religião cristã e passa a denunciar os preceitos relativos tanto à sua doutrina como à sua prática, tornando-se temas persistentes, não apenas nessas obras, mas até os últimos escritos do filósofo. Empreitada que, a partir de uma “escola da suspeita”²⁹, tem como alvo denunciar o caráter declinante da postulação do deus único e seu vínculo com as leis morais que emergem a partir dele. Diferente da religiosidade grega, na visão de Nietzsche, o cristianismo surge da incapacidade do humano em suportar a própria finitude. Diante disso, construiu-se um mundo eterno, perfeito e imutável, acessível somente na vida pós-túmulo. Mas, para alcançar esse mundo, o cristão tem que seguir uma rígida e imutável tábua de valores. Este é o enlace criado pelo cristianismo: alienar o indivíduo por meio do fenômeno moral. A conclusão nietzschiana, no que tange à devoção na monotonia do deus único³⁰, é de um homem domesticado, temeroso, medíocre. Para escapar de tal diagnóstico e abrir-se para novas possibilidades, é necessário destituir o plano divino que se encontra engastado na civilização, sobretudo ocidental. Eis a importância do pensamento da morte de deus que surge nesse período de reflexão do autor. E a destituição do âmbito divino traz outra série de problemas que Nietzsche não poupa esforços em enfrentar, sendo o ateísmo um dos mais significativos.

No quarto capítulo, dissertaremos sobre a acentuação da crítica nietzschiana, iniciada em *Humano, demasiado Humano*, acerca do monoteísmo cristão e sua inerente relação com o âmbito moral a partir de *Assim falava Zaratustra* (1883-85) até

²⁸ Escrito que possui uma complementação dividida em duas partes: *Opiniões e sentenças diversas* (1879) e *O andarilho e sua sombra* (1880).

²⁹ Cf. *EH/EH* “Prólogo” §1.

³⁰ Nietzsche, inclusive, utiliza a expressão “*Monotono-Theismus*” para designar a crença no deus único. Cf. *GD/CI* “A ‘razão’ na filosofia” §1 e *AC/AC* § 19.

seus últimos escritos. Acompanharmos esse percurso crítico é crucial para desvencilhar o pensamento de Nietzsche de qualquer associação com o cristianismo³¹. Com a pretensão de descrever uma “contribuição à história natural da moral”³², Nietzsche descreve duas perspectivas nucleares de valorações: a moral de senhores e a moral de escravos. Valendo-se do procedimento genealógico³³, Nietzsche detecta que, somente a partir do triunfo da moral escrava, na qual se inverteu os valores nobres, tornou-se possível o predomínio da concepção monoteísta de cunho judaico-cristão. Nesse sentido, a moral escrava é sinônimo de moral de rebanho. Apesar da inversão dos valores nobres iniciar-se com os judeus, por meio do que o filósofo denomina “a rebelião escrava da moral”³⁴, foi o cristianismo que engendrou maciçamente as diretrizes normativas da vida ocidental. Com o reino de deus implantado, a miséria tornou-se riqueza, a fraqueza significou força, a doença representou saúde. “A moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto” (*GM/GM I §10*), relata o filósofo, demonstrando os fundamentos transcendentais que engendram tais concepções avaliativas.

No prólogo de *Para além de bem e mal*, Nietzsche aponta que o solo no qual germina a moral escrava é a metafísica platônica. Com a sentença “o cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (*JGB/BM “Prólogo”*), o filósofo não pode deixar de desmascarar que por meio do pensamento metafísico criou-se o “mundo verdadeiro”, ideal e perfeito, em detrimento do “mundo aparente”, transitório e efêmero. Para criar verdades eternas, a metafísica necessita construir outro mundo, seja no além ou no aquém, para garantir sua validade. Inteligível/sensível, alma/corpo,

³¹ Belkiss, em *Nietzsche e o cristianismo* (2005), assim como Manzano, em *Nietzsche: Detective de bajos fondos* (2002), aproximam, em suas interpretações, o pensamento de Nietzsche com a perspectiva cristã. No capítulo em questão, iremos demonstrar os equívocos dessa tentativa de aproximação.

³² Título do quinto capítulo de *Para além de bem e mal*.

³³ Genealogia, na concepção nietzschiana, não é apenas investigar cientificamente a origem. Nesse sentido, seguimos a interpretação de Foucault: “Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticolosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o resto do outro; não ter pudor de ir procurá-las lá onde elas estão, escavando os *bas-fonds*; deixar-lhes o tempo de elevar-se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob guarda” (2004, p.19).

³⁴ “Nessa inversão dos valores (onde cabe utilizar a palavra ‘pobre’ como sinônimo de santo e ‘amigo’) reside a importância do povo judeu: com ele começa a rebelião escrava da moral” (*JGB/BM §195*).

essência/aparência são corolários da dualidade *mundo verdadeiro/mundo aparente*³⁵. Em um fragmento póstumo, o filósofo traça o motivo do engendramento deste dualismo:

O homem busca a verdade, um mundo que não se contradiga, não iluda, não se altere, um mundo verdadeiro – um mundo no qual não se sofre: contradição, ilusão, mudança – causas do sofrimento! Ele não duvida que haja um mundo como deve ser; ele gostaria de buscar o caminho até este mundo (*Fragmento póstumo* 9 [60] de outono de 1887).

O cristianismo se apropriou dessa perspectiva, utilizando o mundo verdadeiro para transformá-lo em divino. A fundamentação metafísica, assim, sofre um processo de banalização, ao ter seus pressupostos absorvidos pela religião, com o objetivo de atingir as massas em alta proporção. Combater o cristianismo significa, desse modo, combater também os pressupostos metafísicos. Em *Crepúsculo dos ídolos* (1888), Nietzsche declara a “grande guerra”³⁶ aos pressupostos ideais em que a metafísica e o cristianismo comungam: “Não há sentido em fabular acerca de um ‘outro’ mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida ‘outra’, ‘melhor’” (*GD/CI* “A ‘razão’ na filosofia” § 6).

Tanto as diretrizes morais como a necessidade metafísica pela instauração de um princípio imutável, segundo Nietzsche, são aspectos que permanecem no ateísmo do século XIX sob as formas política e científica. Por isso o filósofo alemão não poupa esforços em denunciar esses ateísmos como sombras de deus, pois ao seu ver, perspectivas realmente inéditas que propiciam o crescimento vital humano só desabrocharam quando deus e suas sombras, seus referenciais axiológicos, forem superadas. Temática que abordaremos no quinto e último capítulo. Nesse sentido, a imagem da dança no deus em que Zaratustra abre a possibilidade de acreditar se torna o grande diferencial entre as postulações erigidas até então. Tanto o cristianismo quanto o ateísmo político e científico, não sabem dançar, não possuem os pés ligeiros. Eles têm em comum a vontade de crença (*Willen zum Glauben*) que engessa a dinâmica vital. Por outro lado, a dança é puro movimento, reflexo perfeito do vir-a-ser.

³⁵ Em *Para além de bem e mal*, o pensador alemão ressalta: “A crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições (*Gegensätze*) de valores” (*JGB/BM* §2).

³⁶ Cf. *GD/CI* “Prólogo: “Este pequeno livro é uma *grande declaração de guerra*”.

Seria isso, portanto, “divino” dentro da filosofia de Nietzsche? É possível compreender o deus dançarino enquanto superação do monoteísmo metafísico-religioso, assim como das formas de ateísmos vigentes? É o que discutiremos nesse derradeiro capítulo.

1 O PERÍODO PRÉ-FILOSÓFICO

Tratar da questão do ateísmo no pensamento de Nietzsche requer uma atenção especial ao seu período pré-filosófico, ou seja, o período anterior ao seu primeiro escrito filosófico: *A visão dionisíaca de mundo*³⁷ (1870). Apesar da primeira obra publicada por Nietzsche ser *O nascimento da tragédia* (1872), o escrito de 1870 já contém vários aspectos filosóficos que reaparecerão na obra de 1872, como os gregos e sua visão de mundo (*Weltanschauung*) que encontra na imagem de Dioniso, o deus da embriaguez, o seu mais alto significado. Mas, para escrever sobre o dionisíaco, Nietzsche passou por várias conversões em seu trajeto, sobretudo no que envolve a nossa questão. O filósofo, que hoje é célebre por ser o anunciador da morte de deus e um severo crítico do cristianismo, adveio de uma família de pastores protestantes que tinha a pretensão de moldá-lo, por meio da educação, na instrução religiosa, para, assim, atuar também como pastor. Tanto é que a intenção de sua mãe era que ele se formasse na faculdade de teologia. Aí surge a primeira questão: como e quando foi que Nietzsche abandonou suas convicções religiosas, posta em sua formação familiar, e começou a criticá-las? Ou, mais especificamente, como foi o processo que levou Nietzsche a abandonar o estudo de teologia em prol da filologia, ou seja, abandonar a fé em detrimento da atividade científica? Para tratar dessa problemática, percorreremos todo o percurso intelectual de Nietzsche desde sua infância até a sua matrícula na faculdade de filologia em Leipzig no segundo semestre de 1865, para demonstrar as influências recebidas pelo filósofo alemão durante esse período de formação, que o levaram, gradativamente, a abandonar a concepção cristã de mundo para, concomitantemente, inviabilizá-la.

Quando Nietzsche decide se dedicar aos estudos de filologia, com o conseqüente abandono da teologia junto com o futuro ofício de pastor, emerge, assim, um segundo problema, que também trata de uma passagem: da atividade filológica à filosófica. Se as questões que envolvem o ateísmo devem ser postas e respondidas filosoficamente, não cabe, desse modo, à filologia tal tarefa. Partindo dessa problemática, num segundo momento, trataremos do percurso de Nietzsche de 1865 a 1869, período que abrange os estudos filológicos que culminará na profissão de

³⁷ *A visão dionisíaca de mundo* é um texto póstumo de Nietzsche, ou seja, não foi publicado pelo filósofo, pois tal foi dado de presente a Cosima Wagner. Foi publicado pela primeira vez no *Terceiro Anuário da Sociedade dos Amigos do Arquivo Nietzsche*, em 1928.

docente de filologia clássica na faculdade da Basileia, um ano antes de escrever *A visão dionisíaca do mundo*. Esses anos são marcados pela dedicação e, simultaneamente, por questionamentos e críticas à atividade filológica por parte do jovem Nietzsche. Ou seja, a filologia, fundamental para libertar Nietzsche do cristianismo e seu dogmatismo, não será uma espécie de nova fé para Nietzsche. Se o rigor científico, que atravessa a atividade filológica, também é colocado em xeque por Nietzsche, quais foram os fatores que o levaram à reflexão filosófica? Veremos que, nesse período, Nietzsche entrará em contato com duas figuras que o influenciarão decididamente nessa transição: Schopenhauer e Wagner. O filósofo e o músico serão os pontos de apoio, os alicerces que conduzirão seu pensamento. E esse alicerce ecoará nos primeiros escritos filosóficos de Nietzsche e sua interpretação acerca do mundo grego e sua crítica à modernidade. Assim, cabe investigarmos o impacto de Schopenhauer e Wagner para a visada dos limites da filologia e a inclinação filosófica do jovem Nietzsche.

1.1 DA INSTRUÇÃO RELIGIOSA AO ESTUDO DA FILOLOGIA

Nietzsche nasce em 15 de outubro de 1844 no vilarejo de Röcken. Seu pai, Karl Ludwig Nietzsche, era filho de pastor³⁸, teólogo, e ocupava o cargo de pastor quando Nietzsche adveio ao mundo. Sua mãe, Franziska Oehler, era filha do pastor de Pobles, localizado próximo a Röcken³⁹. Foi educado “na severidade luterana, na devoção e sob uma disciplina férrea” (ANDLER, 2016, p. 325). Portanto, “foi o lar pastoral evangélico que cunhou o legado de Nietzsche. Este marcou de forma decisiva toda a sua infância e seu desenvolvimento inicial” (JANZ, 2016, p. 36). Nietzsche recebe em sua infância toda a carga dos valores e costumes cristãos: “O cristianismo da casa paterna tornara-se para ele ‘uma epidemia de saúde’. O cumprimento dos deveres cristãos o satisfaz como uma íntima alegria” (ANDLER, 2016, p. 329). Toda a instrução religiosa de Nietzsche, portanto, parte de seus pais.

³⁸ Cf. ANDLER, 2016, p.323.

³⁹ Andler relata o fato de várias figuras de importância espiritual da Alemanha são oriundas de uma constituição familiar similar à de Nietzsche, na qual a concepção cristã está, normalmente, presente: “As famílias pastorais têm sido para a Alemanha um dos mais fecundos viveiros de homens de talento. Nietzsche veio de uma família de pastores, assim como Bach veio de uma família de músicos. Não há dúvida de que é preciso explicar assim a preocupação que ele sempre teve com o cristianismo” (2016, pag. 322).

O pai de Nietzsche morre em 30 de julho de 1849⁴⁰. Poucos meses depois, em 9 de janeiro de 1850⁴¹, morre também Joseph, seu irmão caçula, que estava prestes a completar dois anos de idade. Nietzsche, com apenas cinco anos de idade, se torna a única figura masculina da família, o que acarreta em sua mãe depositar nele a continuidade do legado de seu pai e de seus avôs: se formar em teologia e atuar como pastor protestante.

No início de abril de 1850, Franziska deixa Röcken e muda-se com a família para Naumburg⁴². Na páscoa do mesmo ano, o “pequeno Fritz”, como era chamado carinhosamente por seus familiares⁴³, começa a frequentar a escola pública (*Knaben-Bürgerschule*), na qual não teve muitas dificuldades, pois sua mãe já havia o alfabetizado, ou seja, lhe ensinado a ler e a escrever⁴⁴. Nietzsche demonstrava uma convicta devoção, era chamado de “pequeno pastor” entre seus colegas de escola “por sua capacidade de recitar versos bíblicos e hinos espirituais com uma expressividade que chegava a provocar lágrimas” (JANZ, 2016, p. 48-49). Em 1851, Nietzsche, por não se adaptar à escola – ou a escola a ele –, é transferido para o instituto particular do condado Weber, considerado uma escola preparatória para o ginásio da catedral (*Domgymnasium*). Nietzsche permaneceu nesse instituto desde a primavera de 1851 até o outono de 1854⁴⁵, no qual “predominava a instrução religiosa⁴⁶; no entanto, os alunos também já foram introduzidos aos fundamentos do latim e do grego” (JANZ, 2016, p. 50).

Em 1854, Nietzsche foi transferido para o segundo ano do ginásio da catedral, frequentando-o até o final de 1858⁴⁷. Neste período nada relevante com relação ao âmbito religioso o acometeu⁴⁸. Entre agosto e setembro de 1858, Nietzsche escreve um ensaio intitulado *Da minha vida*, o primeiro de toda uma série de registros e reflexões autobiográficas, “escritos em pontos decisivos de sua vida para satisfazer a sua necessidade de obter clareza sobre si mesmo e seu respectivo ponto de vista”

⁴⁰ Cf. JANZ, 2016, p.44.

⁴¹ Cf. Ibid., p.46.

⁴² Cf. ANDLER, 2016, p.326.

⁴³ Cf. JANZ, 2016, p. 43.

⁴⁴ Cf. Ibid., p.49.

⁴⁵ Cf. Ibid., p.50.

⁴⁶ Pinder, amigo de Nietzsche, relata que “Desde cedo começou a se preparar para a função que pretendia exercer mais tarde, ou seja, o ofício de pastor” (1912 apud JANZ, 2016 p. 57).

⁴⁷ Cf. JANZ, 2016, p. 52.

⁴⁸ De relevante nesse período é a produção poética e musical, ou seja, artística, que permeia o horizonte do adolescente Nietzsche (Cf. JANZ, 2016, p. 54).

(JANZ, 2016, p.53). O relato do adolescente de 14 anos demonstra uma crença inabalável aos pressupostos cristãos em que estava inserido:

Pois, que instrutivo é poder observar a diversidade do desenvolvimento da inteligência e do coração, e a onipotência da Providência divina que os guia! [...] Já vivi muitas coisas, alegres e tristes, agradáveis e desagradáveis, porém sem que em todas elas deus me guiaste com a mesma segurança que um pai a seu terno filho. Ainda que me foi imposto muito sofrimento, reconheço com veneração seu poder e sua majestade sobre todas as coisas (*Da minha vida*).

Terminando o ginásio, chegou a hora de cursar o ensino secundarista alemão. O destino de Nietzsche: Pforta, em outubro de 1858. A instituição, que só aceitava indivíduos do gênero masculino, tinha como objetivo preparar os alunos para a vida científica superior. Pforta ficou conhecida por formar grandes intelectuais, como Novalis, Friedrich Schlegel e Fichte⁴⁹. Janz a descreve do seguinte modo:

Entre as escolas superiores, a *Landesschule Pforta* real ocupava uma posição especial, que ela conseguiu defender durante muito tempo. Era considerada o berço da formação humanista e contava, já no tempo em que Nietzsche se matriculou, entre seu ex-alunos os eruditos mais proeminentes do mundo acadêmico. Fundada em 1543 por uma abadia cisterciense, ela abrigava de certa forma por trás dos fortes muros do mosteiro um estado dentro do estado, um estado pedagógico com antigas e rígidas leis e costumes, uma economia própria, uma antiga e linda igreja, o prédio da escola com os claustros do mosteiro, todas as salas necessárias, onde os alunos estudavam, viviam, tomavam banho, praticavam ginástica e brincavam, e um jardim imenso (2016, p.61).

Pforta apresentava, portanto, grandes semelhanças com as escolas militares, todavia, ao invés de formar oficiais para o exército, visava formar líderes intelectuais do povo: “O espírito de Pforta, porém, não era puramente conservador-prussiano e militarista como no corpo de cadetes, antes apoiava-se completamente do espírito do humanismo, formado pelos clássicos alemães e desenvolvido pela filologia do século XVIII” (JANZ, 2016, p. 62). Ou seja, Pforta, essa “pequena república escolar” (ANDLER, 2016, p. 331), dava grande apreço para a língua e a literatura alemã, mas acabava se ocupando muito mais com os clássicos da Antiguidade. Tal formação deixou marcas fundamentais no pensamento de Nietzsche.

⁴⁹ Cf. ANDLER, 2016, p. 342.

O mundo de Pforta era um mundo do livro, da literatura, do conhecimento erudito e da disciplina puramente intelectual. Neste mundo, Nietzsche vai gradativamente descobrindo autores que o fazem abrir-se para novos horizontes além do cristianismo. Em 24 de agosto de 1859, ele escreve em uma notação privada:

Ontem li outra vez *Os ladrões* [de Friedrich Schiller⁵⁰]; cada leitura me produz uma impressão muito particular. As personagens me parecem quase sobrehumanos; um crê contemplar uma luta titânica contra a religião e a virtude na qual a onipotência celestial alcança uma vitória infinitamente trágica. Terrível é, finalmente, o desespero do imenso pecador, aumentada demasiadamente pelas palavras do pai (*Da minha vida*).

O leque de autores clássicos vai aumentando. No verão de 1859, Nietzsche vai até Jena visitar um tio, encontrando em sua biblioteca as obras de Novalis⁵¹, ficando encantado com suas reflexões de cunho filosófico⁵². O contato com esses livros desenvolve em Nietzsche um desejo de ir além da erudição, e, ao se deparar brevemente com a obra do prussiano Alexander von Humboldt, Nietzsche começa a ter como ideal a formação universal⁵³, discussão muito presente no pensamento alemão da época.

Nietzsche também estuda autores da língua inglesa: Shakespeare e Byron. Mas foram os estudos da Antiguidade que predominaram no seu interesse, se dirigindo “para os escritores cuja forma é plástica e apaixonada, mas periódica e densa” (ANDLER, 2016, p. 332). Nietzsche, em 1861, lê o escritor e poeta latino Salústio, detendo-se a ele com mais atenção, citando-o em uma redação escolar do ano seguinte, para a disciplina de latim, sobre Lívio⁵⁴. Em *O crepúsculo dos Ídolos* (1888), o filósofo retrata este momento:

⁵⁰ Não é o objetivo deste trabalho dialogar diretamente com as fontes lidas por Nietzsche, pois extrapolaria os limites do mesmo. A intenção é mapear os autores que Nietzsche teve contato, para, panoramicamente, ter uma visão da sua relação com a religião cristã. Sobre Schiller, Andler destaca a importância do autor alemão na formação de Nietzsche: “Schiller é o primeiro mestre de Nietzsche. Os grandes imoralistas schillerianos, em luta contra os poderes estabelecidos e contra a força cega das multidões, e que descem tragicamente sobre o horizonte como ‘um pôr do sol sangrento’, eis aí o que ele ama com entusiasmo juvenil” (2016, p. 332).

⁵¹ Cf. JANZ, 2016, p.77.

⁵² A importância de Novalis para Nietzsche é descrita por Andler: “[Nietzsche] aprende com Novalis que a resistência do mundo material talvez seja apenas a nossa falta de atividade e que, para nos oprimir, não existe outra fatalidade além da inércia do nosso espírito” (2016, p. 333).

⁵³ Cf. JANZ, 2016, p. 79.

⁵⁴ Cf. Ibid., p. 69. Sobre Salústio, o biógrafo descreve que o “atraiu nele foi, então, a relevância e o nervosismo, ou seja, o estilo moderno de Salústio, que, ainda em 1864, Nietzsche chama de escritor romano mais próspero e *florentissimus*”.

Meu sentido para o estilo, para o epigrama como estilo, despertou quase instantaneamente no contato com Salústio. Não esqueço o espanto de meu caro professor Corssen, quando teve que dar a melhor nota ao seu pior aluno em latim – fiz tudo em só folego. Conciso, austero, com a maior substância possível no fundo, uma fria malícia para com a ‘palavra bela’, o ‘belo sentimento’ – também nisso me descobri. Em mim se reconhecerá uma ambição muito séria do estilo romano, de ‘*aere perennius*’, até em meu Zaratustra (*GD/CI* “O que devo aos antigos” §1).

1861 é um ano que demonstra grande mudança no pensamento do jovem Nietzsche em relação à religiosidade. Os estudos de Pforta vai o distanciando gradativamente do cristianismo. Em 10 de março de 1861, Nietzsche abandonou todos os temas religiosos em suas composições musicais⁵⁵. Em 19 de outubro, escreve uma redação em alemão sobre Hölderlin escrita na forma de “uma carta a um amigo”, “na qual eu recomendo a leitura de meu poeta preferido” (*Da minha vida*) profere Nietzsche aos seus 17 anos. O enfoque dado a Nietzsche sobre o poeta surpreende, pois ele era praticamente desconhecido na época, não possuindo, nem de perto, o reconhecimento que receberá posteriormente. No escrito, Nietzsche afirma que em Hölderlin se manifesta com maior pureza “a nostalgia da Grécia”, denominando-o de “monge helênico”. Enaltece sua escrita e o defende da opinião predominante na época sobre ele:

Estes versos [...] brotaram da alma mais pura e meiga, estes versos, que ofuscam a arte e mestria formal de Platen com sua naturalidade e originalidade, estes versos, que ora nos inundam com a elegância mais nobre de uma ode, ora se perdem nos tons mais brandos da melancolia (*Da minha vida*).

Ao falar de Hölderlin, Nietzsche aparenta estar falando de si próprio. Utiliza-se do poeta para criticar seus contemporâneos, pois ele “odiava no alemão o mero técnico, o filisteu”, problemática que emergirá com todo o vigor poucos anos depois⁵⁶. Sobre os grandes questionamentos, aqueles que visam à intelecção da existência em seu âmago, reconhece que, “por vezes, a reflexão profunda luta contra o cair da noite da loucura” (*Da minha vida*). Todos esses fatores demonstram um amadurecimento

⁵⁵ Cf. JANZ, 2016, p. 81.

⁵⁶ Sobretudo a partir do contato com os escritos de Schopenhauer em 1865, na qual desencadeará em Nietzsche duros ataques à erudição universitária.

da postura de Nietzsche com relação à sua interpretação de mundo, buscando compreensões cada vez mais intensas e, conseqüentemente, críticas da realidade, da cultura em que está inserido.

Em novembro de 1861, Nietzsche escreve uma carta a irmã, Elisabeth, na qual resume sua ocupação estudantil:

O dr. Volkman, o novo professor, está disposto a dar aulas particulares de inglês. Muitos se interessam; no entanto, pretendo participar a partir da Páscoa. Pois no momento ainda estou estudando *italian privatim*. Latim, grego, hebraico (em que lemos o primeiro livro de Moisés), alemão (em que lemos Canção dos Nibelungos em língua original), francês (em que nossa turma lê *Carlos XII*), italiano (em que se lê Dante em grupo pequeno). Se isso não bastasse, não sei o que dizer, ainda mais que, em latim, lemos ao mesmo tempo Virgílio, Lívio, Cícero e Salústio; em grego, *A Ilíada*, Lísias e Heródoto.

Na mesma carta citada acima, Nietzsche indica à sua irmã a leitura da obra *A vida de Jesus*, ou *A história da Igreja*, de Karl Hase. Ambas as obras são caracterizadas por uma leitura histórico-crítica de Cristo e dos dogmas cristãos. Nietzsche denomina Hase de “o mais famoso defensor do racionalismo ideal”. Em outra carta da mesma época, também destinada à irmã, Nietzsche demonstra interesse pela história solicitando as obras *História dos 1816-1856*, de Menzel, que trata da história de seu próprio tempo, e *História da grande Revolução Francesa*, de Barrau. O método histórico-crítico de Pforta vai sendo vivenciado cada vez mais por Nietzsche, havendo a possibilidade desse método o distanciar gradativamente do cristianismo e de seus dogmas.

A mãe de Nietzsche, porém, não estava ciente por completo da postura que estava sendo adotada pelo filho, pois este não a confrontava⁵⁷. Tanto que Nietzsche chegou a iniciar ainda no mesmo ano⁵⁸ os estudos do hebraico como preparação para

⁵⁷ Acerca da relação de Nietzsche com sua mãe no que diz respeito à religião nesse período, Janz relata: “no entanto, [Nietzsche] não falou sobre isso, principalmente quando estava em companhia de sua mãe, que não permitia nenhuma crítica à sua ortodoxia e que se sentiu fortemente agredida quando Nietzsche recomendou à sua irmã a leitura d’*A história da Igreja* e *A vida de Jesus* de Hase” (2016, p. 83-84). Após este acontecimento, Nietzsche reserva para si suas reflexões, mantendo “em segredo seus pensamentos críticos sobre o cristianismo, excluindo sua mãe e sua irmã de sua verdadeira vida espiritual” (Ibid.).

⁵⁸ Outro fato importante de 1861 é a descoberta da música de Wagner. Janz, que também é músico, assim define esse contato: “Já em 1862, portanto, a ‘experiência Wagner’ ocupa Nietzsche. No Tristão de Wagner, porém, ele se depara – pulado todo o classicismo musical – com o seu extremo oposto. Aqui não dominam mais as ordens lineares (horizontais), mas as ordens harmônicas (verticais); e ambos os tipos são música, Nietzsche reconhece ambos como música. Ele está à procura daquilo que ambos têm em comum, mas ainda não o encontra; mas, a partir de então, ele se conscientiza desse

sua faculdade de teologia, plano este que ele ainda não havia abandonado justamente por causa de sua mãe, porém não avançou muito em seu domínio. Esta era mais demonstração que Nietzsche estava cada vez menos interessado pela teologia⁵⁹. Como visto, Nietzsche estava ocupado com vários estudos, e o cristianismo? “Do cristianismo: nada. Durante algum tempo, este serviu-lhe ainda como uma roupa velha, como uma lei herdada, que ele vestia e à qual obedecia. Mas a direção de seu espírito não era determinada pelo cristianismo” (JANZ, 2016, p. 83).

No ano seguinte, 1862, Nietzsche lê *O príncipe de Maquiavel*, em seguida se dedica à leitura do pensador norte-americano Emerson, que adquiriria uma importância significativa, sendo citado constantemente em seus escritos, tanto da época, como nos anos posteriores⁶⁰. Começa a focar no cristianismo, porém, agora, de um ponto de vista de um problema filosófico maior, transformando-o em objeto de sua reflexão e tratando-o criticamente, não mais como objeto de crença. Em março, Nietzsche escreve dois curtos textos: *Fatum e história* e *Vontade Livre e fatum*⁶¹, considerados “a primeira erupção de seu próprio ser espiritual, mesmo que abafada e domada pela certeza de que isso era apenas um começo e bastante imperfeito, se apresenta como um programa para toda a sua vida e pensamento” (JANZ, 2016, p. 88). Em ambos os escritos, Nietzsche questiona os pressupostos cristãos que seus contemporâneos partem para a interpretação do vir-a-ser:

Se pudéssemos contemplar a doutrina cristã e a história da Igreja com um olhar livre e descomprometido, teríamos que expressar algumas opiniões contrárias às ideias geralmente aceitas. Mas assim, presos desde os primeiros dias sob o jugo do hábito e dos preconceitos, contidos pelas impressões da nossa infância no desenvolvimento natural do nosso espírito e condicionados na formação do nosso temperamento, acreditamos ser obrigados a tratar quase como um crime quando escolhemos um ponto de vista mais livre, para, daí, emitir um juízo mais independente e oportuno sobre a religião e o cristianismo. Uma tentativa como esta não é obra de algumas semanas, mas de uma vida (*Fatum e história*).

problema durante toda a sua vida, e o problema o preocupa também durante toda a sua vida. E é Wagner que se encontra no início e no fim dessa preocupação – no início, como superador das estruturas pré-clássica; no fim, como romantismo superado” (JANZ, 2016, p. 82). Trataremos na segunda parte desse capítulo da influência Wagner causará em Nietzsche quando ambos se conhecem pessoalmente e acabam se tornando amigos.

⁵⁹ Cf. JANZ, 2016, p. 70.

⁶⁰ Cf. Ibid., p. 97.

⁶¹ Redigidos em março de 1862 para a “Germânia”, a pequena sociedade lítero-musical que Nietzsche havia fundado com dois amigos, e apresentada em abril, após ter se dedicado já meses antes aos temas (Cf. Ibid., p. 87-88).

Com 17 anos de idade, Nietzsche irrompe uma tentativa de se afastar da doutrina que lhe havia sido imposta desde a infância. E qual é a alternativa que permeia seu pensamento na época, que o permite desvencilhar das rédeas cristãs, que coloca no além justificativas para o aquém? Cabe ao estudo da história e das ciências naturais essa alternativa: “No centro do imenso oceano das ideias, quantas vezes o homem sente a nostalgia da terra firme: quantas vezes, ante tantas especulações estéreis, me remeteu o desejo de voltar à história e às ciências naturais” (*Fatum e história*). Todo o conhecimento adquirido em seu período em Pforta desemboca em grandes questionamentos cada vez mais profundos, como relatado no trecho a seguir, demonstrando a inquietação do jovem Nietzsche, inquietação esta fundamental para a atividade que o tornaria conhecido: a filosofia.

Pois mal sabemos se a humanidade mesma não passa de um estágio, um período no todo, no vir-a-ser, se ela não é uma arbitrária manifestação de Deus. Não seria o homem apenas a evolução de uma pedra por intermédio de uma planta, do animal? Já se teria alcançado nisso sua perfeição, e não haveria nisso também, história? Jamais tem fim, esse eterno vir-a-ser? Quais são as molas impulsionadoras desse grande mecanismo? Estão ocultas, mas são as mesmas desse grande relógio que chamamos história. O mostrador são os acontecimentos. O ponteiro avança de hora em hora, para, reiniciar seu percurso após doze horas; começa um novo período do mundo (*Fatum e história*).

Questões que naquele momento não são fornecidas soluções, ou seja, Nietzsche não possui os instrumentos, os conceitos que encontrará em sua reflexão anos mais tarde. Em *Vontade Livre e fatum*, surge uma arremetida ao cristianismo. Colocando o humano no centro, o jovem Nietzsche critica a entrega a deus e a humildade de maneira irrefletida, passiva. Há, assim, um questionamento acerca dos valores constituídos nos dois últimos milênios, se aproximando de uma filosofia do vir-a-ser e, conseqüentemente, da inocência do vir-a-ser:

Na medida em que o *fatum* se apresenta ao homem no espelho de sua própria personalidade, a vontade livre e o *fatum* individual são adversários equivalentes. [...] Encontramo-nos com povos que creem em um *fatum* e se destacam por sua fortaleza e no poder de sua vontade, e que, por outro lado, homens e mulheres desejam fluir as coisas tais como são, já que ‘o que deus há feito bem, feito está’, e se deixam livrar pelas circunstâncias de maneira ignominiosa. Em geral, a ‘conformação com a vontade de deus’ e a ‘humildade’ não são mais

do que véus para o medo covarde de se opor decididamente ao destino (*Vontade Livre e fatum*).

Numa carta a seus amigos G. Krug e W. Pinder, de 27 de abril de 1862, Nietzsche encara o cristianismo como uma questão de valor pessoal, pois uma doutrina só vale se é transformada em “carne e sangue⁶²”. O cristianismo é visto essencialmente como assunto do coração; desse modo, só quando a doutrina encarna no indivíduo, quando se converte na alma mesma, o homem é considerado, para Nietzsche, um verdadeiro cristão. E o pseudocristianismo, nessa perspectiva, é tratado como algo infantil e que deve ser superado:

O fato de deus ter se tornado homem indica apenas que o ser humano não deve buscar sua felicidade no infinito, mas que estabeleça seu céu na terra; o desvario de um mundo supraterebre levou os espíritos dos homens a assumirem uma posição equivocada ao mundo terreno: ele foi produto de uma infância dos povos [...]. Sob graves dúvidas e lutas a humanidade chega à maioridade: reconhece em si o início, o meio e o fim da religião.

Apesar das críticas, como visto, Nietzsche ainda não rompe com o cristianismo, mas o interpreta diferentemente, pois a fé, nesse momento, é mais importante do que o dogma, como aponta Andler:

Nessa idade, Nietzsche considera o cristianismo a melhor doutrina, pois nele a salvação não se deve ao dogma, mas à fé. O cristianismo nos diz que Deus tornou-se homem, ou seja, que não é necessário procurar a salvação prometida pela fé no além, mas sobre a Terra. Isso apela para nossa energia: o cristianismo quer que nós mesmos decidamos o nosso destino. Ser cristão para Nietzsche, é afirmar essa autonomia moral (2016, p. 337).

Essa concepção de cristianismo de Nietzsche, que diverge da tradicional, pois busca a autonomia humana, vai perdurar até o final do período em Pforta, como conta Deussen, um amigo próximo a Nietzsche: “certa religiosidade conseguiu resistir ainda até os exames finais. Imperceptivelmente, ela foi minada pelo extraordinário método histórico-crítico, aplicado em Pforta aos autores da Antiguidade e que então se

⁶² Segundo Andler, “encarnar” uma concepção, torná-la viva e presente, é reflexo da leitura de Nietzsche do *Discursos à nação alemã*, de Fichte, pois nesse texto “uma doutrina só vale se é feita de carne e vida. O assunto de uma doutrina é assunto do coração” (2015, p.336).

transferiu quase que automaticamente para a área bíblica” (1901 apud JANZ, 2016, p. 83).

Os questionamentos levantados em 1862 desencadearão, num primeiro momento, sinais de um profundo pessimismo que se manifesta num fragmento literário, quiçá em tom de paródia, intitulado *Euphorion*, no qual Nietzsche escreve: “Sobre minha alma se abate o fluxo de múltiplas harmonias inquietantes: não sei o que é que me produz tanta melancolia; desejo chorar e logo morrer. Já não fica nada! Sinto-me desfalecer, minha mão treme” (*Da minha vida*). Ainda com o conceito de *fatum* presente em seu pensamento, o tom pessimista prossegue:

Fui eu também criança, uma peça destruída pelo velho e desgastado mecanismo do mundo? E agora arrasto – como uma alavanca no moinho – com calma e sem pressa a corda que chamamos de *fatum*, até eu apodrecer, até o capataz me enterrar e apenas algumas poucas moscas me garantirem um pouco de imortalidade? Esse pensamento que me faz sentir uma disposição para o riso – no entanto, outra ideia me atormenta – talvez brotem dos meus ossos também pequenas flores, talvez uma ‘doce viola’ ou até – quando o capataz se aliviar sobre meu túmulo – um não me esqueças’. Então, vêm os namorados... que nojo! Que nojo! Isso é podridão! No entanto, enquanto me perco nesses pensamentos do futuro – pois parece-me mais agradável apodrecer em terra úmida do que viver como um vegetal sob o azul; mais doce parece-me ser um verme do que um homem – um ponto de interrogação vagante –, tranquilizo-me com o fato de que as pessoas andam pelas ruas, pessoas coloridas, limpas, delicadas e divertidas! O que são elas? Túmulos pintados são elas, como disse algum cretino (*Da minha vida*).

Numa carta a Raimund Granier de 28 de julho de 1862, na qual relata que passava as férias de verão compondo músicas, escrevendo poesias, lendo *Emílio* de Rousseau e ocupando-se com a refutação do materialismo, Nietzsche indica a superação dessa fase, e conseqüentemente, o abandono do *Euphorion*: “Após escrever o primeiro capítulo, abandonei enojado [...] o plano da minha novela repugnante. [...] Quando o escrevi, ri diabolicamente – dificilmente desejará ler sua continuação”

No ano de 1863, Nietzsche dirige suas atenções ao trabalho duro exigido pelo último ano escolar e, também, aos planos para seu futuro, dominando, paulatinamente, o desejo de estudos de cunho científico, de compreensão racional. Nesse período, Nietzsche se apresenta dividido entre a crença no deus cristão e uma profunda dúvida frente a qualquer verdade. Chega a submeter os dogmas cristãos e

os textos dos Evangelhos a uma análise histórico-crítica⁶³. Numa carta a sua mãe, Franziska, na qual Nietzsche diz estar estudando muita história da literatura, em especial, a *História da literatura do século XVIII* de Hettner, também é relatada a inquietação com seu futuro, afirmando que:

a escolha da profissão parece ser uma loteria com muitos perdedores e pouquíssimos ganhadores. Eu me encontro na situação especialmente desagradável de nutrir interesses por um número de disciplinas mais variadas, que fariam de mim um homem erudito, mas dificilmente uma mula de trabalho. Sei, portanto, que preciso abrir mão de alguns interesses. Sei também que preciso adquirir alguns novos. De quais, porém, devo abdicar? Talvez sejam estes justamente meus filhos preferidos! (2 de maio de 1863).

Num relato autobiográfico redigido em 18 de setembro de 1863, Nietzsche assume a necessidade de desvencilhar-se das correntes que o aprisiona para abrir as possibilidades de uma vida mais autêntica:

Talvez tenha chegado a hora de assumir as rédeas dos eventos e partir para a vida. E assim o homem se libera de tudo o que o encadeia, não precisa dinamitar as rochas, antes, elas ser soltam inesperadamente quando um deus o ordena; e onde está o laço que ainda o aprisiona? Seria o mundo? Seria deus? (*Da minha vida*).

Antes de decidir os rumos de seu futuro, Nietzsche dedica-se a um trabalho extenso em latim acerca do poeta lírico Teógnis⁶⁴ no período derradeiro em Pforta. Os exames escolares finais mostraram que Nietzsche “era uma excelente estilista em alemão, um latinista correto e um aluno muito preocupado com a instrução religiosa” (ANDLER, 2016, p. 339). Esses seis anos em Pforta significaram um amadurecimento extraordinário, fundamental para todo o seu desenvolvimento futuro. Construíram uma “base sólida para seus conhecimentos da Antiguidade⁶⁵, que durante muitos anos, lhe

⁶³ Cf. JANZ, 2016, p. 103.

⁶⁴ Há uma controvérsia acerca da importância de Teógnis entre os biógrafos utilizados no presente trabalho. Andler insinua que Nietzsche se identificou com Teógnis pela sua concepção aristocrática: “será que no poeta de Megara, que insultava o *demos*, Nietzsche não buscava alimentar as próprias preferências aristocráticas? (2016, p. 339). Por outro lado, Janz desconsidera a relevância do poeta no interior do pensamento nietzschiano, argumentando que “a ocupação de Nietzsche com o poeta Teógnis durante seu período final em Pforta tem sido injustamente ressaltada – provavelmente sob a impressão de sua carreira filológica posterior e em virtude da semelhança de seu ideal aristocrático com o ideal de Teógnis. Na verdade, encarou Teógnis mais como uma tarefa escolar filológica, sem grande empatia interior” (2016, p. 83).

⁶⁵ Em um esboço autobiográfico de julho – agosto de 1864, Nietzsche relata seu entusiasmo pela Antiguidade: “Lembro-me com as mais agradáveis memórias das primeiras impressões de Sófocles,

serviriam como orientação. Em Pforta, aprendeu a concentrar seu espírito vagante em um trabalho científico minucioso” (JANZ, 2016, p. 109).

Em setembro de 1864, apesar de toda sua inclinação à investigação científica, Nietzsche cede ao desejo de sua mãe e matricula-se na Faculdade de Teologia de Bonn⁶⁶. Porém, Nietzsche não se concentrava muito em seus estudos e pouco se empenhava nele⁶⁷, demonstrando a incompatibilidade desse curso com seu pensamento. A falta de interesse pela teologia se manifesta publicamente na Páscoa de 1865. Nietzsche ainda não havia se decidido pela filologia, mas estava convicto em não seguir os estudos teológicos⁶⁸. Numa carta a Elisabeth de 11 de junho de 1865, consta a seguinte reflexão, decisiva, de Nietzsche:

É realmente tão difícil simplesmente aceitar tudo aquilo que aprendemos como crianças, que se arraigou com o passar dos anos, que é visto como verdade pelos círculos de parentes e de muitas pessoas boas e que realmente conforta e eleva a alma do ser humano; é realmente mais difícil do que traçar novos caminhos na luta contra o costume, na incerteza do passo independente [...]. Será que realmente importa encontrar uma concepção de Deus, do mundo e da reconciliação com a qual se possa conviver com o maior conforto, ou será que o pesquisador verdadeiro pouco se importa com o resultado de sua pesquisa? Será que o objetivo de nossa procura é a tranquilidade, a paz, a felicidade? Não, apenas a verdade, por mais feia e assustadora que seja [...]. Nisso se decidem os caminhos das pessoas, se você quiser paz de espírito e felicidade, creia; se você pretende ser um discípulo da verdade, pesquise.

Vemos aqui a expressão pura de uma pulsão filosófica fundamental de Nietzsche: o que importa ao investigador não é a verdade segura, mas a procura por ela. Deste modo, a escolha tem que ser tomada: por um lado, o conforto da crença, que a teologia proporcionaria; de outro, a inquietação do questionamento, da busca a todo custo da verdade que somente o autêntico pesquisador abrange. Acerca deste assunto, na segunda metade de setembro de 1865, Nietzsche escreve a Granier:

Ésquilo, Platão, sobretudo em minha obra preferida, *O Banquete*, e dos poetas líricos gregos” (*Da minha vida*).

⁶⁶ Cf. JANZ, 2016, p. 115.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 122.

⁶⁸ Janz relata este momento: “Quando Nietzsche voltou para casa na Páscoa de 1865, ele estava mudado [...]. Não suportava mais nenhuma dissimulação para poupar os sentimentos de outra pessoa. Assim, não só comunicou sua decisão inabalável de abandonar por completo a teologia, mas também se voltou de forma mais brusca contra sua mãe em assuntos referentes a cristianismo e se recusou a acompanhar sua família a Eucaristia no dia da Páscoa. A obra *A vida de Jesus* de David Friedrich Strauss lhe ajudara a obter clareza definitiva” (2016, p. 125 - 126).

A nossa felicidade é a ilusão, e os mais felizes são que mais se iludem. Já me perguntei muitas vezes se a felicidade deve realmente ser o maior objetivo do ser humano, pois nesse caso o idiota seria o mais belo representante da humanidade, e nossos heróis do espírito, 'pois pensar significa dor e preocupação', seriam no mínimo tolos, macacos ou semideuses que traem sua espécie, sendo que o destino pior seria se fossem semideuses. Pois nossos cientistas naturais retraçam nossas origens ao macaco e condenam como ilógico todo o sobreanimal (*Überthierisch*). Por Zeus, prefiro ser macaco do que ilógico. Veja todas as vertentes das ciências, das artes: o macaco se manifesta por toda parte, mas onde está deus?

Com todos esses questionamentos em pauta no pensamento de Nietzsche, advém o decisivo rompimento com a instrução religiosa, como relata Andler:

Agora, sua meditação tornava-se agressiva. Seu novo culto à verdade científica ganhava ares de superioridade diante da irmã e da mãe. Às exortações pastorais das duas, que o divertiam, mas também o cansavam, ele respondia com cartas que pareciam pregações. Denunciava as preocupações interesseiras da religião: ela tem como objeto, dizia, apenas assegurar a alguns crentes a felicidade e a paz na aprovação comum. A procura do verdadeiro é luta contra o costume, incerteza quanto aos procedimentos, flutuação necessária da alma e da consciência; a verdade talvez seja feia e temível. Entre a busca da felicidade calma e a perseguição ao verdadeiro que faz sofrer, a escolha se decide pela nobreza da alma, e a escolha de Nietzsche já tinha sido feita (2016, p. 348).

A escolha de Nietzsche pela filologia tem a influência de seu professor Ritschl, que “conhecia a antiguidade grega e latina por inteiro, e considerava a ciência filológica a ressurreição da civilização integral de um povo” (Andler, 2016, p. 349 - 350). Assim, transformou o jovem Nietzsche em um “adepto da filologia rígida⁶⁹” (JANZ, 2016, p. 131). Em 1869, Nietzsche relata sua preferência pela filologia enquanto estava em Bonn e a sua admiração por Ritschl:

Aqui [Bonn], durante um certo tempo, meus estudos se orientaram pela parte filológica da crítica dos Evangelhos e aos estudos das fontes do Novo Testamento. Entre essas incursões teológicas, fui ouvinte dos seminários de filologia e arqueologia. Era um admirador à distância da personalidade de Fridrich Ritschl. Desse modo, pareceu completamente natural deixar Bonn ao mesmo tempo que ele elegeu

⁶⁹ Ritschl possuía uma compreensão fundamental para o pensamento nietzschiano: a vida enquanto luta irrestrita. “Essa visão do caráter ‘agonístico’ da vida do espírito – que também se fortalece pela luta – não é observada somente com base nos gregos, ela é um resultado especial da pedagogia ritschliana” (ANDLER, 2016 p. 353).

Leipzig como um novo lugar acadêmico” (*Carta a Wilhem Vischer*, de 1º de fevereiro de 1869).

Nesta época, Ritschl aceita o convite para assumir uma cadeira na docência em Leipzig, servindo como confirmação para Nietzsche⁷⁰ seguir o mesmo destino. O futuro filólogo, então, chega a Leipzig em 17 de outubro de 1865, e até a primavera de 1869, passa aqui seus anos de estudos⁷¹. Matricula-se no mesmo dia em que se completou cem anos da matrícula do estudante Wolfgang Goethe na instituição. Escreve uma carta a Eduard Mushacke de 19 de outubro de 1865, cheio de expectativas em sua nova empreitada: “Nutrimos a humilde esperança de que, daqui a cem anos, alguém também se lembre de nossa matrícula”. A filologia consumiu grande parte da vida de Nietzsche como estudante e professor. Ela torna-se parte essencial de sua vida e pensamento, afastando-o da instrução religiosa tão desejada por sua mãe.

1.2 FILOLOGIA, FILOSOFIA E ARTE

Se os textos *A visão dionisíaca de mundo* e *O nascimento da tragédia* demonstram um conhecimento profundo dos gregos e sua visão de mundo por parte de Nietzsche, sem dúvidas isso deve-se aos seus estudos filológicos. É através desses estudos que Nietzsche adquire os instrumentos necessários para obter a imagem do mundo grego, que se diferencia em vários aspectos do mundo moderno, inclusive no que diz respeito à religiosidade. Nietzsche busca conhecer a cultura grega para criticar a sua própria⁷². Porém a filologia com seu rigor científico “logo se transformou em um fardo muito grande, do qual ele teria que se livrar em algum momento” (JANZ, 2016 p. 147). Como vimos, o método histórico-crítico teve uma grande importância na superação da instrução religiosa por parte de Nietzsche, no

⁷⁰ Janz relata que a decisão de cursar filologia em Leipzig tinha sido tomada por Nietzsche antes de Ritschl aceitar lecionar lá: “[Nietzsche] decidiu mudar-se para Leipzig já um mês antes de Ritschl aceitar o convite, tendo discutido essa possibilidade desde maio. Ou seja, ele não ‘seguiu’ Ritschl, como vem sendo afirmado desde Wilamowitz, que o acusou de nepotismo” (2016, p. 131).

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 137.

⁷² Em 1874, Nietzsche afirmará que “somente na medida em que sou pupilo de uma época mais antiga, ou seja, da grega, posso vir a ter, como um filho de uma época atual, experiências tão extemporâneas”. Em seguida, lança sua concepção que a filologia clássica não deve apenas obter conhecimentos que se encerram no âmbito acadêmico, mas deve sim intervir diretamente na cultura: “não saberia que sentido teria a filologia clássica em nossos dias senão o de intervir extemporaneamente, isto é, contra a época, sobre a época e a favor de uma época futura” (*HL/Co Ext. II* “Prefácio”).

entanto, tal método é reflexo da cientificidade predominante no século XIX. Isso significa que, por mais que Nietzsche se distancie do cristianismo e se aproxime da Antiguidade, sua formação em Pforta torna-o herdeiro da cientificidade moderna.

Se o abandono da teologia não se deu repentinamente, com a filologia tampouco. Nietzsche, como veremos, viverá uma relação conflituosa: de afeição e dedicação por um lado, e de críticas e depreciação por outro. No ano de 1865, a filologia circunda as principais atividades de Nietzsche. Não prioriza a quantidade, seus estudos “sempre buscavam mais a profundidade do que a amplitude” (JANZ, 2016, p. 150). Ou seja, Nietzsche selecionava e tratava de poucos textos da Antiguidade, porém os analisava criticamente e os interpretava intensamente. Mas foi no segundo semestre desse ano que Nietzsche teve contato com um autor que deixará uma impressão duradoura em seu pensamento: Arthur Schopenhauer.

Numa carta a Erwin Rohde, de 4 de agosto de 1871, Nietzsche relata, de maneira quase profética, como ele se deparou pela primeira vez com Schopenhauer:

Num certo dia, encontrei esse livro no sebo do velho Rohn, e, sem conhecê-lo, tirei-o da prateleira e comecei a folheá-lo. Não sei que demônio sussurrou em um ouvido: ‘leve este livro para casa’. Eu não costumava adquirir livros apressadamente. Em casa, lancei-me no canto do sofá munido do tesouro recém-adquirido e comecei a deixar com que aquele gênio enérgico e sombrio fizesse efeito sobre mim [...]. Vi, aqui, um espelho no qual enxerguei o mundo, a vida e o próprio espírito numa grandiosidade terrível. Aqui, deparei-me com o olhar desinteressado da arte em todo seu brilho. Aqui vi doença e cura, banimento e refúgio, inferno e céu.

O filósofo da Vontade, junto com seu pessimismo, influencia tão imediatamente o jovem Nietzsche que em poucos meses depois solicita à mãe e à irmã que lhe deem de presente de Natal as obras *Parerga e Paralipomena* de Schopenhauer e *Schopenhauer e sua filosofia* de Heim⁷³. A experiência filosófica obtida com o autor de *O mundo como vontade e como representação* trouxe a Nietzsche o conteúdo efêmero da vida que se encontra por trás de toda forma de ilusão, como o caso da arte e da ciência. Nietzsche admite que “desde que Schopenhauer retirou dos nossos olhos a venda do otimismo, a vida tornou-se mais interessante, mesmo que mais feia” (Carta a Mushacke de 12 de julho de 1866). Vimos que, até esse momento, Nietzsche teve contato com vários filósofos: Novalis, Schiller, Hegel, Emerson, Maquiavel,

⁷³ Cf. Carta a Franziska e Elisabeth Nietzsche de 9 de dezembro de 1865.

Rousseau, assim como os filósofos da Antiguidade, como Platão e Salústio. Todavia, é com o pensamento de Schopenhauer que Nietzsche vai se identificar e se aliar em muitos temas, servindo de bússola em suas primeiras manifestações filosóficas.

Andler considera que, se é possível chamar alguém de mestre de Nietzsche, esse deve ser Schopenhauer: “O verdadeiro mestre de Nietzsche devia ser Schopenhauer, porque nele se realizara a síntese entre o espírito romântico e o espírito goethiano, que seria o ponto de partida de Nietzsche” (2016, p. 95). Mas é importante ressaltar que, para além da doutrina, dos conceitos e conteúdos teóricos, Nietzsche recebeu de Schopenhauer o espírito filosófico⁷⁴, que busca uma concepção universal da existência em detrimento de uma aspiração particular, como ocorre com um especialista acadêmico. Em *Parerga e Paralipomena* (1851), Schopenhauer, ao tratar da “filosofia e seu método⁷⁵”, denuncia que a maior parte dos indivíduos

se reduz à tendência em ver nas coisas frequentemente somente o aspecto particular e individual, não sua universalidade (*Allgemeine*). Segundo os mais altamente dotados veem cada vez mais, segundo o grau de sua eminência, nas coisas particulares seu aspecto universal. [...] Aquela direção do espírito para o universal é a condição indispensável para as verdadeiras realizações na filosofia, na poesia e nas artes e ciências em geral (Tomo II, §2)⁷⁶.

A impacto da leitura de Schopenhauer por parte de Nietzsche, nesse período, requer certos cuidados. A necessidade de buscar uma visão filosófica, com um sentido universal autêntico, acarreta dizer que Schopenhauer, como afirma Andler: “ensinou-lhe em primeiro lugar o *Selbstdenken*, o pensamento espontâneo, autocrático, que não admite autoridade superior” (2016, p. 95). Por outro lado, Janz interpreta a influência de Schopenhauer num outro prisma, que contradiz a autonomia do pensamento anunciada por Andler. Para Janz, Schopenhauer chegou a suprir, mesmo

⁷⁴ Sobre esse aspecto, Janz interpreta de maneira similar: “O que atraiu Nietzsche em Schopenhauer, foi, desde o início, não seu sistema dogmático, mas sua personalidade ética” (2016, p.164).

⁷⁵ Trata-se do título do primeiro capítulo, do tomo II, da obra em questão.

⁷⁶ Nessa mesma linha de raciocínio, Schopenhauer argumenta: “A verdadeira formação para a humanidade exige universalidade e uma visão geral (*Vielseitigkeit und Ueberblick*). [...] Espíritos de primeira categoria nunca se tornarão especialistas eruditos. Para eles, como tais, a totalidade da existência (*Ganze des Daseyns*) é que se impõe como problema, e é sobre ela que cada um deles comunicará à humanidade novas soluções, de uma forma ou de outra. Pois só pode merecer o nome de gênio alguém que assume como o tema de suas realizações a totalidade, aquilo que é grandioso, as coisas essenciais e gerais (*Wesentliche und Allgemeine*), e não alguém que dedica os esforços de sua vida a esclarecer qualquer relação específica de objetos entre si” (*Parerga e Paralipomena*, tomo II, §260).

que inconscientemente, o vácuo oriundo da descrença de Nietzsche⁷⁷, afirmando que ele “havia encontrado em Schopenhauer o apoio espiritual sem o qual não teria conseguido viver, visto que agora havia perdido o deus de seus pais e da sua infância” (JANZ, 2016, p. 154)⁷⁸.

As leituras de Schopenhauer não tardam a rivalizar com os estudos filológicos de Nietzsche. Ritschl, por exemplo, achava inadmissível que os filólogos se ocupassem com a filosofia⁷⁹. Nietzsche, portanto, nesse momento, tinha sua atenção dividida: ao mesmo tempo em que se filiava a uma associação filológica fundada por Ritschl, na qual cada membro poderia “desenvolver campos de trabalho especiais, compartilhar os resultados com os colegas e submetê-los à crítica dos mesmos” (JANZ, 2016, p. 154), também se empenhava em propagar a filosofia de Schopenhauer, ou seja, Nietzsche queria que seus amigos tivessem contato direto com a obra schopenhaueriana:

Combinei com Gersdorff que nos encontraríamos uma vez por semana para a leitura grega; com ele Mushacke, uma reunião a cada 14 dias para discutir sobre Schopenhauer. Esse filósofo ocupa uma posição muito importante em meus estudos e pensamentos, e o respeito que tenho por ele aumenta sem medida. Faço também propaganda para ele e o indico a alguns indivíduos, como, por exemplo, ao primo (Carta a Franzisca de 31 de janeiro de 1866).

A relevância manifesta do pensamento de Schopenhauer faz com que Nietzsche comece a utilizar, gradativamente, a filologia como um mero instrumento para a filosofia, acentuando mais o conflito entre os dois saberes. Schopenhauer também é conhecido por seu áspero ataque à erudição proveniente no âmbito universitário, o que não deixa de impactar a atividade de Nietzsche nesse meio:

Não posso negar que, por vezes, não entendo essa preocupação autoimposta que me afasta de mim mesmo (e de Schopenhauer – o que, muitas vezes é a mesma coisa), cujos efeitos me expõem ao juízo

⁷⁷ Nesse momento, Nietzsche se encontra ainda mais distante do cristianismo, chegando a criticá-lo por subjugar as outras concepções, como relata: “Hoje ouvi um sermão espiritualoso de Wenkel sobre o cristianismo, a ‘fé venceu o mundo’, insuportavelmente arrogante diante de todos os povos não cristãos” (Carta a Gersdorff de 7 de abril de 1866).

⁷⁸ Realçamos que a dedução de Janz é um tanto exagerada. Há um grande interesse de Nietzsche em Schopenhauer, mas não há como tratar esse interesse no viés de uma devoção irrestrita, similar à de um cristão a seu deus. Não há nos escritos de Nietzsche alguma declaração que sustente essa tese, portanto, não a acompanhamos.

⁷⁹ Cf. JANZ, 2016, p. 155.

das pessoas e possivelmente até me obrigam a vestir a máscara da erudição, que não possuo (Carta a Gersdorff de 8 de abril de 1866).

Schopenhauer ataca os eruditos, como visto, por serem meros especialistas, inviabilizando qualquer visão universal do mundo, mas, também, os critica em mais dois aspectos. O primeiro é a falta de um pensamento original, devido ao fato de se utilizarem dos pensamentos atribuídos e consolidados por outros autores, numa espécie de plágio velado, sendo nada mais que cabeças enciclopédicas⁸⁰. Schopenhauer utiliza a metáfora da peruca, pois ela “é o símbolo mais apropriado para o erudito puro. Trata-se de homens que adornam a cabeça com uma rica massa de cabelo alheio porque carecem de cabelos próprios” (*Parerga e paralipomena*, tomo II, § 254). O segundo aspecto criticado por Schopenhauer é que os saberes presentes nas universidades alemãs são instrumentos para o ganho financeiro e para aquisição de alguma fama:

Os professores ensinam para ganhar dinheiro e não esforçam pela sabedoria, mas pelo crédito que ganham dando a impressão de possuí-la. E os alunos não aprendem para ganhar conhecimento e se instruir, mas para poder tagarelar e para ganhar ares de importantes (*Parerga e paralipomena*, tomo II, § 250)⁸¹.

Apesar da aproximação com as reflexões de Schopenhauer, Nietzsche não produz nada de cunho estritamente filosófico, mas se interessa paulatinamente pela leitura da história da filosofia. Em agosto de 1866, Nietzsche entra em contato com outra obra, publicada nesse mesmo ano, que o influenciará demasiadamente: a *História do materialismo*, de Friedrich Albert Lange, texto que discute criticamente as postulações dos principais pensadores ocidentais, com o foco, como indica o título, no materialismo. Chama muito a atenção de Nietzsche a demonstração de Lange sobre a atualidade das concepções de Demócrito⁸² e a importância do criticismo de Kant, chegando a confessar que, em seu parecer, “A obra filosófica mais importante publicada nas últimas décadas é, sem dúvida alguma, Lange [...] sobre a qual poderia

⁸⁰ Cf. *Parerga e Paralipomena*, tomo II, § 267.

⁸¹ Em outro momento, Schopenhauer, sobre esse aspecto, ressalta: “Para a imensa maioria dos eruditos, sua ciência é um meio e não um fim. Desse modo, nunca chegarão a realizar nada de grandioso, porque para tanto seria preciso que tivessem o saber como meta, e como todo o resto, mesmo sua própria existência, fosse apenas um meio” (*Parerga e paralipomena*, tomo II, § 253).

⁸² Cf. JANZ, 2016, p. 163.

encher folhas e folhas com elogios e recomendações. Kant, Schopenhauer e este livro de Lange – de nada mais preciso”⁸³ (Carta a Mushacke de novembro de 1866).

Na carta acima, Nietzsche revela sua estima por Kant, estima que surgiu através das leituras de Lange, e seus ecos ressoará anos depois nas páginas de *O nascimento da tragédia*⁸⁴. O kantismo de Lange possibilitou a Nietzsche encontrar uma distinção fundamental entre o conhecimento epistemológico oriundo da empiria e o conhecimento metafísico que extrai seus conceitos estritamente da racionalidade. A partir dessa distinção, Nietzsche passa a preterir qualquer identidade entre o ser e pensar, como ocorre em Parmênides, Platão e Hegel. A noção de deus, conseqüentemente, também passa por esse criticismo, tornando possível apenas ser pensado, como ocorre nas religiões, mas não conhecido, ou seja, provado epistemologicamente. Desse modo, o irracionalismo de Schopenhauer e o kantismo de Lange se funde em Nietzsche, formando uma concepção que despertou no estudante de filologia a inviabilidade de toda pretensão dogmática acerca dos fundamentos da existência, como relata ao se pronunciar sobre o que apreendeu do autor da *História do materialismo*:

A essência real das coisas, a coisa-em-si, não só nos é desconhecida, mas também o conceito da mesma é nada menos do que o último produto de uma oposição determinada por nossa organização, do qual não sabemos se ela possui qualquer significado fora da nossa experiência. Conseqüentemente, alega Lange, libertamos os filósofos para que eles nos edifiquem. A arte é livre, também no campo dos conceitos. [...] Como se vê, mesmo desse ponto de vista crítico, preservamo-nos o nosso Schopenhauer, ele até cresce ainda mais para nós⁸⁵ (Carta a Gersdorff do final de agosto de 1866).

⁸³ Janz resume a obra de Lange com as seguintes palavras: “O ponto de partida de Lange era um kantismo bastante livre. Ele representou não só o mundo dos pensamentos dos pensadores antigos e novos com um ceticismo sóbrio e livre de qualquer dogmatismo, mas também os problemas da vida moderna, que haviam surgido com o darwinismo, o capitalismo, o ‘liberalismo superficial’ etc.” (2016, p. 165).

⁸⁴ Cf. *GT/NT* §10: “A enorme bravura e sabedoria de Kant e Schopenhauer conquistaram a vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica, que é, por sua vez, o substrato da nossa cultura”.

⁸⁵ Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche argumentará de forma similar, porém, com enfoque nos gregos, o racionalismo científico será identificado com a figura socrática, ao passo que a liberdade artística conceitual será vinculada à sabedoria que emerge do deus da embriaguez: “Por meio de Kant e Schopenhauer, o espírito da filosofia alemã, manando de fonte idêntica, viu-se possibilitado do satisfeito prazer no existir do socratismo científico, pela demonstração de seus limites, e como através dessa demonstração se introduziu um modo infinitamente mais profundo e sério da consideração das questões éticas e a arte, modo que podemos designar francamente como a *sabedoria dionisíaca* expressa em conceitos” (*GT/NT* §19).

Apesar da inclinação à filosofia schopenhaueriana e sua admiração pelo escrito de Lange⁸⁶, Nietzsche produz um notável trabalho, porém em filologia, intitulado *Sobre a história da coleção dos provérbios de Teógnis*⁸⁷. Em agosto de 1866, Ritschl sugere a Nietzsche que escrevesse um léxico sobre Ésquilo sob o ponto de vista da filologia da época. Tal léxico propiciou que Nietzsche “adquirisse profundos conhecimentos sobre Ésquilo, que seriam de grande importância para sua concepção posterior sobre a tragédia grega, principalmente sobre o papel de Ésquilo na mesma” (JANZ, 2016, p. 158). Apesar do conflito entre filologia e filosofia, a realização dos desejos de Ritschl reflete o interesse de Nietzsche em se dedicar em uma carreira universitária, o que propicia sua contínua aproximação com o mundo grego. No final de 1886, sob a tutela de Ritschl, Nietzsche se ocupa com os dez livros de Diógenes Laércio⁸⁸, autor do século II, que traz nesses escritos a vida e a obra dos principais filósofos gregos, sendo uma fonte imprescindível para a pesquisa da filosofia grega. Nietzsche se dedicou com entusiasmo à pesquisa, chegando a planejar escrever uma história crítica da literatura grega⁸⁹.

Nesse período, início de 1867, Nietzsche, ao se empenhar na atividade de escritor, começa a trazer à tona uma inquietação fundamental que perpassará toda sua filosofia, a saber, a questão do estilo, que também é imprescindível para Schopenhauer⁹⁰, conforme revela em uma carta a seu amigo Mushacke de 20 de abril de 1867: “Tropeço o tempo todo num obstáculo que até agora passou despercebido, simplesmente não tenho estilo na língua alemã”. Mais adiante Nietzsche critica sua formação, ou seja, as instituições de ensino alemãs⁹¹, pois, ao seu ver, quando “forçado a tratar dessa questão estilística”, denuncia que “como alunos do ginásio, não temos estilo; como estudante universitário, não temos prática”, e conclui dizendo: “Chega então o momento em que a tábula rasa da nossa arte estilística começa a

⁸⁶ Nietzsche, em suas cartas, denomina Lange de “um kantiano e pesquisador da natureza altamente esclarecido” (Carta a Gerdorff do final de agosto de 1866) e afirma que seu escrito “oferece infinitamente mais do que promete seu título e que podemos ler e reler como um tesouro verdadeiro” (Carta a Gersdorff de 16 de fevereiro de 1868).

⁸⁷ Texto publicado na revista *Rheinisches Museum für Philologie* em 1867, na qual Ritschl era, então, o editor.

⁸⁸ Cf. JANZ, 2016, p. 158.

⁸⁹ Cf. Carta a Gersdorff de 20 de fevereiro de 1867.

⁹⁰ Em *Parerga e paralipomena*, Schopenhauer assevera que “há dois tipos de escritores: aqueles que escrevem em função do assunto e os que escrevem por escrever. Os primeiros tiveram pensamentos, ou fizeram experiências, que lhe parecem dignos de ser comunicados; os outros precisam de dinheiro e por isso escreve, só por dinheiro” (tomo II, § 278).

⁹¹ Anos mais tarde, em 1872, Nietzsche expõe sua crítica à educação alemã na conferência intitulada *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*.

atormentar a consciência. É isso que vivo no momento”. Em 6 de abril desse mesmo ano, Nietzsche escreve a outro amigo, Gersdorff, relatando a mesma aflição: “A venda é retirada dos meus olhos, durante tempo demais tenho vivido numa ingenuidade estilística. O imperativo categórico ‘tu deves e precisa escrever’ me tirou do sono”. A busca por um estilo próprio, que supere a tábula rasa oriunda de sua formação, não deixa de ser uma tomada de consciência dos limites do modelo histórico-crítico, crucial para a filologia da época, que privilegia uma escrita neutra e que seja sempre guiada pelos trilhos da lógica. Nietzsche, adiante nessa carta, anuncia uma importante decisão: “Nunca mais quero voltar a escrever de forma tão seca e desajeitada, em seguimento fiel ao prumo lógico, como o fiz em minha redação sobre Teógnis, que não apresenta nenhuma graciosidade”. Essa passagem não significa que Nietzsche negue a importância da ciência, mas visa inserir nela aspectos artísticos, trazer o lúdico, com sua “graciosidade”, ao lúcido. Ou seja, Nietzsche aqui já demonstra aspectos para a construção de um método e um estilo consentâneos de uma *gaiá ciência*, tal como escreve, ainda na carta dirigida a Gersdorff: “Sobretudo, preciso libertar alguns espíritos descontraídos e introduzi-los em meu estilo, preciso aprender a tocar nele como em um piano, não, porém, peças estudadas, mas improvisações livres, tão livres quanto possível, mas sempre lógicas e belas”.

Com o embate proveniente da sua atividade filológica, do seu interesse pela filosofia e da sua busca por estilo que seja livre, Nietzsche prossegue, em 1867, mais uma vez, em seus estudos acadêmicos. Além de Diógenes Laércio, se dedicou aos registros dos escritos de Aristóteles, após entrar em contato com um livro de Valentim Rose sobre o filósofo de Estagira, que, a partir de uma análise filológica, forneceu a Nietzsche estudos, que já lhe interessaram ao ler Lange, sobre Demócrito⁹². Em seguida seu interesse se voltou para a questão de Homero. Em julho de 1867, Nietzsche confere uma palestra na associação filológica intitulada *Sobre o concurso dos cantores em Eubeia*, na qual Homero e Hesíodo aparecem como rivais, trazendo, assim, uma característica, aos olhos de Nietzsche, intrínseca à cultura grega e, mais tarde, à sua própria visão de mundo: o *agon*, ou seja, a luta, o conflito, que é condição para a conquista, para a criação e para a superação. Por volta de um ano antes, Gersdorff, que, sob indicação de Nietzsche, estudava os textos schopenhauerianos, havia indicado a Nietzsche tratar da contraposição entre o mundo antigo com o mundo

⁹² Cf. JANZ, 2016, p. 161.

cristão: “Peço que você comece a escrever sobre o pessimismo na Antiguidade, parece-me ser bem diferente do anseio de Cristo nos filósofos e poetas da Grécia e da Roma” (Carta de 31 de março de 1866). Todos esses embates e interesses de Nietzsche nesse momento desembocarão nos escritos do período d’*A visão dionisíaca do mundo* e d’*O nascimento da tragédia*.

Ainda acerca do estilo de seus escritos, Nietzsche vai aprimorando-o conforme sua própria exigência. Em 4 de abril de 1867, escreve a Deussen que “achará ridículo o zelo com que preparo as tonalidades e me esforço para escrever num estilo aceitável”. Esse estilo se configura com “Uma exposição rígida das demonstrações, uma apresentação leve e agradável, se possível sem a seriedade carrancuda e aquela erudição tão gratuita das muitas citações”. E aqui Nietzsche, novamente sob a influência de Schopenhauer, descreve uma condição que o acompanhará sempre: de que seu pensamento “é mais adequado para a cama e caminhadas do que para a escrivaninha”⁹³. Nietzsche não visa à erudição na qual o importante é acumulação dos conhecimentos construídos ao longo da história pelo homem. Ao invés da quantidade absorvida nos estudos, a prioridade deve ser o desempenho produtivo original, como descreve, adiante, na mesma carta: “O que mais me dá prazer é encontrar um novo ponto de vista, ou vários, e reunir material para defendê-lo. O estômago do meu cérebro se aborrece com todo o excesso. Uma leitura excessiva entorpece terrivelmente a cabeça”⁹⁴.

Mais significativo ainda é um relato a Gersdorff, no qual se torna mais drástica a crítica de Nietzsche ao método aplicado pelos filólogos de sua época ao tratarem dos textos dos autores antigos, no qual impossibilita qualquer alcance de uma *Weltanschauung*, ou seja, de uma visão de mundo compreendida filosoficamente:

Não podemos negá-lo: aquela visão enaltecida falta à maioria dos filólogos, porque se aproximam demais da pintura e analisam uma mancha de óleo em vez de admirarem e se deleitarem com os grandes e ousados traços da pintura como um todo. [...] Todo o nosso modo de

⁹³ De maneira similar, Schopenhauer ressalta: “Os eruditos são aqueles que leram coisas nos livros, mas os pensadores, os gênios, os fochos de luz e promotores da espécie humana são aqueles que as leram diretamente no livro do mundo” (*Parerga e Paralipomena*, § 264).

⁹⁴ Mais uma vez nota-se a influência de Schopenhauer nessa reflexão de Nietzsche. O filósofo da Vontade afirma que “No fundo, apenas os pensamentos próprios são verdadeiros e têm vida, pois somente são entendidos de modo autêntico e completo. Pensamentos alheios, lidos, são como as sobras da refeição de outra pessoa, ou como as roupas deixadas por um hóspede em casa” (*Parerga e Paralipomena*, § 265). Nesse sentido, Schopenhauer também diz que não é permitido ao autêntico escritor “alimentar os outros com restos não digeridos, mas só com o leite que se formou com o próprio sangue” (*Parerga e Paralipomena*, § 253).

trabalhar é abominável. Os cem livros na mesa diante de mim são alicates que estancam o nervo do pensamento autônomo⁹⁵ (Carta a Gersdorff de 6 de abril de 1867).

Sob esse prisma que Nietzsche reflete acerca da cultura grega, olhando-a como um todo. Percebe, assim, que ela se torna um modelo de harmonia entre os dois principais aspectos do homem: o corpóreo e o intelectual. Harmonia que permite elevar a capacidade criativa e produtiva do humano, se contrapondo a outros dois modelos presentes na modernidade: a erudição científica e a religião cristã. Essa perspectiva é fundamental no desdobramento da nossa pesquisa, pois Nietzsche, quando direcionará seus ataques ao cristianismo, sobretudo a partir de *Humano, demasiado humano* (1876), não significa que o filósofo defenderá a cientificidade irrestrita, como ocorre com muitos ateus. Por outro lado, quando o mesmo atacará o otimismo científico junto com sua noção de progresso, assim como sua pretensão de fundamentar verdades, ou seja, leis indubitáveis, também não significa que o autor de *Assim falava Zaratustra* pretenderá colocar em seu lugar alguma doutrina catedrática, ou, menos ainda, conservar o cristianismo. Dito isso, em 1867, Nietzsche se lança contra:

Aquelas formas necessárias de doenças que geram tanto o sobrepeso da atividade erudita quanto a predominância excessiva da atividade física, que o erudito compartilha igualmente com o camponês. Só que, naquele, essas doenças se manifestam de modo diferente do que neste. Os gregos não eram eruditos, mas também não eram atletas toscos. Precisamos realmente escolher entre um lado e o outro. Teria também aqui o “cristianismo” criado uma ruptura na natureza humana, que o povo da harmonia desconhecia? Não deveria a imagem de Sófocles envergonhar cada “erudito”, Sófocles que sabia dançar com tanta elegância e bater uma bola [*Ball zu schlagen*] e, mesmo assim, possuía algumas destrezas espirituais (Carta a Gersdorff de 6 de abril de 1867).

Todas essas críticas de Nietzsche acerca a atividade filológica de sua época o faz refletir sobre o futuro de sua carreira, analisando, inclusive, outras opções. Mas

⁹⁵ Sobre o excesso de leitura, comum entre os eruditos enciclopédicos, Schopenhauer relata: “A mais rica biblioteca, quando desorganizada, não é tão proveitosa quanto uma bastante modesta, mas bem ordenada. Da mesma maneira, uma grande quantidade de conhecimentos, quando não foi elaborada por um pensamento próprio, tem muito menos valor do que uma quantidade bem mais limitada, que, no entanto, foi devidamente assimilada. [...] Só é possível pensar com profundidade sobre o que se sabe, por isso se deve aprender algo; mas também só se sabe aquilo sobre o que se pensou com profundidade” (*Parerga e Paralipomena*, § 263).

logo percebe que buscar o ofício de docente filológico ainda é a melhor opção, não por ser um fim, mas um meio que, através do ócio e da independência que a profissão propicia, permita a Nietzsche se concentrar em seu grande interesse: a filosofia.

Em todo caso, não avancemos em direção desse futuro acadêmico com esperanças exageradas. Mas creio que seja possível encontrar na profissão de um professor o ócio necessário para dedicar-me a estudos próprios, um círculo de influência útil e uma situação social e política bastante independente. Essa última vantagem não encontraríamos numa carreira estatal, seja como jurista ou pedagogo (Carta a Rohde de 3 de maio de 1868).

Decidido a seguir a carreira de professor de filologia, Nietzsche não deixa de se dedicar aos estudos de filosofia. Em agosto de 1868, houve mais um acontecimento que marcará toda a sua produção filosófica: trata-se da amizade com Richard Wagner. Logo após se encontrar com o músico, descreve desse modo a sua experiência: “Tive uma longa conversa com ele sobre Schopenhauer: ah, e você entenderá o prazer que senti ao ouvi-lo falar bem dele com calor indescritível, sobre o que lhe devia, sobre como Schopenhauer era o único filósofo que reconheceu a essência da música” (Carta a Rohde de 9 de novembro de 1868).

O encanto de Nietzsche por Wagner, apesar da diferença de idade entre ambos⁹⁶, foi imediato. O jovem alemão, que até o momento havia conhecido apenas personalidades vinculadas à atividade científica, “em Wagner, encontrou pela primeira vez um grande artista criativo, que despertou em Nietzsche todos os sonhos recalcados e secretos” (JANZ, 2016, p. 206). O interesse em comum acerca do pensamento de Schopenhauer os aproximaram e permitiram a ambos cultivar não apenas a amizade, mas, também, posições estéticas e filosóficas com o intuito de, a partir de uma crítica à modernidade, projetar um modelo de cultura para a Alemanha na qual a arte seja protagonista, como descreve Janz:

E este homem [Wagner] tinha o mesmo deus⁹⁷ – Schopenhauer – e nutria o mesmo desprezo pelos poderes dominantes no reino do espírito, pelos ‘servos filosóficos’. Além do poder de sua música, ele

⁹⁶ A diferença de idade entre Nietzsche e Wagner se torna importante, como relata Andler, pelo fato de “o pensamento de Wagner estava fixado, enquanto do jovem amigo estava em plena formação. Mais cedo ou mais tarde, eles estariam em absoluto desacordo” (2016, p. 431).

⁹⁷ Cf. argumentamos na nota da página 44, o termo deus aqui deve ser entendido como uma metáfora. O pensamento schopenhaueriano representa, também para Wagner, um horizonte filosófico a se basear, como a figura de um mestre, e não um credo inquestionável similar à religião.

tinha outro poder espiritual ainda maior: a renovação da cultura alemã, pela qual a alma de Nietzsche também ansiava (2016, p. 207).

Se vimos antes a importância do símile entre Schopenhauer e o kantismo de Lange, agora a filiação entre Schopenhauer e o artista Wagner fará com que Nietzsche se distancie ainda mais da cientificidade filológica. No mesmo mês que conheceu Wagner, Nietzsche endereça uma carta a Rohde na qual sua crítica se torna mais rude: “Agora volto a ver essa cria de filólogos de perto, agora que sou obrigado a observar toda essa atividade de toupeiras, as bocas cheias e os olhos cegos, a alegria da minhoca capturada e o desinteresse diante dos problemas verdadeiros e urgentes”. E Nietzsche termina a carta recomendando ao amigo a ter como referências, para, assim, se contrapor à cientificidade acadêmica, o filósofo da Vontade e o músico clássico. Dito de outro modo, Nietzsche diz que é para Rohde pensar “em Schopenhauer e em Richard Wagner, na energia indestrutível com que se agarram à fé em si mesmos em meio ao alvoroço do mundo erudito” (Carta a Rohde de 20 de novembro de 1868).

Nietzsche se alia na convicção de Wagner em uma renovação da cultura alemã por meio de uma revolucionária obra estética⁹⁸ que traga os valores genuinamente germânicos. Convicção que é fortalecida com a leitura das poesias de Wagner e de seu tratado sobre arte intitulado *Ópera e música* (1850)⁹⁹, que fará com que Nietzsche atribua ao músico a nomenclatura de gênio, no sentido atribuído por Schopenhauer:

Wagner, como conheci agora em sua música, em suas poesias, em sua estética e, sobretudo, em um feliz encontro com ele, é a mais concreta ilustração daquilo que Schopenhauer chama de gênio: sim, a semelhança de todos os traços individuais saltam aos olhos (Carta a Rohde de 9 de dezembro de 1868).

Em meio a todo esse processo de fecundação filosófica e engajamento artístico, em 1869, Nietzsche é indicado por Ritschl para a vaga de professor de filologia clássica na faculdade da Basileia, mesmo sem ter terminado seu doutorado nem sua habilitação¹⁰⁰. A faculdade aceita a indicação de Ritschl e Nietzsche assume o cargo no qual fará com que se dedique estritamente aos seus estudos de filologia,

⁹⁸ Andler ressalta que “Wagner considerava que a arte é o meio educativo de favorecer a eclosão dos gênios, e que por meio dela acende-se paulatinamente o pensamento criador em todos os homens” (2016, p. 434).

⁹⁹ Cf. JANZ, 2016, p. 208.

¹⁰⁰ Cf. Ibid., p. 209.

pois, além de terminar o doutorado e obter sua habilitação, a profissão exigia escrever preleções e planejar aulas. Nietzsche, assim, teve sua atenção direcionada ao trabalho e ao estudo da filologia.

Em abril, Nietzsche escreve uma conferência em que trata mais uma vez do mundo grego, intitulada *Homero e a filologia clássica*, na qual a utilizará como palestra inaugural na faculdade da Basileia no mês seguinte¹⁰¹. Nesse escrito, Nietzsche parte da questão de Homero para desenvolver sua concepção de filologia e sua posição frente a ela, e, concomitantemente, não se isenta em tornar público sua inclinação à arte e à filosofia¹⁰². Ao tratar dos gregos, Nietzsche não entra em concordância com a concepção histórica de seu tempo, marcada pelo hegelianismo, que opera com a tese das idades da humanidade, baseada no progresso linear e na teleologia. Nessa concepção histórica, a modernidade seria a idade adulta, ou seja, superior, ao passo que a antiguidade seria o período infantil, portanto, inferior. Para inviabilizar essa perspectiva histórica dominante no meio universitário, o filólogo utiliza da arte:

Onde o homem moderno curva-se em venturosa admiração diante de si mesmo, onde o Helenismo é considerado como um ponto de vista ultrapassado, e é por isso mui indiferente, reina um ódio totalmente raivoso e indomável contra a filologia. Frente a tais inimigos, nós, os filólogos, sempre devemos levar em conta o apoio dos artistas e das naturezas artisticamente constituídas, pois somente estes podem sentir como a espada da barbárie pende sobre a cabeça de cada indivíduo que perde de vista a simplicidade inefável e a nobre dignidade do helênico (*HP/HF*).

Nietzsche não concebe a filologia como uma ciência homogênea. Ao invés de distanciá-la, ou, até mesmo, opô-la à arte, Nietzsche visa aproximá-la, para, assim, alcançar as soluções de seus questionamentos através de uma visão global, panorâmica, pois, como vimos, há dois anos Nietzsche já denunciava os filólogos que “se aproximam demais da pintura e analisam uma mancha de óleo” ao invés de “admirarem e se deleitarem com os grandes e ousados traços da pintura como um todo”¹⁰³. Assim Nietzsche afirma que:

¹⁰¹ Cf. JANZ, 2016, p. 219.

¹⁰² Andler descreve *Homero e a filologia clássica* como “uma sedutora profissão de fé”, pois, em sua análise, os estudos de Nietzsche nos últimos anos, assim como sua reflexão acerca do papel da filologia “se condensaram nesse vigoroso fragmento. Com atitude muito segura, o jovem mestre se apresentava como reformador. Por trás de sua franqueza, percebia-se um estrondo de ameaças” (2016, p. 385).

¹⁰³ Cf. Carta a Gersdorff de 6 de abril de 1867

A ciência tem em comum com a arte o fato de que o mais corriqueiro lhe aparece [como algo] inteiramente novo e atraente, recém-nascido, como por obra de encantamento, e vivenciado agora por vez primeira. A vida merece ser vivida, diz a arte, a mais bela sedutora; a vida merece ser conhecida, diz a ciência.

O vínculo entre a filologia e arte será denominado por Nietzsche como um centauro: “Todo o movimento científico-artístico destes estranhos centauros parte com um ímpeto enorme, mas dirige-se com ciclópica lentidão a ultrapassar aquele abismo entre a Antiguidade ideal [...] e a real” (*HP/HF*). Em abril de 1870, um ano após a palestra sobre Homero, Nietzsche escreve uma carta a Rohde dizendo que “Ciência, arte e filosofia crescem tão juntas em mim, que um dia parirei centauros”. Nesse período pré-filosófico, percebemos o conflito de Nietzsche nessas três áreas. Portanto, devemos levar em consideração essa conjectura, esse possível centauro, não só para os textos filosóficos iniciais, como *O nascimento da tragédia*, assim como, também, por toda a produção de Nietzsche. Perspectiva que será fundamental também em nossa temática, sobretudo ao tratar da possibilidade de um “deus dançarino” tal como emerge em *Assim falava Zaratustra*.

Ainda no texto sobre Homero, Nietzsche o conclui revelando que o caminho que o filólogo deve percorrer se resume numa sentença invertida de Sêneca: *philosophia facta est quae philologia fuit* [transformou-se em filosofia o que era filologia]. Assim Nietzsche, de maneira corajosa, pois estava ciente da adversidade que tal postura causaria, torna pública sua visão de que a filologia deveria se converter em filosofia, que os estudos filológicos deveriam ser norteados por uma concepção filosófica de mundo, uma *philosophische Weltanschauung*:

Com isso deve pronunciar-se [o fato de] que toda e qualquer atividade filológica deve ser abarcada e cercada por uma visão de mundo filosófica (*philosophische Weltanschauung*), na qual tudo que é particular e isolado seja dissipado, enquanto rejeitável, e apenas subsistam o todo e a uniformidade.

Todo o percurso de Nietzsche abordado nesse capítulo, que perpassa o abandono da teologia, a escolha pela formação filológica, o estudo dos gregos, o contato com a filosofia de Schopenhauer e com o escrito de Lange, a crítica à erudição universitária, a questão do estilo em seus escritos e, por fim, a admiração e amizade a Richard Wagner, nos forneceu as inquietações do autor alemão frente à várias

questões que emergirão ao longo de sua produção filosófica e especificamente à nossa: as consequências do rompimento com o cristianismo, os limites da atividade científica, a importância da visão de mundo em sua totalidade e o papel da arte na cultura ressoará na sua interpretação enquanto filósofo acerca da religiosidade grega, no seu anticristianismo, na sua crítica ao ateísmo moderno e, conseqüentemente, no seu enfrentamento e superação da morte de deus e de suas sombras.

2 A RELIGIOSIDADE GREGA NOS PRIMEIROS ESCRITOS

Em 1870, Nietzsche escreve o texto *A visão dionisíaca do mundo*, no qual o autor lança vários aspectos filosóficos relevantes que reaparecem em sua primeira grande obra publicada, em 1872: *O nascimento da tragédia*. Em *A visão dionisíaca do mundo*, Nietzsche abre o escrito com a seguinte assertiva: “Os gregos, que nos seus deuses expressam e ao mesmo tempo calam a doutrina secreta de sua visão de mundo (*Weltanschauung*), estabeleceram como dupla fonte de sua arte duas divindades, Apolo e Dioniso” (*DW/VD* § 1). Vários elementos lançados nessa passagem demonstram o itinerário conceitual em que Nietzsche se empenha nesse período de reflexão, atingindo diretamente a nossa temática. Primeiramente, a importância dada pelo autor aos deuses gregos no processo de velamento e desvelamento da denominada “doutrina secreta”. O que nos leva a outras questões, como o interesse de Nietzsche pela “visão de mundo” dos gregos e o fato de trazer duas divindades como fontes, antagônicas entre si, de toda atividade artística. No capítulo anterior foi possível demonstrar o longo e complexo transcurso de Nietzsche para partilhar esses problemas. Do luteranismo da infância à crítica ao cientificismo acadêmico, passando pelo método histórico-crítico de Pforta, pelo kantismo de Lange, pela filosofia schopenhaueriana e pelo vínculo com Wagner, nos propiciou perceber o entusiasmo de Nietzsche pelos gregos com enfoque na questão estética. Apesar de o tema central de *A visão dionisíaca do mundo*, assim como de *O nascimento da tragédia*, ser a interpretação de como a tragédia grega se configura como a arte mais elevada através da união entre os impulsos dionisíaco e apolíneo, Nietzsche trata de um tema, muitas vezes não dado muita atenção pelos comentadores, que vem ao encontro ao nosso: a religiosidade grega e o seu politeísmo. Cabe-nos, assim, nesse momento, adentrarmos nesses primeiros escritos de Nietzsche para extrair sua interpretação acerca do fenômeno religioso grego e, em que sentido, diferentemente do monoteísmo cristão nos escritos posteriores, ele é enaltecido pelo filósofo.

Num segundo momento nos cabe trazer à tona o crepúsculo dos deuses gregos, ou seja, como os radiantes deuses do Olimpo foram inviabilizados pelo ímpeto lógico que surgiu a partir de Sócrates. Essa leitura se torna estratégica para o ataque ao ateísmo, sobretudo, de cunho científico, nas obras futuras de Nietzsche.

2.1 O POLITEÍSMO GREGO

Conforme a assertiva inicial de Nietzsche em *A visão dionisíaca de mundo*, a concepção religiosa grega apresenta e, concomitantemente, escamoteia sua *Weltanschauung*, que, por sua vez, tanto a religiosidade como a visão de mundo dos gregos são atravessados pela afluência estética, na qual é norteadada pelas figuras de dois deuses, a saber, Apolo e Dioniso, que, em linhas gerais, são os representantes estéticos do sonho e da embriaguez, respectivamente. A religião dos gregos e seu politeísmo, portanto, não deve ser desvinculada da manifestação artística. Num escrito privado da época, Nietzsche afirma que “A arte e a religião em sentido grego são idênticos” (*Fragmento póstumo* 9 [102] de 1871). E justamente o vínculo estreito com a arte faz com que a religião grega seja “superior e mais profunda que todas as posteriores” (*Fragmento póstumo* 3 [77] do inverno 1869 – primavera de 1870). Em outro fragmento, o filósofo aponta que arte e religião possuem a mesma procedência: “O período da arte é uma continuação do período que formavam os mitos e a religião. Arte e religião brotam da mesma fonte” (*Fragmento póstumo* 9 [94] de 1871). Essa é a conjectura que permeia a interpretação nietzschiana da religiosidade grega nos escritos dessa época. E tal conjectura ganha mais destaque quando o filósofo, logo no prefácio de *O nascimento da tragédia*, no qual dedica a Richard Wagner, afirma que “A arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida” (*GT/NT* “Prefácio”). É nesse livro que Nietzsche traz a tese que “só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente” (*GT/NT* § 5)¹⁰⁴. Nesse contexto artístico, fruto, em grande medida, da aproximação de Nietzsche ao wagnerismo¹⁰⁵, que Burnet assevera: “Assim é preciso dizer em linhas firmes: trata-se de um livro [*O nascimento da tragédia*] escrito por um artista, dedicado a um artista e destinado aos artistas. Vêm daí sua força e sua energia cega” (2012, p. 9). Tal compreensão deve ser relativizada, pois, como vimos no capítulo anterior, Nietzsche possui uma rigorosa formação filológica, que o permitiu aproximar-se da cultura grega¹⁰⁶, não apenas no quesito estético¹⁰⁶, mas também filosófico, e isso resplandece

¹⁰⁴ Cf. a interpretação de Fink: “*O nascimento da tragédia* é, na realidade, uma metafísica de artista, uma interpretação do todo universal que segue o fio condutor da arte” (1988, p. 25).

¹⁰⁵ Num fragmento póstumo, Nietzsche deixa claro que “Mantenho-me firme nas experiências que devo a Richard Wagner. A chamada ciência histórico-crítica não possui nenhum meio para se aproximar de coisas tão remotas” (*Fragmento póstumo* 25 [1] do inverno de 1872 – 1873).

¹⁰⁶ O apreço de Nietzsche aos gregos é expresso no *Fragmento póstumo* 1 [29] do outono de 1869: “O helenismo tem para nós o valor que tem os santos para os católicos”.

nos textos desse período. Por outro lado, como também mostramos no capítulo anterior, não significa dizer que Nietzsche se manteve irrestritamente fiel, antes de 1871, às convicções científicas da época; como interpreta Colli:

Nenhum outro livro de Nietzsche tem atrás de si uma preparação tão longa e penosa. Durante dez anos, o jovem estudioso vive entre os seus livros, e das suas palavras não se anuncia qualquer ameaça para a ciência. Aceita a tradição da filologia, admoesta os seus amigos a reprimir a fantasia, a respeitar o método, a controlar as hipóteses. Depois vem esse livro [*O nascimento da tragédia*], onde tudo é contradito, onde ninguém, então, reconhece o autor (2000, p. 15).

Vimos que não apenas aos amigos íntimos, como descrito nas correspondências, mas também publicamente, como na conferência *Homero e a filologia clássica*, Nietzsche lançava questionamentos decisivos sobre a cientificidade. Isso significa dizer que *O Nascimento da tragédia*, assim como *A visão dionisíaca do mundo* e outros escritos dessa etapa, não causou nenhum sobressalto a eclosão do método histórico-crítico, como estipula Colli¹⁰⁷; e nem é um livro redigido estritamente por um artista, como atribui Burnet. Esses escritos em questão devem ser compreendidos, primordialmente, como uma obra de um filósofo que visa investigar e compreender o mundo em sua totalidade. Daí a importância da abordagem acerca da *Weltanschauung* que emerge ao final de *Homero e a filologia clássica* e no início de *A visão dionisíaca do mundo*. É nesse ponto que entra a influência peremptória de Schopenhauer. Acerca desse tema, acompanhamos a leitura de Fink:

No fenômeno do trágico percebe-se 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 a chave que lhe abre a vida essencial (*Wesen*) do mundo. A arte é erigida em *organon* da filosofia, tomada como via de acesso mais séria, mais autêntica, para a compreensão mais original a que, quando muito, se segue o conceito em segunda posição; sim, a intelecção conceitual só ganha originalidade quando se confia a uma visão mais profunda da arte, quando reflete sobre o que a arte experimenta na criação (1988, p. 17)¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Devemos lembrar que, para quem desconhecia o percurso de Nietzsche tratado no capítulo anterior, obviamente se surpreendeu com *O nascimento da tragédia* por esperar ser uma obra oriunda de um professor de filologia clássica tradicional, como foi o caso de Wilamowitz-Möllendorff, que fez duras críticas ao escrito por transcender a metodologia científica rigorosa que acompanha a pesquisa filológica. Sobre esse tema, ver a obra organizada por Roberto Machado: *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da Tragédia*.

¹⁰⁸ Colli atribui ao *Nascimento da tragédia* a construção de uma “filosofia total”, e, nesse ponto, seguimos sua óptica: “*O nascimento da tragédia* não é uma interpretação histórica. Precisamente no

Nessa conjectura, a atividade artística é considerada mais elevada que as demais por operar com uma linguagem mais autêntica e próxima da própria natureza. E a religiosidade grega, que possui um encadeamento intrínseco justamente com a arte, ganha um destaque nos textos desse período de Nietzsche, se aproximando também do exercício filosófico, da compreensão íntima do mundo, como aponta o filósofo: “Valor da fé grega nos deuses: era sutilmente posta de lado e não impedia o filosofar” (*Fragmento póstumo* 1 [3] de outono de 1869)¹⁰⁹. Na interpretação do filósofo alemão, os célebres deuses homéricos e hesiódicos surgem através do impulso onírico apolíneo, que permitiram aos gregos superarem o pessimismo resplandecente popularmente na sabedoria de Sileno, na qual afirma que, para o homem, “o melhor, em primeiro lugar, é não ser, em segundo lugar é morrer em breve” (*DW/VD* § 2). A vitória da titanomaquia pelos deuses do Olimpo e a consequente inversão da sabedoria do deus silvestre e companheiro de Dioniso é tradicionalmente protagonizada por Zeus, mas, para Nietzsche, é resultado do impulso referente ao deus Apolo. Em *O nascimento da tragédia*, o filósofo destaca que “o mesmo impulso que se materializou em Apolo, engendrou todo o mundo olímpico e, neste sentido, Apolo deve ser reputado por nós como um pai desse mundo” (*GT/NT* § 3). Apolo possibilita transfigurar o mundo em bela aparência (*schöne Schein*), sendo o “pai de toda arte plástica e [...] também de uma metade importante da poesia” (*DW/VD* § 1). Essa metade é justamente as epopeias de Homero e Hesíodo. Apolo se torna uma divindade artística por ser o “‘aparente’ por completo: o deus do sol e da luz na raiz mais profunda, o deus que se revela no brilho” (*DW/VD* § 1). Caracterização que impele Nietzsche a nomear Apolo de “deus divinatório” (*wahrsagende Gott*) (*GT/NT* § 1) e “deus plasmador” (*Bildnergottes*) (*GT/NT* § 1), e, dessa maneira, se torna capaz de alçar artisticamente uma “cultura apolínea” na qual “os deuses olímpicos, que se

momento em que parece desenvolver-se como tal, transforma-se numa interpretação de todo o helenismo e, como se não lhe bastasse sequer esta perspectiva incerta, torna-se definitivamente numa visão filosófica total” (2000, p. 8).

¹⁰⁹ A fé grega era de cunho naturalista, diferente de outras concepções, como assinala Bruno Snell, discípulo direto de Wilamowitz-Möllendorff, em sua obra *A cultura grega e as origens do pensamento europeu* (1955): “A ‘fé’, o *credo*, pressupõe a existência de uma fé falsa, de uma fé herética, contra a qual ela se projeta; daí porque a fé está ligada a um dogma pelo qual ou contra o qual as pessoas lutam. Isso não existia no mundo grego. Os deuses são tão evidentes e naturais para os gregos, que estes nem mesmo conseguem imaginar que outros povos possam ter outra fé ou outros deuses” (2005, p. 24).

erguem sob o frontão desse edifício e cujos feitos, representados em relevos a resplender na distância, ornem seus frisos” (*GT/NT* § 3).

O artista apolíneo realiza suas criações a partir do jogo com o sonho. No caso do escultor, a imagem oriunda desse jogo é traduzida para o mármore. No poeta, o jogo é transposto através de palavras¹¹⁰. Assim, a estirpe olímpica surge como uma elevada criação onírica na qual a beleza se torna um aspecto central e visa sempre ser potencializada, mas sem ultrapassar os limites traçados pela justa medida. Isso significa dizer que os deuses oriundos do impulso apolíneo trazem consigo uma espécie de sabedoria, pois “o deus da bela aparência precisa ser ao mesmo tempo do deus do conhecimento verdadeiro” (*DW/VD* § 1). A luminosidade solar de Apolo possibilita aos gregos um entendimento da existência por meio de uma delimitação comedida, fornecendo uma ilusão bem lograda, enriquecedora, e que seja consciente que é fruto de um sonho. Se ultrapassar esse limite, transforma-se em enganação nociva, empobrecedora, como adverte o filósofo:

Tampouco pode faltar na essência de Apolo aquele tênue limite, que a imagem do sonho não pode ultrapassar, para não agir patologicamente – quando a aparência (*Schein*) não só ilude (*täuscht*) mas engana (*betrügt*): aquela delimitação comedida, aquela liberdade distante das agitações mais selvagens, aquela sabedoria do deus escultor (*DW/VD* § 1).

A contraposição entre esses dois tipos de “aparências” é decisiva e abarca toda produção filosófica de Nietzsche, pois sempre que o filósofo enaltece a ilusão (*Täuschung*) em detrimento da verdade, como a lógico-filosófica, essa ilusão não deve ser compreendida como uma ficção defraudada, uma mera fantasia que sirva de refúgio, “que nos enganaria (*betrügen*) como realidade grosseira (*plumpe Wirklichkeit*)” (*GT/NT* § 1), burlando o processo do vir-a-ser, e, conseqüentemente, o negando. Ao contrário, a ilusão, como nesse caso, produzida pelo artista apolíneo, possibilita identificar a dinâmica finita e transfigurá-la para que a torne desejável, a fim de afirmá-la por meio de suas criações e sem contrapô-la a uma essência imutável. E aqui reside uma contraposição a Schopenhauer, que “crê que todo conhecimento é limitado ao mundo dos fenômenos. No entanto, através de uma película tênue e móvel

¹¹⁰ Cf. Snell: “Nada mais fazem os artistas [escultor] do que construir em pedra o que o poeta expressou com palavra” (2005, p. 33).

de fatos perceptíveis, pretende tocar a realidade em si, usando para isso um conhecimento irracional” (ANDLER, 2016, p.96). Na visão do comentador citado, já em *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche, assim como Goethe, parte da tese que “*Natur hat weder Kern noch Schale* [A natureza não possui núcleo nem casca]. A realidade do Universo se reduz a uma imensa trama de fenômenos” (ANDLER, 2016, p. 97). Ou, como afirma Haar, para Nietzsche “a aparência é uma aparição, não um engano” (1988, p.106). É nesse contexto, portanto, que os deuses gregos devem ser compreendidos: como uma aparição provida de uma delimitação comedida através do sonho do artista apolíneo.

Nietzsche destaca que na poesia homérica-hesíodica se manifesta um exímio exemplo da ilusão apolínea que enobrece. Mediante a invenção onírica do Olimpo, o cunho efêmero e caótico da existência é moldado em símbolos que embelezam e exaltam a vida em sua mais alta intensidade, invalidando, concomitantemente, qualquer espécie de entrave que acorrenta e esteriliza a efetividade. Homero e Hesíodo, portanto, estabeleceram, por meio da esfera estética do sonho uma compreensão, um *pathos*¹¹¹, um estilo dispendioso que se tornam imprescindíveis para a cultura grega, tão cara a Nietzsche, como relata o autor: “Os gregos como estilistas. Os gregos como homens religiosos” (*Fragmento póstumo* 16 [41] do verão de 1871 – primavera de 1872). Só a partir dessa dinâmica que “a vida se torna possível e digna de ser vivida” (*GT/NT* § 1) para o povo grego.

O mundo grego antes da cultura apolínea, como visto, era permeada pelo horror e escuridão, segundo manifestado na sabedoria de Sileno¹¹². Os gregos, dessa forma, vivenciaram impetuosamente tal obscuridade, e, a partir de tal vivência, souberam direcionar e, assim, transfigurar essa condição por meio da criação apolínea dos deuses¹¹³: “O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que

¹¹¹ O termo *pathos*, no interior da obra nietzschiana, não deve ser entendido como um mero sentimento ou paixão passiva, mas como uma postura, uma entrega, ou melhor, uma vivência. Nesse sentido, acompanhamos a nota de Pedro Süsskind acerca do termo, presente no prefácio que escreveu para sua tradução da obra *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*: “*Pathos* concentra o sentido de ‘experiência’, ‘sensação’, ‘disposição’, ‘estado da alma’, e também ‘evento’ ou ‘conjectura’”.

¹¹² Num outro texto da mesma época, intitulado *A disputa de Homero*, que se encontra em mais uma obra dada de presente a Cosima Wagner, a saber, *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* (1872), Nietzsche traz esse assunto e questiona: “Mas para onde olharíamos, se nos encaminhássemos para trás, para o mundo pré-homérico, sem a condução e a proteção da mão de Homero?” E em seguida responde: “Olharíamos apenas para a noite e o terror, para o produto de uma fantasia acostumada ao horrível” (*CV/CP* “A disputa de Homero”).

¹¹³ Nietzsche utiliza a expressão “espelho transfigurador (*verklärenden Spiegel*)” (*GT/NT* § 3) para exemplificar essa subversão do mundo pré-homérico.

lhe fosse possível de algum modo viver, teve que colocar ali, entre eles e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos” (GT/NT §3).

Ao analisar a religiosidade grega sobre o prisma estético-apolíneo, na qual os deuses representam uma vitória frente ao horror¹¹⁴, Nietzsche, de maneira indireta, acaba a opondo à religiosidade cristã, pois, em sua concepção, “os deuses gregos, na perfeição com que encontramos já em Homero, não devem ser concebidos como rebentos da penúria (*Not*) e da necessidade (*Bedürfnisses*)” (DW/VD § 2). Ora, o cristianismo será alvo direto de ataques futuros de Nietzsche¹¹⁵, em boa medida, por emergir justamente da penúria e da necessidade. Em 1886, Nietzsche escreve um novo prefácio para *O nascimento da tragédia*, intitulado “Tentativa de autocrítica”, na qual o autor reavalia as principais teses de sua primeira obra publicada e crava que no texto de 1872 há um “precavido e hostil silêncio com que no livro inteiro se trata o cristianismo” (GT/NT “Tentativa de autocrítica” § 5). Tratar e criticar diretamente o cristianismo, realmente o autor não o faz, mas, indiretamente, há sim um antagonismo entre o politeísmo grego e o monoteísmo cristão, quando, por exemplo, afirma que os deuses gregos “não foram inventados certamente pelo ânimo (*Gemüt*) abalado pela angústia: não foi para voltar as costas à vida que uma genial fantasia projetou suas imagens no azul” (DW/VD §2). A estratégia nietzschiana consiste em enaltecer abertamente a religiosidade grega, para, assim, sinuosamente criticar a perspectiva cristã. Possuímos, sobre esse aspecto, uma interpretação similar a de Janz. O biógrafo afirma que a concepção trágica presente em *O nascimento da tragédia* é uma

refutação da solução cristã para o problema com a promessa de uma existência individual eterna num outro mundo ‘melhor’, pela graça de deus. Já aqui Nietzsche interpreta o cristianismo como o atacará 17 anos mais tarde em seu *Anticristo*. Ele não pode aceitar a ideia de que a morte seja um castigo para a culpa hereditária, para o pecado original de Adão (JANZ, 2016, p. 347)¹¹⁶.

¹¹⁴ Acerca da vitória dos deuses homéricos e hesiódicos, Snell relata: “Nesses mitos da luta dos deuses, reflete-se, sem sombra de dúvida, o fato de que os deuses do Olimpo nem sempre reinaram, de que em tempos passados existia uma outra religião e, embora nesses deuses vencidos não se devam ver simplesmente as divindades nas quais os homens dos tempos antigos acreditaram, permanece o contraste, indicando no que consiste a essência dos novos deuses. Os derrotados não são espíritos malignos, astutos, sensuais; são selvagens, desregrados, nada mais que pura força bruta. Os deuses do Olimpo fizeram triunfar a ordem, o direito, a beleza. A titanomaquia e a gigantomaquia são o testemunho, para os gregos, de que seu mundo se impôs a algo estranho; juntamente com a luta contra as Amazonas e contra os Centauros, permanecem elas para sempre como símbolos da vitória grega sobre o mundo bárbaro, sobre a força bruta e sobre o horror” (2005, p. 33).

¹¹⁵ Sobretudo a partir de *Humano, demasiado humano* (1878).

¹¹⁶ Num outro momento, Janz também enxerga em *O nascimento da tragédia* uma busca de Nietzsche por uma visão de mundo que seja antagonista à cristã: “Partindo da metafísica de Schopenhauer,

Esse antagonismo entre as religiosidades gregas e cristãs também se manifesta no conceito de redenção (*Erlösung*). Quando, no parágrafo 12 d'*O nascimento da tragédia*, Nietzsche afirma: “Tão incomum é a potência do épico-apolíneo, que as coisas mais terrificantes ela as encanta aos nossos olhos com aquele prazer pela aparência e a redenção por meio da aparência”, a redenção conjecturada nesse contexto é propiciada pelo vício estético, não moral, como no cristianismo. Isso significa dizer que o termo redenção empregado pelo filósofo alemão não se refere a nenhuma espécie de ascetismo ou de salvação, como ocorre na religiosidade cristã que, por meio de uma rígida moralidade, promete ao homem uma existência melhor do que a mundana somente na vida pós-túmulo, na eternidade que é tida como superior ao âmbito finito e transitório que permeia o vir-a-ser. A redenção estética pela bela aparência apolínea redime a efetividade a partir de um êxtase que possibilita ao homem deslumbrar que todas as coisas são apenas fluxos fugidos pertencentes à correnteza da vida, de que a decadência do existente finito, a morte, não possui um caráter meramente depreciativo, pois pertence a dinâmica da existência, assim como o nascimento. Mesmo a curta vida do herói homérico Aquiles não simboliza uma inclinação ao desligamento da vida, mas ela traz em si a imagem inerente do “gênero humano que muda e passa como as folhas” (*GT/NT* § 3), e nessa transitoriedade se agarra a existência em busca de desconhecidas proezas, afirmando na íntegra a finitude, ou seja, nos dizeres de Nietzsche: “até o seu lamento se converte em hino de louvor à vida” (*GT/NT* § 3)¹¹⁷.

A religião cristã, portanto, atravessa, mesmo que não de maneira devassada, os primeiros escritos de Nietzsche. E sua crítica é arremetida quando o filósofo demonstra o êxito da esfera politeísta grega ao contrapô-la à esfera cristã, mesmo sem

Nietzsche procura uma posição de oposição ou substituição ao cristianismo, e ele encontra no símbolo de Dioniso-Zagreu, no mito do Dioniso esquartejado, na divisão do uno-primordial em todos os destinos individuais, no mundo das manifestações, que ele designa como a parte ‘apolínea’ (JANZ, 2016, p. 346).

¹¹⁷ Nesse sentido, seguimos a argumentação de Fink que Nietzsche “encontra-se numa contradição insolúvel com o cristianismo desde o início de sua carreira filosófica. A doutrina cristã, na qual a ideia de redenção é essencial, não está em contradição apenas com os instintos de Nietzsche, ela contradiz o seu sentimento fundamental, o clima fundamental da sua vida e da sua experiência da realidade. Num mundo trágico não há redenção, entendida como salvação de um existente finito na sua finitude; ali há apenas a lei inexorável do declínio de tudo aquilo que surgiu do fundo do ser na existência individualizada, daquilo que se separou da corrente da vida universal. Na visão trágica do mundo encontram-se confundidas a vida e a morte, a ascensão e a decadência de tudo quanto é finito. [...] O sentimento trágico da vida é antes a aceitação da vida, a jubilosa adesão também ao horrível e ao medonho, à morte e ao declínio” (1988, p. 18).

a nomear:

A partir deles [deuses gregos] fala uma religião da vida, não do dever, da ascese ou da espiritualidade. Todas essas esferas respiram o triunfo da existência, um sentimento exuberante de vida acompanha o seu culto. Eles não apresentam exigências: neles o existente é divinizado, seja ele bem ou mal” (*DW/VD* § 2).

Os gregos, ao invés de projetar entidades divinas que transcendam a efetividade e, a partir disso, por atuarem fora da dinâmica vital, estabelecerem uma tábua de valores morais absolutos que sirva de tribunal para as ações humanas, projetaram uma “religião para a vida, completamente imanente; religião da beleza como florescência, não da carência” (*Fragmento póstumo* 3 [42] do inverno de 1869 - 1870 – primavera de 1870). Essa passagem é capital para nosso estudo, pois demonstra que a intenção nietzschiana, ao refletir sobre a esfera divina, não é seu grau de veracidade, mas se essa esfera surge do crescimento vital de seu povo, e, assim, propicia seu crescimento, sua “florescência”; ou, como no caso da religiosidade cristã, se surge do adoecimento da vida, da “carência”, propiciando, conseqüentemente, sua morbidez¹¹⁸. Por isso o estatuto de imanência, dentro da perspectiva grega, faz com que os deuses se tornem representantes sofisticados de todas as esferas da vida grega¹¹⁹, sem censura ou segregação¹²⁰. Desse modo, “os deuses legitimam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem” (*GT/NT* § 3)¹²¹. Para os gregos, portanto, a existência se espelha nos deuses, isso significa dizer que, ao contrário do cristianismo, os deuses gregos “são bons e maus, assemelham-se ao acaso, assustam com seus planos que emergem subitamente, não têm compaixão” (*DW/VD* § 2). Ao divinizar a existência, indiferentemente do que seja avaliado como

¹¹⁸ Esse antagonismo também é retratado por Snell, ao dizer que “Em Homero, quando um deus aparece ao homem, não o reduz a pó, mas, ao contrário, eleva-o e o torna livre, forte, corajoso e seguro” (2005, p. 31).

¹¹⁹ Cf. Snell: “Para os gregos a existência espelha-se nos deuses. Tudo o que há de grande e vivo no mundo neles se manifesta límpida e claramente. Nenhum elemento vital e natural é rejeitado e todas as forças do espírito e do corpo agem, também entre os deuses olímpicos, não de forma sombria e tormentosa, mas serena, livre e purificada. Não há uma força isolada fadada a prevalecer: tudo é posto em seu lugar natural e exaltado num cosmo expressivo. A vida, porém, não está ordenada de modo árido e frio, e é vigorosamente que os deuses põem em atividade suas magnificas existências” (2005, p.38).

¹²⁰ Nesse sentido que Snell aponta: “O deus grego não avança em meio a turbilhões e tempestades para aturdir o homem, e o homem não se aterroriza com sua debilidade diante do divino” (2005, p.31).

¹²¹ Jaeger, em seu denso e célebre estudo sobre a cultura grega intitulado *Paidéia* (1936), ressalva que Hesíodo “julga toda força ativa como uma força divina” (2010, p. 94).

bem ou mal, a religiosidade grega diviniza todas as formas de vida¹²², inclusive as castas sociais manifestadas em seu solo. É nesse sentido que Nietzsche atribui essa assertiva:

Divindades sob a forma do rei, do pai, do sacerdote – a mitologia grega divinizou *todas* as formas de uma humanidade significativa. A crença em *um só* espírito é uma ilusão (*Einbildung*): logo, substitutos antropomórficos, até mesmo politeístas. O impulso de admiração, como sensação de prazer na existência, transforma-se ali em objeto. (*Fragmento póstumo* 5 [31] de setembro de 1870 – janeiro de 1871).

Para tornar a vida digna de ser vivida, os gregos transfiguraram nos deuses seus principais atributos. Essa multiplicidade só pode ser divinizada através de múltiplos deuses, invalidando qualquer perspectiva monoteísta. Ao olhar a história para além da Grécia, Nietzsche, numa anotação privada, identifica que o monoteísmo mais remoto se manifestou em solo indiano, enaltecendo, então, o avanço da perspectiva religiosa grega: “o mais antigo monoteísmo faz alusão precisamente à *única* resplandecente abóboda celestial e lhe dá o nome de *dewas*¹²³. Isso é muito limitado e pouco plástico. Que progresso representa as religiões politeístas” (*Fragmento póstumo* 19 [231] do verão de 1872 – início de 1873).

Além de enaltecer o caráter politeísta da religiosidade grega, Nietzsche também destaca o seu antropomorfismo. Com exceção da imortalidade, os deuses não dispõem de traços incompatíveis ao gênero humano, como a onisciência e a onipotência. São constituídos com um corpo (*Leib*) análogo ao do homem, logo tal corpo antropomórfico acompanha toda a complexa dimensão vital que o engloba: instintos, impulsos, sensações, sentimentos, apetites, afetos e paixões¹²⁴. Isso torna a diferença entre homens e deuses só de grau, não de estrutura. Dito de outro modo, na religião dos gregos ocorre a humanização dos deuses e, concomitantemente, o seu inverso: a divinização do homem¹²⁵. Devido aos estatutos da imanência e do

¹²² Snell argumenta, nessa linha de raciocínio, que, no pensamento religioso de Hesíodo, “mesmo o elemento profano, mesmo o que suscita hesitação e temor, participa do divino” (2005, p. 45).

¹²³ Alusão ao sânscrito *Dewas*, que significa “deus”.

¹²⁴ Cf. Snell: “As contendas, as adversidades e as desilusões são conhecidas dos deuses apenas por tornarem suas vidas mais intensas. A luta e o prazer exercitam-lhes as forças, e os deuses estariam mortos se eles próprios não conhecessem o ciúme e a ambição, a vitória e a derrota” (2005, p. 32).

¹²⁵ Jaeger, ao analisar a poesia de Homero, descreve que: “A humanidade e proximidade dos deuses gregos induzia uma estirpe, que com plena consciência do seu orgulho aristocrático se sentia intimamente aparentada aos imortais, a supor que a vida e as atividades das forças celestes não diferiam muito das que tinham lugar na existência terrena” (2010, p. 81).

antropomorfismo, e, dessa forma, não poderem e nem saberem de tudo, não é reivindicado aos deuses o ofício da própria geração do mundo:

O grego não é nem otimista nem pessimista. É essencialmente um *homem*, que contempla realmente o terrível e não o oculta. Uma *teodiceia* não era um problema grego, porque a criação do mundo não era obra dos deuses. Grande sabedoria do helenismo, que compreendeu também os deuses como submetidos à ἀνάγκη [necessidade/destino]. O mundo dos deuses gregos é um véu flutuante que recobre o mais terrível. Os gregos são artistas da *vida*; tem seus deuses para poder viver, não para se afastar da vida” (*Fragmento póstumo* 3 [62] do inverno de 1869-1870 – primavera de 1870)¹²⁶.

Os deuses, por não criarem o mundo, se encontram livres da responsabilidade acerca do sofrimento e efemeridade que permeia o existente, fazendo com que os gregos validassem e justificassem toda penúria, sem buscar elementos subsidiários transcendentais, justamente pelos deuses estarem, como os homens, subordinados às regras ásperas da necessidade/destino, ou seja, da temporalidade e espacialidade impostas pela natureza. Características centrais para o modo de vida grego, fazendo que postulações absolutas de bem e mal não obtivessem sentido sob tal perspectiva. Todas as moléstias, ocasionadas pelos humanos ou pela natureza, são legitimadas em razão dos deuses, mesmo detentores da imortalidade, estarem submissos aos decretos da *Moirá*, ou seja, não extrapolam a dinâmica efetiva da vida¹²⁷, não se afastavam dela, mas justificam o aspecto abismal e finito da existência em seu próprio terreno, “como rosas a desabrochar da moita espinhosa” (*GT/NT* § 3). Nesse sentido podemos entender o clamor de Nietzsche nessa passagem: “Pois de que outra maneira aquele povo infinitamente sensível e tão brilhantemente dotado para *sofrer* poderia suportar a existência, se a ele não se mostrasse *essa mesma existência* nimbada de uma glória mais alta nos seus deuses!” (*DW/VD* § 2).

¹²⁶ Snell acentua que não há na religiosidade grega “uma magia que tenta subverter a natureza. Os deuses gregos não podem criar do nada (não existe, por isso, entre os gregos, uma história da criação); não podem senão inventar ou transformar (é da ideia de um cosmos ordenado que os gregos deduzem a existência dos deuses). Poder-se-ia quase dizer que o sobrenatural atua, em Homero, segundo uma ordem preestabelecida. Pode-se mesmo fixar regras, segundo as quais os deuses intervêm nos acontecimentos da vida terrena” (2005, p. 28).

¹²⁷ A esse respeito, Snell defere que “O dito atribuído a Tertuliano “*Credo quia absurdum*” não é grego, e contrasta mesmo com a mentalidade greco-pagã. Segundo a concepção clássica grega, até mesmo os deuses estão sujeitos à ordem do cosmos, e eles, em Homero, sempre tomam parte na ação do modo mais natural” (2005, p. 28).

A exaltação à vida oriunda dos gregos, refletida através de seus deuses, é caracterizada, por Nietzsche, sob o termo “serenojovialidade” (*Heiterkeit*)¹²⁸. Isso significa dizer que ela é serena por exprimir uma sabedoria ensolarada (*sonnenhaft*), calma, pois “Apolo, com divindade ética exige dos seus a medida e, para poder observá-lo, o autoconhecimento” (*GT/NT* § 4), e, concomitantemente, jovial pela “necessidade estética da beleza” (*GT/NT* §4) que concede “caracterizar os gregos sonhadores como Homeros e Homero como um grego sonhador” (*GT/NT* § 2). A serenojovialidade representa, portanto, o antagonismo com o saber oriundo de Sileno, subvertendo-o por completo: “A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda maior é simplesmente morrer um dia” (*GT/NT* § 3)¹²⁹. Outro aspecto decorrente da aproximação serenojovial entre homens e deuses é, também, a união entre homem e natureza, o que permite caracterizar Homero como artista ingênuo (*naïf*)¹³⁰. E esse é outro triunfo do impulso apolíneo que, segundo Nietzsche, não deve ser desprezado:

Onde quer que deparemos com o “ingênuo” na arte, cumpre-nos reconhecer o supremo efeito da cultura apolínea: na qual precisa sempre derrubar primeiro um reino de Titãs, matar monstros e, mediante poderosas alucinações e jubilosas ilusões, fazer-se vitoriosa sobre uma horrível profundidade da consideração do mundo (*Weltbetrachtung*) e sobre a mais excitável aptidão para o sofrimento” (*GT/NT*, § 3).

A serenojovialidade da cultura apolínea, junto com a ingenuidade artística de Homero, que, por meio do Olimpo, propiciou aos gregos o “hino de louvor à vida”, começou a ser abalada paulatinamente pelo impulso do deus originário do Oriente: Dioniso. A bela aparência do impulso apolíneo atuava como um véu, e, junto com a

¹²⁸ Serenojovialidade foi o termo encontrado por Guinsburg para designar *Heterkeit*. Nas palavras do tradutor: “*Hiiterkeit*: clareza, pureza, serenidade, jovialidade, alegria, hilaridade são as várias concepções que a palavra é empregada em alemão. Quando se trata da *griechische Heiterkeit*, a tradução mais frequente tem sido ‘serenidade grega’. Entretanto, a versão parece insuficiente e redutora por suprimir as demais remessas doo termo. Por isso optou-se por um acoplamento de dois sentidos principais, utilizando-se sempre, nesta transposição do texto de Nietzsche, a forma ‘serenojovial’, ‘serenojovialidade” (In NIETZSCHE, 2005, p. 145).

¹²⁹ A serenojovialidade grega também simboliza o rico vínculo entre religião e arte, como Nietzsche aponta num fragmento póstumo: “Corrigir o mundo – isso é a religião ou a arte. Como deve aparecer o mundo para que valha a pena viver? Aqui intervêm as representações antropomórficas auxiliares; as religiões existem em todo o caso para o conhecimento consciente, um animal não tem nada disso. A necessidade das religiões é tanto mais forte quanto maior é o conhecimento da vaidade. Nos gregos é menor, pelo contrário, a feiura da existência era corrigida por seu mundo de deuses” (*Fragmento póstumo* 5[32] de setembro de 1870 – janeiro de 1871).

¹³⁰ Termo que Nietzsche reutiliza da obra de Schiller.

exigência ética do “conhece-te a ti mesmo” e “nada em demasia”¹³¹ inseria um limite ao povo grego no qual “a autoexaltação e o desmedido eram considerados como os demônios propriamente hostis da esfera não-apolínea” (*GT/NT* § 4). “Titânico” e “bárbaro”¹³² exprimem as propriedades do impulso dionisíaco e antagônicas das conjecturadas na cultura apolínea. Diferente do sonho, da bela aparência e da justa medida provenientes da arte apolínea, “a arte dionisíaca, por outro lado, repousa no jogo com a embriaguez, com o arrebatamento” (*DW/VD* § 1). Embriaguez e arrebatamento que levam o homem a romper o *pincipium individuationis*, fazendo-o se sentir “como deus: o que outrora vivia somente em sua força imaginativa, agora ele sente em si mesmo” (*DW/VD* § 1). Isso significa dizer que, movido pelo impulso dionisíaco, “o homem não é mais artista, tornou-se obra de arte, caminha tão extasiado e elevado como vira em sonho os deuses caminharem” (*DW/VD* §1)¹³³. Em outras palavras, o artista dionisíaco, através da desmedida, se torna livre para a execução de sua criação monumental: ele próprio.

A cultura apolínea, como visto, utiliza da bela aparência para dizer sim à vida. As epopeias asseguravam o estatuto radiante e magnífico da existência, sem despertar no homem qualquer resquício de inferioridade perante os deuses¹³⁴. Porém, as festas dionisíacas, que rodeavam os gregos através dos bárbaros¹³⁵, não podiam mais ser ignoradas, manifestando, assim, um conflito decisivo: “Nunca, porém, a luta entre verdade e beleza foi maior do que na invasão do culto de Dioniso: nele a natureza se desvelou e falou de seu segredo com uma terrível clareza, com o tom diante do qual a aparência sedutora quase perdeu seu poder” (*DW/VD* § 2). A

¹³¹ Cf. *GT/NT* § 4.

¹³² Cf. *Ibid.*

¹³³ A esse respeito, seguimos a interpretação de Burnet: “cantando e dançando sob o efeito do dionisíaco, o homem se manifesta como membro de uma comunidade superior, e até o escravo pode sentir-se livre. A música vivida no cerne da experiência faz o homem sentir emanar de si o sobrenatural. Essa é a imagem clássica, forja logo depois, do homem como obra-de-arte, rebento da natureza em estado puro, criação máxima do deus-natureza” (2012, p. 16-17).

¹³⁴ Mais um aspecto que se diferencia peremptoriamente do cristianismo, como descreve Snell: “A sensação que o homem experimenta diante do divino não é o terror e nem mesmo o susto ou o medo, e nem sequer a devoção ou o respeito [...]. Naturalmente, a divindade tampouco é entendida com humildade ou amor, o que só acontecerá com o cristianismo. O sentimento particular com que os homens de Homero acolhem o divino, quando este vai ao encontro deles, é ressaltado na cena de Aquiles: ‘Atena surgiu por detrás e o agarrou pelos cabelos. Aquiles estremeceu e virou-se; súbito, reconheceu Palas Atena: os olhos dela resplandeciam, terríveis’. Surpresa, espanto e admiração são os sentimentos que o aparecer da divindade desperta no homem de Homero” (2005, p. 31-32).

¹³⁵ Nietzsche descreve essas festas no parágrafo 2 de *O nascimento da tragédia*: “Quase por toda a parte, o centro dessas celebrações consistia numa desenfreada licença sexual, cujas ondas sobrepassavam toda vida familiar e suas venerandas convenções; precisamente as bestas mais selvagens da natureza eram aqui desaçaimadas, até alcançarem aquela horrível mistura de volúpia e crueldade que a verdadeira ‘beberagem das bruxas’ sempre me afigurou ser”.

contraposição de Dioniso estremece o *modus operandi* do Olimpo, trazendo uma outra sabedoria, pois

a inteira desmedida da natureza se revelava ao mesmo tempo em prazer, em sofrimento e em conhecimento. Tudo o que até agora valia como limite, como determinação de medida, mostrou-se aqui como uma aparência artificial: a “desmedida” desvelava-se como verdade (DW/VD § 2).

O ocaso dos limites e medidas possibilitou a iminência no solo grego de um “crepúsculo dos deuses” (DW/VD §2). Estaria, então, em derrocada todo o estatuto engenhoso e exuberante da religiosidade grega? O impulso dionisíaco teria que sair vencedor sobre o impulso apolíneo, excluindo-o, para, assim, remodelar todo o modo de vida grego e, conseqüentemente, seus deuses? Ora, uma das grandes vantagens do politeísmo greco-apolíneo, diferente do monoteísmo, como o cristão, é o reflexo do caráter múltiplo da existência. Ou seja, por existir múltiplas figuras divinas, haverá múltiplas concepções sobre a vida, que validaria, conseqüentemente, toda espécie de concepção manifestada. O monoteísmo nulifica a possibilidade de outro(s) deus(es)¹³⁶. O politeísmo, por outro lado, não. E assim se deu “o ponto mais alto da helenidade: originalmente, apenas Apolo é um deus helênico da arte. Além disso, foi o seu poder que estabeleceu a tal ponto medidas ao Dioniso que irrompia tempestuoso da Ásia que a mais bela aliança fraternal pôde surgir” (DW/VD §1). É na arte trágica que, ao invés de ocorrer um crepúsculo do mundo olímpico, sucedeu sua revigoração: a religiosidade grega ganhou nova roupagem com a tragédia, os deuses se revitalizaram. Apolo e Dioniso, portanto “ambos os deuses saíram vencedores da disputa: uma reconciliação no campo de batalha” (DW/VD §1), e esse simbolismo é ressaltado através do mito que “diz que Apolo reuniu novamente Dioniso despedaçado. Essa é a imagem do Dioniso recriado por Apolo, salvo do seu despedaçamento asiático” (DW/VD §1).

Os principais proclamadores da aliança fraternal entre os dois deuses da arte, na qual um não nega o outro, mas há uma afirmação recíproca entre ambos, ou seja, “Dioniso fala a linguagem de Apolo, porém no final Apolo fala a linguagem de Dioniso” (GT/NT § 21) foram Ésquilo e Sófocles, que conseguiram, no palco, utilizar os deuses

¹³⁶ Nesse sentido Snell menciona: “Os gregos não pensam como os hebreus, os cristãos e os muçulmanos, para os quais só existe o seu próprio, único e verdadeiro Deus, que só pode ser reconhecido desde que nos convertamos a ele” (2005, p.24).

de Homero e Hesíodo para, assim, “criar uma possibilidade mais elevada da existência e também nessa possibilidade de chegar a uma magnificação mais elevada (por meio da arte). (*DW/VD* §3). Esse é o grande mérito da tragédia: através do arrebatamento dionisíaco elevar a bela aparência apolínea resplandecida em seus deuses, cunhando, assim o importante conceito de “trágico” no pensamento nietzschiano, que corresponde com sua visão filosófica do mundo (*Weltanschauung*), conforme argumenta Fink:

O “trágico” é compreendido como princípio cósmico¹³⁷. Ao esboçar uma teoria da gênese da tragédia ática, Nietzsche revela a sua “experiência pessoal”; ele vê-se refletido nos gregos e interpreta-se a partir deles. Ele reconhece-se nos gregos da idade trágica: não a sua pessoa, mas a sua compreensão do mundo (1988, p. 22).

Nesses primeiros textos filosóficos de Nietzsche, destacamos a relevância dada por Nietzsche para a abertura ao âmbito divino pelo viés artístico, sobretudo através de dois gêneros: a poesia épica e a tragédia. Essa religiosidade artística nos permite perceber porque ela é enaltecida por Nietzsche: pelo fato de trazer uma visão múltipla, antropomórfica e imanente dos deuses, permitindo, assim, elevar ao máximo as instâncias humanas. Os impulsos estéticos apolíneo e dionisíaco são, portanto, as chaves para o velamento e o desvelamento da *Weltanschauung* grega, tão estimada por Nietzsche¹³⁸.

2.2 O CREPÚSCULO DOS DEUSES ATRAVÉS DOS DUROS GOLPES DE RACIONALIDADE

Embora a arte trágica seja encomiada, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche também reflete sobre os acontecimentos que levaram à derrocada desse gênero artístico, e, por consequência, da esfera religiosa à qual estava vinculada¹³⁹. E isso é central para nossa questão, pois o crepúsculo dos deuses se deu na cultura grega por meio dos golpes do raciocínio lógico, originando um otimismo epistemológico que, aos

¹³⁷ Nietzsche enfatiza que a “tragédia está sentada em meio a esse transbordamento de vida, sofrimento e prazer” (*GT/NT* § 120). A visão trágica, portanto, segundo o filósofo, se opõe drasticamente à “concepção teórica do mundo” (*GT/NT* § 17).

¹³⁸ Cf. a interpretação de Fink: “A primeira obra de Nietzsche tem um aspecto de um hieróglifo, exprime e esconde, insinua e cala. Filosofia é para ele, sabedoria trágica, olhar essencial na luta dos princípios antagônicos de Dioniso e Apolo” (1988, p. 29).

¹³⁹ Nietzsche também aborda essa problemática na conferência proferida em fevereiro de 1870, na Basiléia, sob o título *Sócrates e a tragédia grega*.

olhos de Nietzsche, tem na figura de Sócrates seu principal arquétipo. É um otimismo por partir da confiança irrestrita que a razão humana irá desvendar e compreender todos os mistérios que envolvem a vida. Tal inclinação racional para a compreensão do mundo não apenas serviu para destronar as divindades dos gregos, como foi de suma importância para o engendramento do cristianismo. Ou seja, Sócrates pode ser caracterizado como um pré-cristão justamente por ser um homem da lógica. Isso significa dizer que o monoteísmo cristão só foi possível devido à abertura lógico-filosófica da compreensão íntima da existência, que possibilitou ao humano engendrar um fundamento uno e imóvel para ela, ao passo que, concomitantemente, essa abertura aniquila os postulados artísticos criados pelos gregos tanto na sua cultura apolínea como na sua era trágica, inviabilizando, portanto, todo o postulado politeísta¹⁴⁰.

O socratismo triunfa no próprio teatro grego, por meio, segundo Nietzsche, da figura de Eurípedes. Se Ésquilo e Sófocles empregam os impulsos apolíneo e dionisíaco em suas obras, em Eurípedes “a divindade, que falava por sua boca, não era Dioniso, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado Sócrates” (*GT/NT* § 12). Com Eurípedes emerge o “socratismo estético, cuja suprema lei soa mais ou menos assim: ‘tudo dever ser inteligível para ser belo’, como sentença paralela à sentença socrática: ‘só o sabedor é virtuoso’” (*GT/NT* § 12). Uma das grandes características enaltecidas pelo viés artístico grego, para Nietzsche, é que suas narrativas assumiam uma roupagem mística e operavam, sobretudo, nas tragédias de Ésquilo e Sófocles, com uma linguagem simbólica, enigmática, vale dizer, instintual. Linguagem que se configura como antagônica à conceitual, esclarecedora, ou seja, racional. Antes, os gregos, diz Nietzsche, “tornam perceptíveis à mente perspicaz os profundos ensinamentos secretos de sua visão da arte, não, a bem dizer, por meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses” (*GT/NT* § 1).

Ésquilo e Sófocles elevam os predicados da poesia e, assim, envolvem o grego por meio de uma linguagem perturbadora e imprevisível, fazendo-o atingir um êxtase

¹⁴⁰ Nesse sentido, como veremos nos próximos capítulos, Nietzsche critica os ateus de sua época por utilizarem da lógica, que permeia, por exemplo, o método histórico-crítico, para refutar o deus cristão. O que queremos demonstrar é justamente que essa estratégia é invalidada por Nietzsche desde os primórdios de seu pensamento, e, especificamente, em *O nascimento da tragédia*, o filósofo, ao criticar Sócrates, critica a cientificidade que torna, diferente da religiosidade grega, a vida infértil, estéril, do mesmo modo que a perspectiva cristã.

ao desfecho dos dramas, intensificando ao máximo a dinâmica da experiência humana, sem deixar de fora o âmbito divino constituído por Homero e Hesíodo, os “pensadores religiosos” (GT/NT § 9). Por outro lado, Eurípedes, provido do socratismo estético, realiza uma obra teatral isenta de obscuridades e enigmas¹⁴¹, subvertendo o parâmetro perturbador da linguagem simbólica. Eurípedes, portanto, submete a atividade artística aos princípios da razão, das leis da lógica, exilando o sonho e a embriaguez, isto é, degradando tanto o impulso apolíneo como o dionisiaco. É nesse sentido que o filósofo alemão afirma que “o conhecimento mata a atuação, para atuar é preciso estar velado pela ilusão” (GT/NT § 7).

Ao privilegiar a linguagem esclarecedora, conceitual e, assim, depauperar a arte, depauperam-se também a religiosidade que, como vimos, encontrava-se intimamente vinculada a ela. Nas palavras de Nietzsche, “aquele ocaso da tragédia era ao mesmo tempo o ocaso do mito” (GT/NT § 23). O conteúdo mitológico, portanto, é gradativamente substituído por “conhecimentos conscientes” (GT/NT § 12). Eis justamente o embate travado por Sócrates. O filósofo grego possuía uma forte presunção ao saber, buscava obsessivamente por clareza. Consolidado pelo oráculo de Delfos como o mais sábio de todos os homens, Sócrates criticava os estadistas e oradores por possuírem um conhecimento infundado, assim como artistas por agirem “apenas por instinto” (GT/NT § 13). Nietzsche deprecia esse empreendimento socrático, pois, em sua óptica, desprezando-se o instinto, despreza-se também a arte, inviabilizando a ação dos sumptuosos deuses do Olimpo junto com seu “evangelho da harmonia universal” (GT/NT § 1). A arte trágica e seu conteúdo mitológico, na perspectiva socrática, são movidos por “algo verdadeiramente irracional, com causas sem efeitos e efeitos sem causa” (GT/NT § 14). Nesse contexto, Nietzsche faz a seguinte denúncia do filósofo grego:

Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativo-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade *per*

¹⁴¹ Eurípedes foi o responsável em instaurar o inédito prólogo, no qual um personagem divino, confiável, pronunciava como iria ser o desenrolar do drama, fornecendo a chave da compreensão de antemão ao espectador, eliminando totalmente o caráter misterioso que envolvia a esfera humana e divina. Outro elemento de grande relevância criado por Eurípedes, e que também diminuía consideravelmente o mistério, foi o *deus ex machina*, um mecanismo que fazia baixar do teto do palco um ator que, a exemplo do prólogo, encarnava uma figura divina, assumindo o seguinte papel: no encerramento da peça salvaguardava perante o público o futuro de seus heróis.

defectum! (GT/NT §13)

Essa subversão operada por Sócrates e implantada no palco por Eurípedes concedeu aos gregos a primazia dos silogismos lógicos em detrimento dos impulsos estéticos em sua relação com o mundo. Um dos principais pontos que Nietzsche enaltece nas tragédias de Ésquilo e Sófocles é o protagonismo da música, entoada pelo coro sático. Bebendo da fonte schopenhaueriana, a música é tratada por Nietzsche como sendo a linguagem mais elevada, pois somente ela é capaz de ultrapassar as aparências fazendo com que o homem atinja de maneira imediata o cerne de todas as coisas mundanas, acarretando na união perfeita entre homem e natureza. A música, portanto, constitui a expressão máxima da dinâmica instintual. Sócrates ensinou a Eurípedes que a música deve ser mera coadjuvante no palco grego, pois o protagonismo tem que ser atribuído à palavra. O herói euripidiano é o herói do conceito. Os diálogos entre as personagens, antes movidos pela estética musical, passa a ser emitidos em argumentos cada vez mais complexos, sofisticados. Discurso que pretende exercitar o aspecto consciente, racional do grego em detrimento do inconsciente, instintual. Se a perfeição da cultura grega se deve ao fato de estar fundada sobre a música, a decadência iniciada por Sócrates e Eurípedes se deve ao fato esvaziar a música em detrimento da palavra. A arte wagneriana suscita a expectativa em Nietzsche que algum dia a vida se corresponda novamente com a música: “Que ninguém tente enfraquecer a nossa fé em um iminente renascimento da Antiguidade grega; pois só nela encontramos nossa esperança de uma renovação e purificação do espírito alemão através do fogo mágico da música” (GT/NT § 20), enfatiza o filósofo. A música é o âmbito originário, mas foi abandonada após a vitória do racionalismo socrático.

As peças de Eurípedes, ao serem norteadas pela dialética, pelo sistematismo e pela calculabilidade, pela ordem e pelo controle adquiriram cada vez mais relevância, impulsionando entre os gregos a confiança na jurisdição intelectual. O primeiro homem teórico, Sócrates, também se colocava como médico, diagnosticando todo agir instintivo como uma enfermidade que contagia a todos, prescrevendo como única salvação possível a eficácia da verdade de cunho lógico, pois somente a razão pode estabelecer os critérios para as noções como as de bem e de belo, ou seja, o instrumento de medida dos valores tem que ser a inteligibilidade, originando a crença

que o saber intelectual seja capaz não apenas de conhecer, como também de corrigir as penúrias provenientes da existência, e, dessa maneira, fazer com que a ciência guie em linha reta a dinâmica da vida.

Crepúsculo no horizonte nietzschiano não significa um fim absoluto, mas transição, representa um estágio no qual o que parece não sucumbiu plenamente, e o que origina não se manifestou em seu vigor máximo. Esse trânsito é levado a cabo por Sócrates, que, ao inviabilizar os impulsos apolíneo e dionisíaco, propiciou um início de novos tempos para a cultura grega, uma nova forma do homem lidar com a existência, uma nova *Weltanschauung*. A segurança no esquematismo lógico dirigiu o homem teórico a uma “inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge os abismos mais profundos do ser” (*GT/NT* § 15), modificando crucialmente o engendramento da esfera divina. Desse modo, todas as figuras da religiosidade grega, não só os deuses do Olimpo, como, do mesmo modo, os titãs, os semi-deuses, os monstros, as musas, etc. são gradativamente extintos do cenário religioso em detrimento de comprovações, fundamentações lógicas e parâmetros conceituais. Em suas anotações privadas, Nietzsche concebe essa nova perspectiva circunscrita na religião cristã no quesito criação e liberdade poética. Quando o filósofo alemão diz, num primeiro momento, que “o cristianismo não é criativo em matéria de mitos” (*Fragmento póstumo* 16 [10] do verão de 1871 – primavera de 1872), assim como, num segundo momento, que “a forma livremente poética com que os gregos tratavam seus deuses! Estamos muito acostumados pela contraposição entre verdade histórica e falsidade. É cômico que os mitos cristãos tenham que ser completamente históricos” (*Fragmento póstumo* 19 [40] do verão de 1872 – início de 1873), expressa que, quando a religião deixa de se vincular à arte e passa a se vincular a uma verdade inquestionável, ocorre um empobrecimento daquilo que o homem tem de melhor: sua capacidade criativa. Se nas tragédias de Ésquilo e Sófocles o potencial criativo foi elevado, ou seja, gerou-se novas narrativas, a religião cristã, por outro lado, não favorece a geração nem mesmo de novas fábulas intrínsecas a ela, o que a enriqueceria, assim como seus fiéis. Na reflexão nietzschiana, portanto, o triunfo da ciência sobre a arte, da razão sobre os instintos, do silogismo sobre o mito, fará com que a existência e o mundo não sejam mais justificados enquanto fenômeno estético, mas passam a ser justificados epistemologicamente. Essa perspectiva se reflete no cristianismo ao impossibilitar qualquer forma de liberdade poética, ou seja, criativa. A religiosidade cristã engessa, fixa, e, portanto, esteriliza tudo o que ela toca. E essa

virada, representada no crepúsculo dos deuses gregos, marca os liames da cultura ocidental nos próximos milênios.

As principais concepções filosóficas de Nietzsche oriundas desse período de reflexão, sobretudo as expostas em *O nascimento da tragédia*, traz certos equívocos denunciados anos mais tarde pelo próprio autor. Quiçá o mais relevante seja o vínculo e a esperança em Richard Wagner, em compreendê-lo como “sintoma de ascensão” (*EH/EH* “O nascimento da tragédia” § 1), capaz, por conta disso, de fazer uma renovação cultural na Alemanha por meio de sua criação musical¹⁴². Partindo do “cadavérico aroma de Schopenhauer” (*EH/EH* “O nascimento da tragédia” § 1), Nietzsche confiava que “o tempo do homem socrático passou” (*GT/NT* § 20), e que Wagner faria uma empreitada similar àquela que Ésquilo e Sófocles fizeram com Homero e Hesíodo: resgataria os mitos germano-escandinavos, os revigorariam e os inseririam no coração da cultura de seu povo através de seu drama musical. Transformar algo genuinamente germânico¹⁴³ em experiência estética seria fundamental para a cultura superar o predomínio da perspectiva estéril proveniente da confiança lógico-científica. E, por consequência, possibilitaria inserir o homem novamente numa dinâmica politeísta, aproximando-o dos deuses. Tal dinâmica promoveria uma nova forma de vida, similar à da época trágica dos gregos. Schopenhauer e Wagner, juntos, seriam o norte dessa renovação cultural: “para onde aponta o mistério dessa unidade entre a música e a filosofia alemãs, senão para uma nova forma de existência, sobre cujo conteúdo só podemos nos informar pressentindo-o com base em analogias helênicas?” (*GT/NT* § 19). Porém, tal empreendimento será em parte abandonado quando Nietzsche perceber o erro quanto ao seu vínculo aos protagonistas desse empreendimento.

Apesar das autocríticas pronunciadas por Nietzsche, o filósofo também enaltece sua primeira obra por reconhecer Sócrates “como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. ‘Racionalidade’ *contra* instinto. A ‘racionalidade’ a todo preço como força perigosa, solapadora da vida!” (*EH/EH* “O nascimento da tragédia” § 1). E Nietzsche detecta o predomínio dessa concepção socrática em seus

¹⁴² Sobre esse aspecto, Burnett escreve: “O elogio da cultura alemã como a única capaz de afugentar a ópera e a cultura alexandrina que alimentava [...] a tarefa de fazer ressurgir na Alemanha a Grécia, [Nietzsche] está atribuindo ao amigo [Wagner] nada menos que o poder do próprio Dioniso, fazendo dele a esperança genial de fazer da Alemanha o berço de uma nova cultura” (2012, p. 44-45).

¹⁴³ Numa anotação privada da época, Nietzsche denuncia: “Como é possível uma religião que não seja nacional? Por exemplo, o cristianismo” (*Fragmento póstumo* 5 [123] de setembro de 1870 – janeiro de 1871).

contemporâneos, sobretudo nos eruditos. É nesse sentido que o autor direciona os escritos que sucedem *O Nascimento da tragédia*, sobretudo as duas primeiras *Considerações extemporâneas*, nas quais o autor lança seus ataques à tendência filisteia de David Strauss e o historicismo dos intelectuais, sobretudo universitários. Na primeira *Consideração extemporânea: David Strauss, o confessor e o escritor*¹⁴⁴ (1873), Nietzsche critica o fundamentalismo mecanicista de Strauss, que concebe o Universo como “uma máquina com rodas dentadas de ferro, com pesados martelos e pilões” (*DS/Co. Ext. I § 6*). Tal concepção “douta e sóbria” (*DS/Co. Ext. I § 6*) depaupera o homem, fazendo-o ignorar questões mais determinantes, como o “valor da existência” (*DS/Co. Ext. I § 6*), tão cara a Nietzsche e, a seu ver, fundamental para qualquer cultura. Andler ressalta que Nietzsche utiliza Strauss para denunciar “todos os vícios do baixo jornalismo, da ciência satisfeita e da multidão que forma uma vociferante cerca viva em torno dos vencedores do dia” (2016, p. 572)¹⁴⁵. Nesse prisma, em 1888, Nietzsche descreve sua estratégia:

Nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável. Assim ataquei David Strauss, ou o sucesso de um livro senil junto à “cultura” alemã – apanhei essa cultura em flagrante... (*EH/EH* “Por que sou tão sábio” §7).

O livro em questão se intitula *A antiga e a nova fé: uma confissão* (1872), no qual o autor critica a velha fé cristã, ao passo que enaltece a nova fé materialista-mecanicista, que acompanha um otimismo apoiado na crença num racionalismo calculista para o enquadramento da totalidade dos fenômenos, tanto físicos, ao

¹⁴⁴ Entre a publicação de *O nascimento da Tragédia* e a primeira *Consideração extemporânea*, Nietzsche se dedicava cada vez mais sobre o mundo grego, dando grande destaque ao papel da filosofia na era trágica. Numa carta a Gerdorff datada de 5 de abril de 1873, o filósofo relata: “Estou levando para Bayreuth o manuscrito *A filosofia na era trágica dos gregos*, para lê-lo aos outros. [...] Voltei a convencer-me com a maior admiração daquilo que os gregos são e eram. O caminho de Tales até Sócrates é algo inacreditável”. O manuscrito citado por Nietzsche só viria a público postumamente. Quando o leu para Wagner, o músico levou Nietzsche para outra direção, como narra Janz: “[Wagner] arrancou-o [Nietzsche] de suas contemplações gregas e o arremessou para o seu próprio tempo. Wagner o lembrou de sua visão exposta nos *Cinco prefácios* da tarefa do filósofo como tribunal supremo da cultura contemporânea. Com isso, ele fomentou a tarefa latente do próprio Nietzsche, e rapidamente surgiu o plano para uma série de *Considerações extemporâneas*, [...] cuja ‘extemporaneidade’ consistiria em transformar focos de crises atuais em fogos incandescentes” (2016, p. 422).

¹⁴⁵ Fink possui uma interpretação similar. Para o comentador alemão, a primeira *Consideração extemporânea* “representa no fundo, não um ataque ao ‘filisteu da cultura’ [Strauss], mas algo mais: trata-se de um ataque à cultura alemã que se encontrava cheia do espírito de presunçosa comodidade da época” (FINK, 1988, p. 38).

compreender o mundo como uma engrenagem na qual todo movimento é determinado por leis naturais, como sociológicos, enaltecendo o progresso técnico-científico como produtor de um homem melhor. Portanto, ao atacar Strauss, Nietzsche ataca a valoração teórica no viver, manifestada em Sócrates, e que no erudito moderno se manifesta numa unidade entre real, material e racional.

Como visto no capítulo anterior, o contato de Nietzsche com a *Vida de Jesus* (1835) de David Strauss o influenciou a abandonar os estudos de teologia e seguir rumo à filologia clássica. A obra é marcada, em linhas gerais, pela denúncia que os Evangelhos não devem ser tratados como documentos históricos, mas relatos mitológicos que refletem a expressão da fé de uma determinada comunidade histórica¹⁴⁶. Dessa maneira, a conclusão de Strauss é que a época atual, positivista e racionalista, é incompatível com fé professada nos Evangelhos. Em *A antiga e a nova fé*, cabe a Strauss questionar como o homem moderno teria que viver, visto que não é mais possível a crença de cunho religioso. A saída encontrada é pautada na concepção cientificista do mundo, junto com a organização racional que a sociedade industrializada de sua época.

David Strauss representa, aos olhos de Nietzsche, o arquétipo do filisteu da cultura. O filisteu não possui estilo próprio, corrompendo, conseqüentemente, a língua que opera. Se satisfaz com soluções fáceis e imediatas. Ao invés de defrontar grandes questões, como o valor da vida, censura quem o faz, pois prefere se acomodar resolvendo problemas pequenos, mas que acaba agradando em demasia a opinião pública, para assim desfrutar de uma vida segura, sem jamais se arriscar, permanecendo infundavelmente dentro de sua zona de conforto. Quando Nietzsche afirma que “a vida precisa dar testemunho de um tipo de cultura (*DS/Co. Ext. I §1*), o filisteu aparece como aquele que atenta contra a vida, não permitindo seu crescimento, pois se conserva através da compreensão dos eventos superficiais, corriqueiros. O que importa nesse tipo de saber é a segurança, o controle, noções que, para Nietzsche, são antípodas da vida.

Como antídoto à concepção filisteia, Nietzsche insere a arte e sua concepção trágica. Strauss produz o giro cultural que malogra o renascimento da época trágica, como a grega, em solo alemão. O retorno à visão trágica não é possível com a fé no

¹⁴⁶ Janz relata que Strauss: “como teólogo liberal, apresenta Cristo como mito, como figura de uma lenda, cuja existência histórica não pode ser comprovada” (2016, p. 423).

progresso científico e a passividade por ela produzida, invalida a ilusão artística, como relata o filósofo alemão numa anotação privada desse período:

O filósofo do *conhecimento desesperado* (*desperaten Erkenntniß*) se consumará em uma ciência cega, no saber a todo custo. [...] O impulso do conhecimento, quando chega a seus limites se volta contra si mesmo para preceder à *crítica do saber*. O conhecimento da vida melhor. Inclusive se dever *querer a ilusão* (*Illusion wollen*) – nisso consiste o trágico (*Fragmento póstumo* 19 [35] do verão de 1872 – início de 1873).

A cultura do filisteu é prescindida pelo racionalismo econômico, pela idolatria positiva dos direitos, pelo discurso científico e pela opinião pública. Ela informa e racionaliza, porém não cria, se limita a respeitar os fatos e não a construí-los, e o que realmente vale é aquilo que entra em consonância com o pensamento da maioria. O desenvolvimento científico estabelecido na modernidade arruína a possibilidade de uma cultura como criação artística da vida: “Cultura – domínio da *arte* sobre a *vida*” (*Fragmento póstumo* 19 [310] do verão de 1872 – início de 1873) afirma o filósofo alemão, na qual os gregos são os grandes modelos em fazer da vida uma autêntica obra de arte.

Em *Ecce Homo*, Nietzsche destaca a interpretação de um professor, chamado Hoffman, de Würzburg, sobre sua primeira *Consideração Extemporânea* e que toca diretamente no nosso tema. Segundo Nietzsche, esse professor “previu, pelo ensaio, uma grande destinação para mim – levar a efeito uma espécie de crise e de suprema decisão no problema do ateísmo, cujo representante mais instintivo e mais inexorável ele divisou em mim” (*EH/EH* “As extemporâneas” § 2). Tal crise é fundamental, pois, como estamos acompanhando, o aniquilamento do cristianismo, assim como o crepúsculo dos deuses gregos, não obtém uma via frutífera com a cientificidade por meio do filisteu da cultura, ou seja, inserir perspectivas teóricas que pairam acima das configurações vitais, essa “nova fé”, essas novas “verdades” apequenam o homem, não engrandece sua condição. Por isso que a questão do ateísmo, com todos esses levantamentos feitos pelo filósofo alemão, passa a ser decisiva para a história do Ocidente.

Na *Segunda consideração extemporânea: sobre a utilidade e a desvantagem para a vida* (1874), Nietzsche critica os filólogos e os historiadores por se colocarem enquanto meros espectadores da vida, analisando os fatos sempre de forma neutra,

nutrindo um saber pelo mero saber, em troca do *status* da erudição. Assim se colocam a produzir em demasia, privilegiando a quantidade e detrimento da qualidade. Isso resulta, para Nietzsche, na seguinte constatação:

Hoje é vangloriado o fato de que “a ciência começa a dominar a vida”: é possível que se chegue a isso, mas a vida assim dominada não tem muito valor, pois é menos *vida* e garante menos vida para o futuro do que outrora, quando se dominava a vida, não por saber, mas por instintos e vigorosas ilusões (*DS/Co. Ext. II § 7*).

Mais uma vez entra em cena a importância da atividade artística, pois é nela que a vida se intensifica por meio do municiamento de ilusões. A ciência moderna, por outro lado, subverteu tal dinamismo, privando o encantamento que direcionava a relação do homem com a vida. A vida se enfraquece, vale menos, quando comandada por critérios extrínsecos a ela própria. Para o homem teórico, é a vida que tem que se enquadrar aos parâmetros pautados pela ciência, rebaixando a criatividade humana em prol da objetividade irrestrita. O lúcido tem que aniquilar o lúdico, que, na visão nietzschiana, seria o âmbito que propiciaria à vida florescer de forma genuína.

A história, assim como a ciência, teve sua utilidade, sobretudo para superar a perspectiva religiosa do período medieval, mas a modernidade exige outro embate: “A história e as ciências naturais foram necessárias frente à Idade Média: o saber frente à fé. Nós dirigimos hoje a arte contra o saber. Volta à vida! Repressão do impulso ao conhecimento! Fortalecimento dos instintos morais e estéticos!” (*Fragmento póstumo* 19 [38] do verão de 1872 – início de 1873). Nietzsche é ciente que esse empreito artístico, que se contrapõe ao racional, não desempenharia, como outrora, um papel religioso tradicional, mas a sua superação. O que Nietzsche propõe nesse período de reflexão é o surgimento do artista-filósofo (*Philosophen-Künstlers*), que, ao invés de dar sentido ao mundo através de uma crença mítica, como do cristão, ou cientificista, como do filisteu, utiliza da criação artística, na qual o mundo possa ser avaliado esteticamente:

A criação de uma religião consistiria em que alguém *suscite à fé* no edifício mítico que se instala a partir do vazio, ou seja, que responda a uma necessidade extraordinária. É *inverossímil* que isso se repita depois da *Crítica da razão pura*. Pelo contrário, eu posso imaginar uma espécie completamente nova de *artista-filósofo*, na qual introduza naquele vazio uma *obra de arte*, como valor estético” (*Fragmento póstumo* 19 [39] do verão de 1872 – início de 1873).

Ao se autodeclarar pupilo dos gregos¹⁴⁷, Nietzsche continua a buscar referência entre os antigos para contrapor a esterilidade cultural em que vive. Ainda em 1873 escreve, mas não termina e também não publica, o tratado *A filosofia na era trágica dos gregos*, no qual o autor se aproxima dos filósofos anteriores à Platão. “Outros povos possuem santos, enquanto os gregos, por sua vez, possuem sábios” (PHG/FT § 1) afirma o filósofo. Nietzsche compreende que esses geniais pensadores são frutos da magnífica cultura trágica, surgem “numa puberdade madura, no interior da serenidade flamejante de um momento de vida vitorioso e flamejante” (PHG/FT § 1). A reflexão de Nietzsche nesse escrito demonstra a necessidade do autor em buscar uma solução para os seus questionamentos enquanto filósofo, não enquanto artista nem enquanto filólogo.

No tocante à religiosidade grega, Nietzsche escreve um conjunto de lições de cunho filológico para suas aulas na Basileia sob o título *O culto grego aos deuses*. Meca, que traduziu a obra para espanhol, argumenta no prefácio sobre a importância da religião grega enquanto aspecto central dentro de sua cultura. Ao seu ver, o culto grego:

deve ser entendido como uma busca mais geral, de caráter genealógico, que compreende a religião como uma expressão da cultura em que se analisam os símbolos que se expressam, as forças que subjazem a esses símbolos, e a origem em que procedem tais forças. (MECA, 1999, p. 30)

Nietzsche prossegue enaltecendo a religião grega, inicia o texto com a seguinte assertiva: “nunca houve um culto aos deuses como o dos gregos. Por sua beleza, seu esplendor, sua diversidade, sua coerência. É único no mundo e um dos produtos mais elevados de seu espírito” (GG/CD § 1). Mais uma vez o filósofo toma partido a favor do caráter lúdico e múltiplo, em detrimento do caráter lúcido e uno, intrínsecos na cientificidade, assim como no cristianismo. Vários elementos trazidos nesse escrito reaparecerão no primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, que abordaremos no próximo capítulo¹⁴⁸. Mas percebemos nessa etapa como Nietzsche se aprofunda

¹⁴⁷ Cf. HL/Co. Ext. II “Prefácio”.

¹⁴⁸ Como é o caso do aforismo 111, intitulado *Origem do culto religioso*, no qual é transcrito praticamente sem alterações das lições de 1875-76.

gradativamente em busca de uma visão de mundo que seja antagônica à vivenciada na segunda metade do século XIX.

Se o que interessa para Nietzsche não é a veracidade de uma determinada postulação, mas se ela permite o enriquecimento ou o empobrecimento das capacidades vitais do homem, a questão decisiva deve ser, portanto, o valor da vida. Na *Terceira consideração extemporânea: Schopenhauer como educador* (1874), Nietzsche deixa claro que o homem científico, com sua “máquina matraqueadora de pensar e calcular” (*DS/Co. Ext. III § 3*), assim como sua “gélida e desprezível neutralidade” (*DS/Co. Ext. III § 4*), não é capaz nem de indagar, muito menos de responder tal questão. Isso cabe ao filósofo:

Pensemos no olho do filósofo repousando sobre a existência: ele quer fixar novamente o seu valor. Pois este tem sido o trabalho próprio de todos os grandes pensadores: ser legisladores da medida, do cunho e do peso das coisas. Como dever ser embaraçoso para ele quando a humanidade, que ele por ora vê, é precisamente um fruto devorado por vermes! O quanto ele deve acrescentar à infâmia da época atual, para ser justo com a existência em geral (*DS/Co. Ext. III § 3*).

O problema do ateísmo, portanto, deve ser abordado filosoficamente a partir do prisma da vida. Vimos o destaque da religiosidade grega que, através da arte, floresce todos os âmbitos da existência grega. Ao se reconhecerem nos deuses, os gregos se veem aptos para conquistar grandes feitos. A cientificidade, com a frieza lógica, enquadra a existência por um prisma dogmático, por uma verdade que não se possa contradizer, definindo o espírito criativo do homem. Eis a pedra bruta que se apresenta neste momento e que precisa ser lapidada no prosseguimento da ruminação nietzschiana. Lapidação que avançará com o rompimento da filosofia schopenhaueriana e da música wagneriana, e com os escritos *Humano demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência*, assim como os *Fragmentos Póstumos* desse período, nas quais o filósofo lança suas críticas à moral cristã e anuncia a morte de deus.

3 O MONOTEÍSMO E A MORTE DE DEUS

As críticas de Nietzsche ao monoteísmo cristão emanam com força no escrito de 1878: *Humano, demasiado humano*; ao passo que o anúncio da morte de deus só emerge em 1882, com a publicação de *A gaia ciência*. Entre essas obras, Nietzsche escreveu, em 1879, *Opiniões e sentenças diversas*, e, em 1880, *O andarilho e sua sombra*. Ambos os textos foram, alguns anos mais tarde, em 1886, reunidos pelo filósofo e relançados sob o título de *Humano, demasiado humano II*. O autor ainda publicou, em 1881, *Aurora*. Apesar do pensamento da morte de deus, como dito, emanar nos escritos só em 1882, seu germe, como veremos, se encontra em pleno desenvolvimento nas reflexões que se iniciam em *Humano, demasiado humano*.

Nesse capítulo transitaremos por esses escritos que, no *corpus* nietzschiano, trazem em si uma grande inovação tanto às posições filosóficas como à maneira de apresentar essas posições: nesses escritos o autor inaugura o estilo aforismático¹⁴⁹, ao mesmo tempo que se distancia por completo das influências da metafísica e do romantismo que permeiam os escritos filosóficos antecedentes. Desse modo, abordaremos primeiramente as inovações filosóficas do autor, que se deve ao uso da ciência, história e psicologia, para, em seguida, percorrermos o trajeto nietzschiano, focando em suas críticas à religiosidade, sobretudo, cristã, e os desdobramentos de tais críticas. Trajeto que opera como uma propedêutica para o evento da morte de deus e a necessidade, colocada pelo filósofo alemão, de superar as sombras que emanam da postulação monoteísta, tema crucial para a nossa pesquisa.

3.1 CIÊNCIA, HISTÓRIA E PSICOLOGIA

Humano, demasiado humano é descrito por Nietzsche, dez anos após a sua publicação, como 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!’” (*EH/EH* “Humano, demasiado humano” §1).

¹⁴⁹ Em *O Andarilho e sua sombra*, Nietzsche enfatiza: “Melhorar o estilo – significa melhorar o pensamento, e nada senão isso! – Quem não o admite imediatamente, também jamais se convencerá disso” (*WS/AS* § 131).

No prólogo redigido em 1886, Nietzsche utiliza a expressão “grande liberação” (*grossen Loslösung*) (*MA/HH* “Prólogo” §3) para designar o escrito. Essa crise, que causará a grande liberação de tudo aquilo que não pertence à sua natureza, se refere às concepções metafísicas e artísticas que permeiam os escritos precedentes, representados nas figuras de Schopenhauer e Wagner respectivamente. Tal liberação é imprescindível para Nietzsche conquistar sua perspectiva filosófica própria, autêntica¹⁵⁰. Em relação a Wagner, Colli avalia: “Se olharmos bem, não houve contra Wagner (que em *Humano* não é sequer mencionado) uma renegação explícita; aquilo que vemos é uma tranquila ultrapassagem” (COLLI, 2000, p. 54). Ultrapassar Wagner significa deixar para trás o privilégio da arte em relação à compreensão da existência e de sua consequente justificação¹⁵¹. Significa deixar para trás o argumento central de *O nascimento da tragédia* em prol de uma nova orientação para a reflexão filosófica, levando Nietzsche relatar em uma anotação privada do período:

Quero expressamente declarar aos leitores de minhas obras precedentes que abandonei as posições metafísico-estéticas que aí dominam essencialmente: elas são agradáveis, mas insustentáveis. Quem se permite falar prematuramente em público é em regra forçado a se contradizer publicamente logo após (*Fragmento póstumo* 23 [159] final de 1876 – verão de 1877)¹⁵².

Mas que nova orientação seria essa? Após ultrapassar o projeto wagneriano¹⁵³, Nietzsche faz uma viagem rumo a Sorrento. D’lorio detalha essa viagem e ressalta

¹⁵⁰ Nesse sentido, acompanhamos Colli, que ressalta: “*Humano* não é para compreender como reação, favorecida por uma falha da amizade, a uma visão do mundo fortemente influenciada por Wagner, mas como posição conquistada através do amadurecimento dos pensamentos que a ligação com Wagner, mesmo tendo-os primeiramente provocado, ou pelo menos enriquecido, havia, todavia, no fim, dificultado” (2000, p. 53).

¹⁵¹ Num fragmento póstumo do período, Nietzsche revela: “Em outro tempo acreditei que o mundo, considerado desde o ponto de vista estético, se assemelhava a um espetáculo dramático, e, como tal, havia sido esboçado por seu autor, mas que como fenômeno moral era uma fraude: por isso cheguei à conclusão de que só como fenômeno estético podia se justificar o mundo” (*Fragmento Póstumo* 30 [51] do verão de 1878). O período de publicação de *Humano, demasiado humano* marca justamente a perda do privilégio da concepção estética acerca do mundo, assim como da possibilidade de sua justificação, como veremos no desenvolvimento do presente capítulo.

¹⁵² Acerca da metafísica schopenhaueriana, Nietzsche deixa claro sua posição numa carta de 1877: “Sirvamo-nos o mínimo possível dos termos da metafísica schopenhaueriana. Creio, ou melhor (perdoe-me), sei que essa metafísica é falsa. E todos os escritos que trazem sua marca poderiam tornar-se ininteligíveis em curto prazo” (Carta a Carl Fuchs, final de julho de 1877).

¹⁵³ O descontentamento com o wagnerianismo por parte de Nietzsche atingiu seu ápice com a inauguração do teatro projetado por Wagner em Bayreuth, como relata o próprio filósofo, numa anotação privada: “Meu erro foi ter ido a Bayreuth com um ideal. Por isso tive que experimentar o mais

que nela ocorreu a transformação na filosofia nietzschiana que seria exposta ao público com o advento de *Humano, demasiado humano*: “Em Sorrento, Nietzsche renega sua fase wagneriana, retoma certos saberes de sua formação filosófica e filológica e se abre ao pensamento da modernidade, à história, à ciência” (D’IORIO, 2014, p.11). É fora da Alemanha, portanto, que ocorre a transição da arte para a história e para a ciência no pensamento nietzschiano. Elas se tornam imprescindíveis como método para a investigação filosófica. Isso não acarreta a inviabilidade da arte, assim como da religião, pois ambas possuem grande relevância na cultura humana. Mas, nesse momento da reflexão nietzschiana, tanto a atividade artística como a religiosa antecedem a investigação científica: “Poderíamos renunciar à arte, mas não perderíamos a capacidade que com ela aprendemos: assim como podemos renunciar à religião, mas não às intensidades e elevações adquiridas por meio dela [...]. O homem científico é a continuação do homem artístico¹⁵⁴” (MA/HH § 222).

O destaque dado por Nietzsche à ciência ecoa por boa parte do escrito de 1878. No aforismo 272 da obra, chama atenção a tese lançada pelo filósofo alemão, baseada em suas próprias vivências, que a história humana dos últimos trinta mil anos “costuma suceder nos primeiros trinta anos da vida de um homem” (MA/HH § 272). Assim se desenvolve a argumentação do autor:

As fases habituais da cultura espiritual que se atingiu ao longo da história são recobradas pelos indivíduos de modo cada vez mais rápido. Atualmente eles começam a entrar na cultura como crianças movidas pela religião, e aos dez anos de idade atingem talvez a vivacidade maior desse sentimento, depois passando a formas mais atenuadas (panteísmo), enquanto se aproximam da ciência; deixam para trás a noção de deus, de imortalidade e coisas assim, mas sucumbem ao encanto de uma filosofia metafísica. Esta lhes parece também pouco digna de crédito, afinal; e a arte parece prometer cada vez mais, de modo que por algum tempo a metafísica só persiste e sobrevive transformada em arte, ou como disposição artisticamente transfiguradora. Mas o sentimento científico torna-se cada vez mais imperioso e leva o homem adulto à ciência natural e à história, sobretudo aos métodos mais rigorosos do conhecimento, enquanto a

amargo das decepções. O excesso de feiura, de deformidade, de especiarias brutas me provocou uma violenta repulsão” (*Fragmento Póstumo* 30 [1] do verão de 1878).

¹⁵⁴ No aforismo 251 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche enfatiza que, em uma cultura superior, a arte, metafísica e a religião devem conviver com a ciência, ou seja, uma não necessita negar a outra, mas, desde que não se conglomerem, devem buscar um equilíbrio saudável: “Uma cultura superior deve dar ao homem um cérebro duplo, como que das câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência; uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques; isto é uma exigência de saúde” (MA/HH § 251).

arte vai assumindo uma significação mais branda e mais modesta (MA/HH § 272).

Nietzsche, desse modo, descreve o percurso da história humana a partir de seu próprio percurso de vida e pensamento, que são, ao seu ver, indissociáveis. O que vemos no aforismo supracitado é justamente o que tratamos nos capítulos anteriores: as passagens da religião (cristianismo) para a ciência (filologia), em seguida para a metafísica (Schopenhauer) e a arte (Wagner), para então chegar à ciência natural e a história¹⁵⁵. O título dado ao aforismo, a saber, “Os anéis de crescimento da cultura individual”, revela os ciclos que o indivíduo, na época de Nietzsche, perpassa para alcançar a maturidade do pensamento¹⁵⁶. No entanto, o filósofo adverte para a importância de passar pelos estágios descritos, sobretudo, o estético: “A passagem da religião para a concepção científica é um salto violento e perigoso, algo a ser desaconselhado [...]. É melhor recorrer à arte para fazer uma transição [...]. Partindo da arte, pode-se passar mais facilmente para uma ciência filosófica realmente libertadora” (MA/HH § 27). Enfim, é o sentimento científico que “leva o homem adulto à ciência natural e à história” (MA/HH § 272). Esse sentimento libertador é o que orienta, a partir de agora, a investigação filosófica de Nietzsche. Todavia, o sentimento científico não deve ser confundido com a cientificidade criticada nos textos antecessores do autor. A forma que Nietzsche aborda a ciência não é a do otimismo socrático, que, por meio de silogismos lógicos, pretende desvendar todos os aspectos do mundo e do homem. Nem a sua forma vigente na época de Nietzsche, representada na figura de David Strauss, o “filisteu da cultura”, que pretende utilizar os saberes produzidos progressivamente pela ciência para organizar a vida, não só individual, mas, sobretudo, social¹⁵⁷.

¹⁵⁵ No mesmo escrito que Nietzsche afirma: “Seja como for, seja sua própria fonte de experiência!” (MA/HH § 292).

¹⁵⁶ Frezzatti Jr. ressalva que o enfoque de Nietzsche para tratar as fases do processo histórico emerge diversas vezes no interior do escrito de 1878: “A linha dos acontecimentos, em *Humano, demasiado humano I*, segue etapas ou mesmo ciclos. As metáforas sobre esse tipo de passagem do tempo são várias nessa obra. Os anéis anuais de crescimento de uma árvore representam as fases do desenvolvimento espiritual individual como análogo ao da cultura. Para recuperar a cultura dos pais, o filho tem de gastar quase toda a energia herdada, e o pouco excedente serve para ir adiante, o que é análogo ao acréscimo de mais um anel no tronco da árvore. O excedente existe porque refazer o caminho dos pais é mais rápido que o tempo original gasto” (FREZZATTI JR., 2018, p. 24).

¹⁵⁷ Sobre esse ponto, acompanhamos a interpretação de Colli: “Mas o que é que significa a ciência para Nietzsche? Certamente não é a ciência no sentido da Antiguidade, isto é, um sistema de proposições fundadas sobre princípios universais, ligadas numa concatenação férrea, deduzidas e demonstradas umas mediante as outras. Mas também não no sentido moderno, ou sejam como conhecimentos obtidos através da recolha, da indução, do experimento, e introduzidos depois, também eles, no mecanismo dedutivo, se, como parecem as teses e as discussões de *Humano* são

Ao sobressair às outras atividades, a ciência assume o papel, em *Humano, demasiado humano*, de refutar as crenças e superstições¹⁵⁸, inviabilizando, assim, todo arquétipo concebido de maneira miraculosa, como, por exemplo, a explicação da própria existência a partir de uma providência divina. Esse modelo de ciência assinalado por Nietzsche, não assume um caráter positivo, no sentido de se preocupar com um setor determinado da efetividade para detectar e enaltecer aquilo que é semelhante e invariável em detrimento do diferente e variável. Logo no primeiro aforismo do escrito, intitulado “Química dos conceitos e sentimentos”, o filósofo alemão afirma que as concepções mais veneradas, que se manifestam na moral, na arte e na religião, tem sua origem a partir de um “erro da razão” (*MA/HH* § 1) que, a partir do questionamento engendrado pela metafísica, sempre se locomoveu a partir de dualidades antagônicas absolutas para desvendar como o caráter racional do homem possa ter surgido do irracional, assim como “a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso” (*MA/HH* § 1). O pensamento metafísico, ao longo dos séculos, visou resolver essas dicotomias estipulando “para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’” (*MA/HH* § 1). Contra esse erro milenar que Nietzsche propõe uma filosofia histórica, na qual “não se pode mais conceber como distinta da ciência natural” (*MA/HH* § 1), que constata a inexistência de um fundamento metafísico que sirva de explicação para as coisas consideradas mais elevadas, ao mesmo tempo que se locomove para além das dicotomias opostas de forma absoluta alavancadas pela tradição. Portanto, a empreitada nietzschiana consiste investigar a origem de maneira distinta à atribuída pela metafísica, na qual a noção é compreendida como uma causa primeira, idêntica a si mesma, eterna e imutável, e também deixar para trás o modo de se pensar a partir de dualidades que se opõem qualitativamente.

O filosofar histórico proposto por Nietzsche visa investigar a origem demonstrando como foi construída determinada concepção, que se estabelece como valor hierarquicamente superior, na moral, na religião, na arte e na metafísica, a partir da análise empírica das experiências vividas pelo homem manifestadas por meio da

apresentadas por Nietzsche como exemplos de atividade científica. Ele desenvolve já nesta obra, e de modo aprofundado nos escritos que se não de seguir, uma crítica cerrada contra o pensamento lógico e dedutivo, e a própria forma aforística que introduz em *Humano* aponta para a desconfiança para com o caráter produtivo das cadeias demonstrativas (2000, p. 54 - 55).

¹⁵⁸ Cf. Andler: “A grande virtude da ciência não vem de ela ser isenta de erros, mas de nos ensinar a corrigi-los, depois de reconhecê-los” (2016, p. 384).

cultura, sem recorrer a uma esfera que esteja para além ou aquém à efetividade: "E se essa química levasse à conclusão de que também nesses domínios as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas?" (*MA/HH* § 1), questiona o filósofo. A química postulada por Nietzsche possibilita assumir o caráter experimental da própria existência, no qual conceitos e sentimentos possam ser analisados sem saltos metafísicos, enfatizando que os valores vigentes surgiram em algum momento e em algum lugar específico. Essa ciência experimental se diferencia de uma epistemologia aos moldes aristotélicos, em que almeja postular um saber pautado em causas e princípios primeiros. O interesse de Nietzsche com a química é explicar como os fenômenos acontecem, porém, sem recorrer, como ocorre no positivismo, à postulados constantes e idênticos que rebaixam o transitório e o diferente. Procedimento capital para desmascarar as concepções que defendem a homogeneidade do pensamento e da ação que, conseqüentemente, inviabilizam a possibilidade de novas configurações de vida. Característica essa que, ao nosso ver, é das mais relevantes no horizonte de toda a filosofia nietzschiana.

O "erro da razão" anunciado por Nietzsche encontra-se em "Glorificar a gênese – esse é o broto metafísico que torna a rebentar quando se considera a história, e faz acreditar que no início de todas as coisas está o mais valioso e essencial" (*WS/AS* § 3)¹⁵⁹. Denunciar esse tipo de erro representa assumir, no interior do pensamento nietzschiano, uma concepção crítica dos valores que advém da religião, da moral, da arte e, também, da tradição filosófica. Representa desmascarar, enxotar as ilusões, desconstruir tudo que foi considerado sagrado. Em suma, representa inviabilizar qualquer forma de idealismo, pois, com o emprego da história, passa-se a compreender o próprio homem não como uma unidade substancializada e inalterável, mas como algo em constante devir, criador e organizador de todas as concepções que se manifestaram e que possam, assim, se manifestar em algum momento¹⁶⁰:

¹⁵⁹ Foucault, no escrito *Nietzsche, genealogia e a história*, argumenta e também contesta o sentido da noção de origem atribuído pela metafísica: "Gosta-se de acreditar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição; que elas saíram brilhantes das mãos do criador, ou na luz sem sombra da primeira manhã. A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses, e para narrá-la se canta sempre uma teogonia. Mas o começo histórico é baixo. Não no sentido de modesto ou discreto como o passo da pomba, mas de derrisório, de irônico, próprio a desfazer todas as ênfases" (FOUCAULT, 2004, p. 18).

¹⁶⁰ Nesse sentido, Fink interpreta que com o filosofar histórico ocorre, em Nietzsche, a dessubstancialização do homem: "Nietzsche exige uma pesquisa filosófica histórica que, não acreditando facilmente em fatos eternos e verdades absolutas, compreende o homem como resultado de processos históricos" (FINK, 1988, p. 48).

Toda a teologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser *eterno*, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*; assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia (*MA/HH* § 2).

Com o homem entendido como um vir-a-ser, abre a possibilidade de consultar justamente sua história, seu processo. E a consequência dessa consulta é a impossibilidade de explicações de cunho metafísico para sustentar quaisquer postulações que circundam a vida humana¹⁶¹. Nietzsche não nega os limites da ciência, que, segundo o filósofo, se configura enquanto “a imitação da natureza em conceitos” (*MA/HH* §38). Apesar disso, o seu rigor investigativo possibilita demonstrar que não é no âmbito suprassensível que os valores são delineados, mas eles são construídos dentro de um procedimento humano, demasiado humano. Ou seja, a gênese dos valores, como bem e mal, não advém metafisicamente: “Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça” (*MA/HH* § 9), salienta o filósofo.

Se os valores são oriundos inexoravelmente do homem, outro instrumento que Nietzsche enfatiza nesse período de reflexão é a psicologia: “A reflexão sobre o humano, demasiado humano – ou, segundo a expressão mais erudita: a observação psicológica” (*MA/HH* § 35). Assim como a ciência e a história, a psicologia assume um papel de desconstrução: “Falta a arte da dissecação e composição psicológica na vida social de todas as classes, onde talvez se fale muito das pessoas, mas não do ser humano” (*MA/HH* § 35). Como aponta Fink, a psicologia arquitetada por Nietzsche “Não é uma psicologia especulativa, mas sim uma psicologia destrutiva, desmascaradora [...]. De um modo crítico, desconfiado e suspeito, ele disseca os sentimentos sublimes da humanidade¹⁶²” (FINK, 1988, p. 49). Essa dissecação psicológica permite esclarecer as motivações que levaram o humano a fundamentar

¹⁶¹ Cf. interpreta Colli: “Com isto, despedimo-nos da metafísica, que postula a fé no ‘objeto’, na substância, no imutável em geral, e além disso a fé, pelo lado formal, no sistemático” (COLLI, 2000, p. 55-56).

¹⁶² Giacoia também ressalta a importância da psicologia na filosofia nietzschiana, sobretudo no seu papel de evidenciar os erros oriundos do humano: “O psicólogo poderá trazer à luz o *erro fundamental* que está na base de todos os majestosos edifícios teóricos da metafísica e, desse modo, quebrar o encantamento que mantém em estado permanente do sonho e sono o filósofo, cuja missão o destina, porém, a ser aquele que tem de *estar desperto*” (GIACÓIA, 2001, p. 8).

como verdades os erros oriundos da razão, como a postulação de que os sentimentos morais se remetem restritamente a noções de bem e mal absolutos:

No presente estado de uma determinada ciência, o ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis. Pois aí comanda a ciência que indaga a origem e a história dos sentimentos morais (*MA/HH* § 37).

O uso da psicologia é influência direta de um autor que Nietzsche dialogou presencialmente em sua viagem a Sorrento, entre outubro de 1876 a maio de 1877: Paul Rée, que publicou um ano antes de *Humano, demasiado humano*, o texto intitulado *A origem dos sentimentos morais*¹⁶³. Rée assume o projeto de naturalização da moral, com grande influência das teorias naturalistas de Darwin e dos moralistas franceses, como La Rochefoucauld. A influência de Rée é explicitada por Nietzsche da seguinte maneira:

Qual principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro *Sobre a origem dos sentimentos morais*, graças às suas cortantes e penetrantes análises da conduta humana? “O homem moral” – diz ele – “não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico”. Esta proposição, temperada e afiada sob os golpes do martelo do conhecimento histórico, talvez possa um dia, em algum futuro, servir como o machado que cortará pela raiz a “necessidade metafísica” do homem (*MA/HH* § 37).

O “Rééalismo” (*EH/EH* “Humano, demasiado humano” §6)¹⁶⁴, como o próprio Nietzsche denomina, carimba sua filosofia como radical crítica à metafísica. Ao considerar a psicologia como ferramenta mais apropriada para tratar das coisas humanas, integrando, assim, o filosofar histórico, torna possível desvincular o que até então foi considerado como mais elevado para a vida humana de qualquer perspectiva

¹⁶³ O diálogo entre Nietzsche e Rée tem confluências, mas também divergências, como relata D'Iorio: “Vários aforismos de *Humano, demasiado humano* tecem um verdadeiro diálogo com a filosofia positivista de Paul Rée, um diálogo com pontos de contato e um certo número de divergências não explícitas que se manifestam sobretudo mais tarde” (2012, p. 96). Sobre essa manifestação tardia que se refere o comentador, ver o parágrafo 7 do prefácio da *Genealogia da moral* (1887).

¹⁶⁴ Campioni sintetiza a importância de Rée do seguinte modo: “Para Nietzsche, Rée representa a primeira relação pessoal e fecunda com um filósofo da época, atualizado e com muita leitura” (CAMPIONI, 2011, p. 66). Para um aprofundamento da relação entre Nietzsche e Rée, ver os textos *Nietzsche e Rée: psicólogos e espíritos livres* de Machado (2016) e *Nietzsche e Paul Rée: Acerca da existência de impulsos altruístas* de Araldi (2016).

de cunho idealista¹⁶⁵. O filósofo alemão visa cortar com golpes de machado toda supremacia de um possível mundo inteligível, pretensão que permeia, sobretudo, o primeiro livro de *Humano, demasiado humano*, intitulado “Das coisas primeiras e últimas”. A metafísica, que, segundo Nietzsche: “podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais” (MA/HH § 18), se caracterizou por compreender que no mundo há uma essência, uma coisa em si sustentando os fenômenos. Nietzsche enfatiza esse erro da seguinte maneira: “Talvez reconheçamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela parecia ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado” (MA/HH § 16). Tal gargalhada só é possível em posse, como dito, da ciência, da história e da psicologia, que inclina a investigação para a “*história da gênese do pensamento (Entstehungsgeschichte des Denkens)*” (MA/HH § 16) e, assim, detecta os erros e suas consequências. É na posse desses saberes que se torna possível, portanto, denunciar a superestimação das fundamentações morais, estéticas e religiosas dentro da vida humana. Superestimação que só são possíveis devido às “intervenções metafísicas”, ou seja, seus pressupostos dependem inexoravelmente da existência da coisa em si:

Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorrem à hipótese de *intervenções metafísicas* no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da “coisa em si” e do “fenômeno”. Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a “essência do mundo em si”, estamos no domínio da representação, nenhuma “intuição” pode nos levar adiante (MA/HH §10).

O destaque atribuído à ciência, à história e à psicologia, se deve ao fato de serem instrumentos necessários para se avançar nas investigações filosóficas. Ou seja, esses saberes não devem ser tratados como um fim em si mesmos, mas, na óptica nietzschiana, devem ser utilizados como ferramentas do fazer filosófico. Essa postura é evidente no sexto aforismo de *Humano, demasiado humano*, que possui o seguinte título: “O espírito da ciência é poderoso na parte, não no todo”; no qual

¹⁶⁵ Em *Ecce Homo*, ao tratar do escrito de 1878, Nietzsche escreve: “*Humano, demasiado humano*, este monumento de uma rigorosa disciplina de si, com a qual dei um brusco fim a todo ‘embuste superior’, ‘idealismo’, ‘sentimento belo’ e outras feminilidades de que fora contagiado” (EH/EH “Humano, demasiado humano” § 5).

Nietzsche descreve a filosofia como o “ápice da pirâmide do saber”, enquanto as ciências se limitam à uma atividade intelectual na qual “se procura conhecimento e nada mais – não importando o que dele resulte” (MA/HH § 6). Em outro momento da obra, nessa mesma direção, o autor argumenta:

O valor de praticar com rigor, por algum tempo uma *ciência rigorosa* não está propriamente em seus resultados: pois eles sempre serão uma gota ínfima, ante o mar das coisas dignas de saber. Mas isso produz um aumento de energia, de capacidade dedutiva, de tenacidade; aprende-se a *alcançar um fim de modo pertinente* (MA/HH § 256).

A importância conferida à ciência, como visto, é devido a sua postura investigativa, ao seu rigor metodológico, à sua condição de dissecar e desmascarar vários preconceitos acerca da natureza dos valores que norteiam a vida humana. Aspecto fundamental, portanto, para a construção de uma filosofia que visar ser antimetafísica *par excellence*, na qual não poupa críticas à moral, à arte e, conforme nossa temática, ao aspecto religioso e sua noção de divino, sobretudo, alavancado pelo cristianismo, como explanaremos a seguir.

3.2 PROPEDÊUTICA DA MORTE DE DEUS

A desconstrução do cristianismo emerge com mais força no pensamento nietzschiano no momento em que o conhecimento da história adquire relevância. Três anos antes da publicação de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche descreve, num fragmento póstumo, a atribulação da religião cristã e sua noção de providência na esfera humana:

Conhecer a história significa hoje: reconhecer que todos os homens vão levando as coisas de maneira demasiado leviana ao crer na providência (*Vorsehung*). Não há providência alguma. Se as coisas humanas discorrem de forma bárbara e desordenada, não se crê que com isso um deus aponta à algum fim ou as tolera. Somos capazes de saber que a história do cristianismo sobre a face da terra constitui um dos episódios mais terríveis da história (*Fragmento Póstumo* 5 [16] da primavera – verão de 1875).

A denúncia da providência divina, que só é possível ser instaurada devido à concepção de onipotência, passa a constituir um dos vetores do ciclo de reflexão que

se inicia a partir de *Humano, demasiado humano*. Fica evidente, assim, sua concepção crítica ao caráter ilusório do cristianismo, tal como sua noção de deus: “Mas que ser pensante ainda necessita da hipótese de um deus?” (*MA/HH* § 28). Com esse questionamento, Nietzsche evidencia seu ateísmo¹⁶⁶, sua afronta à concepção de divindade. O filósofo não poupa esforços em demonstrar o caráter contraditório de tal concepção, assim como seu vínculo com atitudes religiosas que a antecederam:

Em nossos tempos, a religião cristã é certamente uma antiguidade que irrompe de um passado remoto [...]. Um deus que gera filhos com uma mortal; um sábio que exorta a que não se trabalhe, que não mais julgue, mas que se atente aos sinais do iminente fim do mundo; uma justiça que se aceita o inocente como vítima substituta; alguém que manda seus discípulos beberem seu sangue; preces por intervenções miraculosas; pecados cometidos contra um deus expiados por um deus; medo de um Além cuja a porta de entrada é a morte; a forma da cruz como símbolo, num tempo que já não conhece a destinação e a ignomínia da cruz – que estremecimento nos causa tudo isso, como o odor vindo de um sepulcro antiquíssimo! Deveríamos crer que ainda se crê nessas coisas? (*MA/HH* §113).

É através do rigor oriundo da ciência que se alcança a maturidade para não se crer nos episódios citados acima. A investigação científica é capaz de demonstrar que “*Até hoje nenhuma religião, seja direta ou indiretamente, como dogma ou alegoria, conteve uma só verdade*” (*MA/HH* § 110). Por isso a exigência, segundo Nietzsche, de desvincular por completo o terreno científico do religioso, algo que faltou aos filósofos, que, devido à “necessidade metafísica”, muitas vezes trouxeram fundamentos influenciados pela religiosidade, como a estipulação da existência de um âmbito suprasensível que direciona todas as coisas sensíveis, o que leva Nietzsche concluir “Na realidade entre a religião e a verdadeira ciência não existe parentesco, nem amizade ou inimizade: elas habitam planetas diversos” (*MA/HH* § 110)¹⁶⁷.

Porém, Nietzsche não se restringe a inviabilizar os postulados cristãos através da demonstração de sua insustentabilidade científica. O filósofo também visa atacar

¹⁶⁶ Num fragmento póstumo da época, Nietzsche cita a seguinte frase do físico Lichemberh: “Crer em deus é como antigamente crer em fantasmas” (*Fragmento Póstumo* 29 [53] do verão de 1878).

¹⁶⁷ Nietzsche toma como exemplo a figura de Schopenhauer para demonstrar o problema em não desvincular por completo a ciência da religião: “Mas também em nosso século a metafísica de Schopenhauer provou que mesmo agora o espírito científico não é ainda forte o bastante; assim, apesar de todos os dogmas cristãos terem sido eliminados, toda a concepção do mundo e percepção do homem cristã e medieval pôde ainda celebrar uma ressurreição na teoria de Schopenhauer. Muita ciência ressoa na sua teoria, mas não é a ciência que a domina, e sim a velha e conhecida ‘necessidade metafísica’” (*MA/HH* § 26).

as motivações psicológicas que propiciaram tornar o cristianismo tão dominante no Ocidente. E uma dessas motivações, no diagnóstico nietzschiano, diz respeito à busca pela salvação pessoal, ou, em termos religiosos, pela salvação da alma. A necessidade humana em conservar sua identidade pessoal foi o que o levou a fundar um âmbito extrínseco à sua própria finitude. Nesse horizonte, a salvação só é possível através de uma figura que a garantisse a partir de um padrão de conduta homogêneo estipulado por ela. Essa figura é a do deus único, que, por meio dela, traça-se um modelo de vida que cabe ao homem segui-lo incondicionalmente. Dessa maneira, Nietzsche caracteriza os fundadores de religiões como aqueles que, partindo de si próprios, promovem a sedutora promessa da salvação: “O indivíduo promove sua salvação quando, por exemplo, funda uma igreja ou um mosteiro, ele acha que isto lhe será creditado e recompensado na eterna vida futura da alma, que é uma obra pela eterna salvação da alma” (MA/HH §22). Mas, para tal empreendimento obter sucesso, é necessário convencer grande número de indivíduos, ter fiéis que sigam cegamente tal postulado, pois, sem a existência de fiéis, qualquer concepção religiosa está condenada ao fracasso: “Sem os discípulos cegos, a influência de um homem e de sua obra nunca se tornou grande” (MA/HH § 122).

Os argumentos apresentados por uma religião como a cristã, na óptica nietzschiana, são opiniões que em algum momento se tornam convicções, para, só então, se instaurar enquanto verdade absoluta. As opiniões emergem atendendo uma necessidade humana. Sua manutenção se deve não por sua veracidade, mas por ela ser útil, agradável: “Na base de toda crença está a *sensação do agradável ou do doloroso* em referência ao sujeito que sente”¹⁶⁸ (MA/HH § 18). Por isso as opiniões não advêm da razão, mas das paixões humanas: “É das *paixões* que brotam as opiniões, a *inércia do espírito* as faz enrijecerem na forma de *convicções*” (MA/HH § 636). A utilidade de uma opinião, como a salvação da alma no cristianismo, faz com que inúmeros indivíduos em uma determinada comunidade a sigam, se transformando, assim, em uma convicção, levando o homem a um conformismo,

¹⁶⁸ Da mesma maneira se sucede, na perspectiva de Nietzsche, com a filosofia. Ela também tem seu valor em sua utilidade: “Na miséria cristã da alma, no lamento sobre a corrupção interior, na preocupação com a salvação – conceitos oriundos apenas de erros da razão, merecedores não de satisfação, mas de destruição. Uma filosofia pode ser útil *satisfazendo* também essas necessidades, ou *descartando-as*” (MA/HH § 27). Sobre a aproximação e afastamento das doutrinas utilitaristas, ver o quarto capítulo, a saber, “A crítica aos ingleses: Stuart Mill e Herbert Spencer”, de Marton, presente na obra *Das forças cósmicas aos valores humanos*.

castrando sua capacidade reflexiva. Nesse sentido, Nietzsche assevera “que o homem das convicções não é o do pensamento científico” (MA/HH § 630). Mais uma vez o filósofo argumenta a favor da incompatibilidade entre ciência e religião. Se a primeira desconstrói as ilusões, a segunda, a partir das opiniões transformadas em convicções, se instaura com a aparência de deter verdades absolutas:

Convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta. Esta crença pressupõe, então que existem verdades absolutas [...]. A pressuposição de todo crente de qualquer tendência era não poder ser refutado; se os contra-argumentos se mostrassem muito fortes, sempre lhe restava ainda a possibilidade de difamar a razão e até mesmo levantar o *credo quia absurdum est* [creio porque é absurdo] como bandeira do extremado fanatismo. Não foi o conflito das opiniões que tornou a história tão violenta, mas o conflito da fé nas opiniões, ou seja, nas convicções (MA/HH § 266).

Se num primeiro momento, com a ajuda da história, demonstramos a crítica de Nietzsche aos dogmas cristãos, agora, com o auxílio da psicologia, o filósofo demonstra que, para além da noção de verdade, o pensamento religioso só trinta por causa da fé de um povo nas opiniões, ou seja, na convicção que exista verdade absoluta e, mais que isso, que a tem em seus domínios. Eis como Nietzsche descreve essa engrenagem dentro da concepção cristã, ao mesmo tempo que demonstra como superá-la:

Portanto: 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 (MA/HH § 135).

A noção de redenção advinda do cristianismo passa pela dissecação psicológica nietzschiana. Para o cristão, após a morte do corpo, conseguir adentrar o reino divino, é necessário antes expiar suas faltas, ou seja, seus pecados. Pode parecer algo simples, mas na prática traz um grande incomodo no indivíduo que se submete a essa realização. Havendo como grande exemplar a própria figura de Cristo e sua cena da crucificação, o cristão tende a oscilar entre duas práticas: a tentação de satisfazer os desejos carnis, atos considerados desprezíveis pela moralidade; e o cumprimento das práticas ascéticas, que visa a purificação da alma. De um lado, ações egoístas, de outro, ações altruístas. A primeira é condenável, a segunda é

louvada moralmente. Para a realização da redenção, na qual exige ações altruístas, faz-se necessário uma espécie de autoesquecimento. E aqui reside o contrassenso detectado pelo bisturi nietzschiano: se a salvação se restringe à alma pessoal, existe algo mais egoísta que isso? Dentro desse dilema, a postulação do deus cristão emerge como algo impessoal, ou seja, surge com um modelo isento de egoísmo no qual o humano deve se render para se salvar. Cabe a esse deus, com sua onipresença e onipotência, cumprir o papel de juiz das ações humanas: ele sentencia entre inocente ou culpado. Se cumprir as exigências altruístas alcança a salvação pessoal, mesmo isso sendo extremamente egoísta. Ao passo que é punido se não seguir tais exigências. Ora, se o cristão levar à risca tal pressuposto, só conseguiria sua redenção agindo próximo ao que a religiosidade exige de um sacerdote. Eis a grande contradição que circunda a vida do cristão comum:

Se o cristianismo tivesse razão em suas teses de um deus vingador, da pecaminosidade universal, da predestinação e do perigo de uma danação eterna, seria um indício de imbecilidade e falta de caráter *não* se tornar padre, apóstolo ou eremita e trabalhar, com temor e tremor, unicamente pela própria salvação; pois seria absurdo perder assim o benefício eterno, em troca da comodidade temporal. Supondo que se *creia* realmente nessas coisas, o cristão comum é uma figura deplorável, um ser que não sabe contar até três, e que, justamente por sua incapacidade mental, não mereceria ser punido duramente quanto promete o cristianismo (*MA/HH* § 116).

Se a ciência, da maneira que concebe Nietzsche, possibilita liberar o homem das ilusões construídas e instituídas na civilização, percebendo sua “aberração do raciocínio e da imaginação” (*MA/HH* § 135); a religião, por outro lado, aprisiona. No aforismo 226 de *Humano, demasiado humano*, intitulado “Origem da fé”, Nietzsche traça o comportamento de um protótipo de homem que o filósofo nomeia de “espírito cativo” (*gebundene Geist*), no qual sempre se habitua às convicções, e, assim, jamais questiona os fundamentos dos modelos que orientam os principais aspectos da sua existência: “O espírito cativo não assume uma posição por esta ou aquela razão, mas por hábito; ele é cristão por exemplo, não por ter conhecido as diversas religiões e ter escolhido entre elas [...]. Habituar-se a princípios Intelectuais sem razões é algo que chamamos de fé” (*MA/HH* § 226). Nietzsche contrapõe a figura do espírito cativo pela apresentada no subtítulo do escrito 1878: o espírito livre (*freie Geist*). O primeiro é identificado não apenas pela recusa de razões, mas, sobretudo, pela “recusa de inquirir por razões” (*MA/HH* § 227), aspecto determinante para o sucesso de qualquer

postulado religioso. O segundo tem como procedimento justamente o questionamento de todas as quimeras que, no fim, entravam, enclausuram o potencial do homem¹⁶⁹. O espírito livre, ao invés de curvar perante os ideais estabelecidos, investiga as condições de suas manifestações¹⁷⁰. Desse modo, se coloca como adversário das convicções, ou seja, tem que se tornar traidor, não defensor de ideais: “Estamos obrigados a ser fiéis aos nossos erros, ainda percebendo que com essa fidelidade causamos prejuízos ao nosso eu superior?” (*MA/HH* § 629), questiona o filósofo, para, em seguida, responder: “Não, não existe nenhuma lei, nenhuma obrigação dessa espécie; *temos* de nos tornar traidores, praticar a infidelidade, sempre abandonar nossos ideais” (*MA/HH* § 629). Traição que propicia ao homem se desvincular, num primeiro momento, das concepções religiosas, mas sua “grande liberação” só é atingida por completo ao superar o pensamento metafísico:

Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de libertação ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica (*MA/HH* § 19).

Essa é a tarefa que acompanhará a reflexão nietzschiana em todos os textos ulteriores a *Humano, demasiado humano*. No que se restringe à religiosidade, cabe perguntar: se as religiões surgem devido a um erro da razão, que pode ser detectado historicamente e psicologicamente, todas elas sofrem a mesma censura, por parte de Nietzsche, como sucede com o cristianismo? Mesmo a religiosidade grega, na qual o filósofo alemão enalteceu em *O nascimento da tragédia*, se encontra, nesse momento de reflexão, no mesmo patamar repreensível que acompanha o cristianismo? No aforismo §114 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche contrapõe as duas manifestações religiosas e, mesmo com toda crítica às ficções advindas das religiões, o autor retoma as argumentações presentes em sua primeira obra publicada para

¹⁶⁹ Fink descreve a figura do espírito livre da seguinte maneira: “O ‘espírito livre’ é o grande cético que suspeita daquilo que até agora o homem mais confiava. Ele possui o olhar maldoso, penetra nos segundos planos vitais de todos os ‘ideais’, ilumina o mundo subterrâneo da santidade, da verdade e do bem e traz para a luz coisas curiosas” (FINK, 1988, p. 58).

¹⁷⁰ O espírito livre utiliza a ciência, tal como Nietzsche a prescreve, para se libertar dos ideais vigentes, conforme assevera Fink: “O espírito livre não é livre por viver segundo o conhecimento científico, é livre na medida em que utiliza a ciência como meio para se libertar da grande servidão da existência humana em relação aos ‘ideais’, para escapar da tutela da religião, da metafísica e da moral” (1988, p. 55).

advogar, sempre com o auxílio da psicologia, a favor do politeísmo grego em detrimento do monoteísmo judaico-cristão:

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 abjeção, 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 esse excesso doentio do 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 (MA/HH § 114)¹⁷¹.

Como exposto no capítulo anterior, a religiosidade grega não condenava a vida, mas a celebrava. Os deuses eram imagens transfiguradas da pluralidade vital que se manifestava em solo grego. Essa percepção não se altera nos escritos desse período: “sim, tudo o que tem *poder* no ser humano, eles [os gregos] chamavam de divino e inscreviam nos muros de seu céu” (VM/OS § 220). As divindades não estavam desvinculadas do âmbito humano, e fora dessa íntima relação entre deuses e homens, nada podia ser vislumbrado, como indica o filósofo: “A vida dos gregos brilha somente onde cai o raio do mito” (MA/HH § 261). A invenção psicológica presente na fórmula cristã consiste em presumir um deus impessoal, transcendente, ou seja, apartado do elemento humano. Esse modelo de divindade restringiu qualquer perspectiva rival. Ao

¹⁷¹ Como vimos nos capítulos anteriores, é em solo grego, sobretudo da época trágica, que Nietzsche vislumbra a cultura mais elevada, por isso ela é caracterizada em seu pensamento como “a medida”, colocando a cultura cristã bem abaixo dela. Hanza, no artigo *Distinções em torno da faculdade de distinguir: o gosto na obra intermediária de Nietzsche*, argumenta que o modelo estético presente em suas primeiras obras também deve ser estendido ao horizonte ético: “Agora se entende por que é importante a ‘medida grega’ ou a ‘exemplaridade do grande’, noção tomada do âmbito do estético, mas que Nietzsche estende ao âmbito do ético. Ao referir-se aos gregos, Nietzsche menciona a forma pela qual os artistas ambicionavam vencer na contenda, no *agon*, buscando alcançar a excelência” (HANZA, 2005, p. 114).

ser único, o deus judaico-cristão elimina o múltiplo, se configurando, assim, em uma entidade ecumênica. Mas como foi possível a implementação de uma concepção tão diferenciada como a cristã em relação a vigente entre os gregos? Para Nietzsche, só foi possível devido a um embotamento, a um envelhecimento vital que ocorreu num momento histórico, a saber, no fim da Antiguidade. Assim a perspectiva cristã avançou sobre as demais culturas, inclusive as vigorosas, como um veneno. Desse modo, o filósofo alemão salienta em *Opiniões e sentenças*:

Não se poderá refletir demasiadamente sobre isto: o cristianismo é a religião da Antiguidade envelhecida, seu pressuposto são velhos povos civilizados degenerados; neles o cristianismo agiu e age como um bálsamo [...]. Por outro lado, para jovens e frescos povos bárbaros o cristianismo é veneno; instilar na alma heroica, infantil e animalesca dos antigos alemães a doutrina do pecado e da danação, por exemplo, não significa senão envenená-los; uma tremenda fermentação e decomposição química, uma desordem de sentimentos e juízos, uma proliferação das coisas mais extravagantes teve de ser a consequência e trazer, no curso posterior, um profundo debilitamento desses povos bárbaros (*VM/OS* § 224).

É a composição moralizante presente no cristianismo que o torna um veneno eficaz, que “com base numa análise errônea, por exemplo, das ditas ações altruístas, constrói-se uma ética falsa; que depois, em favor desta, recorre-se de novo à religião e à barafunda mitológica” (*MA/HH* § 37). Eis que surge o decretório ataque proferido pelo filósofo acerca do cristianismo nessa etapa de reflexão: através de seu substrato moral. Nietzsche deixa claro sua concepção de que a existência não possui valoração moral em si: “Deixando de lado a teologia e combate que se faz a ela, fica evidente que o mundo não é nem bom nem mau, e tampouco o melhor ou o pior, e os conceitos ‘bom’ e ‘mau’ só tem sentido em relação aos homens” (*MA/HH* § 28). A religiosidade, sobretudo a cristã, tem como pressuposto essencial vincular os fenômenos mundanos a juízos morais. Esse vínculo é aprofundado pelo filósofo alemão em uma anotação privada:

Os juízes morais e religiosos comungam [...]. Ambos negam ter um valor somente local e relativo: onde aparecem, se comportam como juízos absolutos, sempre válidos; [...] ambos imaginam entes que não existem: os juízos religiosos, deuses; os juízos morais, homens bons e maus e assemelhados; [...] eles se formam em comunidade recíproca, eles se aliam para ser apoiarem mutuamente, e se os afastarmos, a separação nunca é completa: uns continuam a viver nos outros (*Fragmento Póstumo* 3 [133] da primavera de 1880).

O mérito da concepção cristã é reduzir a efetividade a parâmetros morais: se o humano necessita avaliar, distinguir entre o bem e o mal, a constituição de um deus transcendente que fundamenta e legitima essas avaliações funciona, na teoria e na prática, de maneira muito eficiente. Os juízos morais e religiosos se complementam, já que o âmbito humano passa a ter um direcionamento ratificado pelo âmbito divino. Isso significa dizer que, a partir do vínculo entre moral e religião, o elemento humano passa ser visto de maneira subsidiária, afinal, está à mercê de uma norma exterior, sustentada por uma divindade onisciente.

Em *Aurora*, Nietzsche vai gradativamente se aprofundando na problemática moral e seu vínculo com a religiosidade, principalmente a cristã, que é a predominante. Com o subtítulo “Reflexões sobre os preconceitos morais”, em seu prólogo, escrito em 1886, Nietzsche assevera do desígnio presente no escrito em não retomar degeneradas noções que colocam no mesmo plano os juízos morais e religiosos, ao mesmo tempo que reassume sua posição crítica severa:

Não desejamos voltar ao que consideramos superado e caduco, a algo “indigno de fé”, chama-se ele deus, virtude, verdade, justiça, amor ao próximo; de que não nos permitimos fazer pontes de mentiras em direção a velhos ideais; de que somos fundamentalmente hostis a tudo o que em nós gostaria de medir e mesclar; hostis a toda espécie atual de fé e cristianismo (*M/A* “Prólogo” § 4).

Em *Ecce homo*, ao tratar do escrito de 1880, Nietzsche o exalta por resultar “necessariamente da compreensão de que a humanidade *não* segue por si o caminho reto, que *não* é regida divinamente, que na verdade, sob as suas mais sagradas noções de valor, foi o instinto de negação, de degeneração, o instinto de *décadence* que governou sedutoramente” (*EH/EH* “Aurora” § 2). Essa compreensão demonstra que, apesar do evento da morte de deus ser anunciado só no escrito publicado em 1881, em *Aurora*, assim como nos dois volumes de *Humano demasiado humano*, Nietzsche já concebe uma visão de mundo ausente de divindade, como em *Opiniões e sentenças diversas*, em que o filósofo alemão aponta o contrassenso dos cristãos por aguardar alguma intervenção divina, ao mesmo tempo que afirma a inexistência da figura divina: “Em todas as oportunidades em que o cristão aguarda a intervenção direta de um deus, mas espera em vão – pois não existe deus –, sua religião é bastante inventiva em subterfúgios e motivos tranquilizadores” (*VM/OS* § 223). A

necessidade humana em projetar uma figura fundante para a tranquilizar, ou seja, para trazer segurança perante o caráter voluptuoso do vir-a-ser, é sintetizada numa frase de Lutero registrada por Nietzsche num fragmento póstumo: “Há que ter um ser a quem se confia de modo incondicionado” (*Fragmento Póstumo* 6 [116] do outono de 1880). Desfazer essa máxima representa tirar o humano do conforto secular, pois, como visto, além da segurança em haver uma divindade imutável sustentando toda a mutabilidade presente na efetividade, essa divindade assegura uma “significação ética da existência”. E ambas atribuições se complementam:

Muitos prosseguem raciocinando que “a vida não seria tolerável, se não houvesse deus!” (ou, como se coloca nos círculos idealistas: “A vida não seria tolerável, se lhe faltasse a significação ética da existência!”) – logo, tem de haver um deus (ou uma significação ética da existência)! (*M/A* § 90).

Deleuze, desse modo, afirma que a morte de deus permeia o pensamento de Nietzsche antes de sua menção direta em *A gaia ciência*: “Somente em Nietzsche pode-se encontrar uma dúzia de versões [da morte de deus], e a primeira delas de maneira alguma é a d`*A gaia ciência*” (DELEUZE, 2006, p. 103). Vimos, até aqui, as várias investidas nietzschianas contra o monoteísmo cristão, que, ao nosso ver, servem como uma preparação para o anúncio da morte de deus, ao mesmo tempo que há uma preocupação sobre as consequências desse acontecimento. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche lança a seguinte questão: “Supondo que não existisse um outro mundo, um mundo metafísico, e que não tivéssemos uso para todas as explicações metafísicas do único mundo que conhecemos, com que olhos veríamos homens e coisas?” (*MA/HH* § 20). Problemática fulcral que será melhor abarcada, como veremos, com proclamação da morte de deus. O mesmo vale, dentro da nossa temática, para a compreensão da noção referente às sombras de deus, ou seja, concepções que se assumem ateístas, porém, em seu interior, preservam aspectos do monoteísmo cristão. É o que ocorre com a própria ciência, que, em *O Andarilho e sua sombra*, Nietzsche a denomina um “rebento religioso posterior”:

Nada seria mais absurdo que querer aguardar o que a ciência estabelecerá definitivamente sobre as primeiras e últimas coisas, e até então pensar (e sobretudo crer!) da forma tradicional – como frequentemente se aconselha. O impulso de querer ter apenas *certezas* nesse âmbito é um *rebento religioso posterior*, nada melhor que isso – uma forma oculta e só aparentemente cética da

“necessidade metafísica” [...]. Não precisamos absolutamente dessas certezas sobre horizontes mais remotos para viver de maneira plena e capaz a nossa humanidade: tampouco a formiga precisa delas para ser uma boa formiga. Devemos, isto sim, esclarecer de onde vem realmente a fatal importância que durante tanto tempo atribuímos a essas coisas, e para isso necessitamos uma *história* dos sentimentos éticos e religiosos (WS/AS § 16).

A ciência dogmática, a que procura por verdades absolutas, descende, assim, da linhagem religiosa¹⁷². Mas, para além da crença na verdade, é enquanto fenômeno moral que os resquícios de deus se encontram mais aderidos nas atividades exteriores à religião. Comportamentos como a compaixão e o amor ao próximo, alavancados para o topo da hierarquia moral pelo cristianismo, ressoa na ciência, como Nietzsche expõe em *Aurora*, no aforismo intitulado “Últimas ressonâncias do cristianismo na moral”, no qual o positivismo é compreendido como um resíduo da disposição cristã, pois, segundo o filósofo alemão: “Augusto Comte com sua célebre fórmula moral *vivre pour autrui* [viver para o outro], superou os cristãos em cristianismo” (M/A § 132). Ecos cristãos que não se restringe apenas ao fazer científico, mas atravessa a atividade filosófica e, também, política:

Schopenhauer em terras alemãs e John Stuart Mill, em terras inglesas, deram a maior celebridade à doutrina das afecções simpáticas e da compaixão ou da utilidade para ou outros como princípio da ação: mas eles próprios foram apenas um eco – essas doutrinas brotaram com ímpeto poderoso em toda parte, simultaneamente nas mais finas e mais grosseiras formas, aproximadamente a partir da época da Revolução Francesa¹⁷³, e todos os sistemas socialistas puseram-se, como que automaticamente, no solo comum dessas doutrinas (M/A § 132).

Sob a seguinte fórmula moral: “*adequar* o indivíduo às necessidades gerais e que a *felicidade e ao mesmo tempo o sacrifício do indivíduo* está em sentir-se um

¹⁷² Esse modelo de ciência, que traz uma definição das primeiras e últimas coisas, é um traço psicológico do espírito cativo, e não do espírito livre, conforme a interpretação de Campioni: “A ciência deve nos aproximar das coisas próximas: a metafísica e a religião voavam na direção dos deuses, empobrecendo os homens. Somente o conhecimento, até agora descuidado, daquilo que é ‘pequeno, débil, humano, ilógico, defeituoso’ pode conduzir à sabedoria que Nietzsche se sente preparado. É preciso que o espírito livre escolha as coisas pequenas depois da embriaguez dos ideais românticos por uma riqueza transbordante” (2011, p. 59).

¹⁷³ O lema “liberdade, igualdade e fraternidade” é reflexo direto da moral cristã. Sobre essa relação, Marton a tematiza em *Nietzsche e a Revolução Francesa*. No escrito, a intérprete afirma que “Aos olhos de Nietzsche, a liberdade que seus partidários [da Revolução Francesa] defendem é nivelção gregária, a igualdade que pleiteiam é exclusão das exceções, a fraternidade que anunciam é fruto do ressentimento” (MARTON, 1990, p. 88 - 89).

membro útil e um instrumento do todo” (M/A § 132), a concepção cristã perpassa as esferas que se encontram exteriores à religiosidade. Superar essa fórmula é a desafio proposto por Nietzsche, que parte da desconstrução dos pilares cristãos, assinalando que “temos que chegar a *sentir com repugnância* intelectual o impossível, o antinatural, o absolutamente ilusório que há no ideal de deus cristo e dos santos cristãos. (*Fragmento Póstumo* 6 [257] do outono de 1880). Mas, para construir algo novo, é inexorável dar um passo adiante: inviabilizar os reflexos de deus, como a noção de verdade e de compaixão, presentes nas principais instâncias da vida humana. Passo que Nietzsche detecta que não foi conferido, inclusive pelos ateus de sua época, que compreendem o absurdo lógico de um fundamento eterno, imutável, onipresente, onipotente e onisciente, mas, para o filósofo alemão, esse tipo de refutação ainda não é suficiente:

Outrora buscava-se demonstrar que não existe deus – hoje mostra como pôde *surgir* a crença de que existe deus e de que modo essa crença adquiriu peso e importância: com isso torna-se supérflua a contraprova de que deus não existe – Quando outrora, eram refutadas as “provas da existência de deus” apresentadas, sempre restava a dúvida de que talvez fossem achadas provas melhores do que aquelas que vinham de ser refutadas: naquele tempo os ateus não sabiam limpar completamente a mesa (M/A § 95).

Não saber limpar a mesa significa que encerrar o problema do parâmetro divino a partir do entendimento acerca das suas contradições lógicas não basta para superar a visão de mundo cristã. Ser descrente a partir de uma crença na lógica não altera significativamente o *modus operandi* circunscrito pelos cristãos. Como um fantasma de deus, a lógica propicia a seguridade para o agir humano a partir de referenciais cristalizados. Por outro lado, Nietzsche reconhece que o ateísmo, sob quaisquer formas, é uma concepção mais avançada que a do cristianismo, levando o filósofo a convocar os ateus para se organizarem e, assim, enfrentarem a repressão eclesiástica que obriga os humanos seguirem cegamente a fé cristã¹⁷⁴:

¹⁷⁴ Andler interpreta que, apesar dos severos ataques ao monoteísmo cristão, Nietzsche apresenta em *Aurora* uma tolerância as manifestações de fé, pois o que o incomoda, no fim, é a imposição da fé: “Abolidas as penas eternas, o carrasco divino terá perdido seu prestígio. Deus terá desaparecido das preocupações humanas. Admiremos aqui a sorridente tolerância de Nietzsche. Ele não quer impedir ninguém de desfrutar das consolações da fé. Deixa em aberto, para aqueles com quem concorda, a hipótese do divino. Limita-se a proibir que a fé seja imposta a quem não a sente necessária” (ANDLER, 1958, p. 102).

Talvez haja agora, entre os diversos povos da Europa de hoje, entre dez e vinte milhões de indivíduos que não mais “creem em deus” – é exigir muito que *façam sinal* uns para os outros? Tão logo se *conheçam* dessa forma, também se darão a conhecer – de imediato serão um *poder* na Europa e, felizmente, um poder *entre* os povos! Entre as classes! Entre rico e pobre! Entre mandantes e submissos! Entre os indivíduos mais inquietos e os mais quietos e aquietadores! (M/A § 96).

Abre-se o caminho para o anúncio da morte de deus, corolário das reflexões de Nietzsche até o momento, que irrompe em *A gaia ciência*. Com o intuito em conferir o derradeiro golpe à necessidade metafísica presente na vida humana¹⁷⁵, o pensamento da morte de deus é crucial na filosofia de Nietzsche, assim como em nossa temática, voltada para a problemática do ateísmo.

3.3 A MORTE DE DEUS E SUAS SOMBRAS

Os ataques de Nietzsche aos cânones cristãos têm a intenção em restabelecer no homem o seu papel de criador, visto que, no monoteísmo cristão, o homem é configurado como mera criatura. Produto de uma autoalienação, o homem, por não suportar o caráter efêmero e finito da vida, projetou um deus único e universal, que se torna, conseqüentemente, totalmente autônomo, voltando-se, assim, contra seu criador. Destituir essa relação patológica representa liberar no homem seus impulsos criativos, para assim postular novos horizontes, novas perspectivas, novas formas de vida, sem ser encoberto por alguma fumaça divina que o impeça de enxergar para além dos ideais vigentes. Em *A gaia ciência*, Nietzsche inclina mais ainda seus esforços para desobstruir por completo da vida humana a noção de deus que se encontra incrustada em seu âmago: “Somente enquanto criadores podemos destruir! Mas não esqueçamos também isso: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas ‘coisas’” (FW/GC § 58).

Nessa linha de raciocínio, num fragmento póstumo do período, Nietzsche continua a contestar a crença humana no âmbito divino: “Seríeis vós ainda semelhantes àqueles que tem necessidade de deuses? Não tem vossa razão nenhuma repugnância com isso, em se deixar nutrir de maneira tão barata e

¹⁷⁵ Nesse sentido, interpreta Deleuze, a morte de deus “significa para a filosofia a abolição da distinção cosmológica entre dois mundos, da distinção metafísica entre essência e aparência, da distinção lógica entre verdadeiro e falso. A morte de deus reivindica, pois, uma nova forma de pensamento” (2006, p. 103).

miserável?” (*Fragmento Póstumo* 11 [142] da primavera/outono de 1881). A necessidade humana em recorrer a um fundo infinito para justificar a transitoriedade que permeia a existência, eis o circuito que deve ser inviabilizado. Se para criar é necessário destruir, para viver, nessa óptica, torna-se imprescindível matar:

Viver – é continuamente afastar de si algo que quer morrer; viver – é ser cruel e implacável como tudo o que nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho. Viver – é também não ter piedade com os moribundos, miseráveis e idosos? Ser continuamente assassino? – No entanto, o velho Moisés declarou: “Não matarás!”¹⁷⁶ (*FW/GC* § 26).

Para inviabilizar os danos causados pela moral cristã e sua noção de divindade, não há outra saída a não ser anunciar a morte de deus, independentemente das consequências de tal anúncio, como descreve o filósofo alemão: “Se não fazemos da morte de deus uma grandiosa renúncia e uma contínua vitória sobre nós mesmos, temos que suportar a perda” (*Fragmento Póstumo* 12 [9] do outono de 1881). Expor a falência da esfera divina representa, no horizonte nietzschiano, abdicar por completo os modelos impostos pela tradição cristã, atingindo, assim, a abertura às novas possibilidades até então não vivenciadas, a partir de uma afirmação, de uma “vitória sobre nós mesmos”, na qual vincula o homem à dinâmica finita que rege a natureza, sem precisar requerer amparos extrínsecos a ela.

O ocaso de deus é tematizado, sob a forma de símbolos e metáforas¹⁷⁷, no aforismo 125 de *A gaia ciência*, intitulado “O homem louco”. Nietzsche inicia o aforismo com as seguintes palavras: “Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro deus, procuro deus!’?” (*FW/GC* § 125). O louco em questão, que protagoniza a passagem, não deve ser compreendido como o portador de uma conduta estritamente irracional, mas, a partir de uma radicalização reflexiva, ultrapassou os moldes racionais tradicionais. Postura que o leva a ser chamado de louco por seus interlocutores pelo fato de não compreenderem seu nível de questionamento. Em *Aurora*, Nietzsche havia refletido sobre o fato que em toda época haver alguém que questione a “moralidade do costume” (*M/A* § 14). Tal ação é caracterizada como loucura, pois ela “abre alas para a nova ideia, [...] quebra o

¹⁷⁶ Importante salientar que Nietzsche enfatiza o assassinato de concepções, de ideais, de paradigmas, para, assim, surgir modelos realmente novos.

¹⁷⁷ Recurso empregado na extensão de toda a obra que sucede *A gaia ciência: Assim falava Zaratustra*.

encanto de um uso e uma superstição venerados” (*M/A* § 14). O louco, dessa maneira, é caracterizado por Nietzsche como o responsável em colocar em xeque os valores superiores instaurados por uma longa tradição: “Todos os homens superiores, que eram irresistivelmente levados a romper o jugo de uma moralidade e instaurar novas leis, não o tiveram alternativa, *caso não forem realmente loucos*, senão tornar-se ou fazer-se de loucos” (*M/A* § 14).

O fato do louco em *A gaia Ciência* estar com uma lanterna em plena luz do dia procurando por deus, associa-se diretamente ao filósofo cínico Diógenes de Sinope, célebre por procurar o homem equitativamente. E essa alusão não deve ser menosprezada. A reflexão sobre os cínicos acompanha os escritos nietzschianos. Em *o Andarilho e sua sombra*, no aforismo 18, que leva o título *O moderno Diógenes*, o filósofo alemão declara a importância do cinismo com as seguintes palavras “– Antes de procurar o homem, deve-se achar a lanterna. – Terá de ser a lanterna do cínico?” (*WS/AS* § 18). O cinismo é marcado pela impudência frente as convenções morais, pelo desapego a bens e riquezas, com o objetivo de, através da *parresía* e da *anaídeia*, a saber, da liberdade da palavra e da ação, alcançar a autarquia: o bastar-se-a-si-mesmo. Os cínicos eram conhecidos não só por serem francos e diretos, ou por sua habilidade de distinguir amigos de inimigos (nesse caso, os capazes de filosofar e os que não eram), mas, acima de tudo, por seu modo de viver em público como cães¹⁷⁸, despididamente indiferentes às normas sociais estabelecidas, adotando, conseqüentemente, modelos de vida que escandalizavam a sociedade, mas que eles viam como naturais. Por esta postura, Diógenes foi caracterizado como “Sócrates enlouquecido¹⁷⁹”. Assim, toda conduta que escapa dos valores vigentes da época, como ocorreu com os cínicos, é designada de loucura.

Outro ponto que chama atenção é o lugar onde acontece o anúncio por parte do louco: o mercado. A procura de deus pelo personagem poderia ocorrer numa igreja, chamada comumente pelos cristãos de “morada de deus”, habitada e cultuada por fiéis. A escolha do mercado, ao nosso ver, se deve por ser o lugar mais abrangente, pois o anúncio da morte de deus não se reduz somente aos postulados cristãos, mas visa atingir toda esfera humana que é permeada pela necessidade metafísica. Türrcke,

¹⁷⁸ O termo cínico possui duas origens: a) *kynismós* deriva de cão (*kyón*), significando, literalmente, “à maneira do cão”; b) Antístenes costumava debater em Atenas em um ginásio intitulado Cinoarge (*Cynosarges*), que, do grego, significa “cão ágil” (Cf. REALE, 2009, p. 175).

¹⁷⁹ Cf. LONG, 2007, p. 44.

nesse sentido, na obra *O louco: Nietzsche e a mania de razão*, assevera: “O mercado é o lugar onde se gestaram a filosofia ocidental e, com isto, seus produtos de maior força histórica – as ideias metafísicas [...]. Quando Nietzsche faz um louco correr à praça do mercado e buscar a deus: o mercado é o lugar natural da metafísica” (TÜRCKE, 1993, p. 20). Em suma, o mercado é o lugar onde ocorre o comércio, que só é possível a partir de uma moeda de troca previamente instaurada, ou seja, o mercado se configura pela manifestação e defesa dos valores vigentes naquele tempo e naquele espaço.

O desdobramento da ação do louco por parte de seus interlocutores é de sarcasmo, incompreensão¹⁸⁰: “Ele [o louco] despertou com isso uma gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros” (*FW/GC* § 125). Num fragmento póstumo, Nietzsche reconhece que o evento da morte de deus ainda soa incompreensível para a maioria dos homens: “As grandes notícias precisam de muito tempo para serem compreendidas, enquanto as pequenas novidades do dia têm a voz forte e se beneficia da universal compreensão do momento. Deus está morto! E fomos nós que o matamos”, todavia, mais adiante no fragmento, o filósofo tem a compreensão que tal evento grandiloquente não pode passar despercebido por muito tempo: “este sentimento de ter matado isto que o mundo possuía de mais poderoso e de mais sagrado até agora ainda chegará sobre os homens; é um extraordinário sentimento novo” (*Fragmento Póstumo* 14 [26] do outono de 1881).

Em *A gaia ciência*, o louco levanta a questão: “para onde foi deus?”, na qual ele mesmo responde: “Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos os seus assassinos!” (*FW/GC* § 125). O personagem em questão profere essas palavras para um grupo copioso de pessoas presente no mercado: os que assumem a descrença em deus. São eles que revidam com perguntas sarcásticas e depreciam o anúncio do louco. Por que a estratégia nietzschiana não é anunciar a morte de deus para os religiosos, mas para os ateus confessos? O motivo se deve ao fato dos ateus não levarem seu ateísmo às consequências exigidas. Conforme levantado em *Aurora*, ao não limparem a mesa corretamente, deixaram migalhas. Negam com convicção deus, porém seguem suas vidas tranquilamente. E quais são as derradeiras consequências

¹⁸⁰ De maneira similar acontece com a mensagem trazida pela personagem central em *Assim falava Zaratustra*.

da morte de deus? Justamente a perda do fundamento que serve de medida e, portanto, direcionamento para a conduta humana. Não é concebível permanecer em estado de tranquilidade com tamanha perda:

Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ele 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 “cima” e “embaixo”? Não vagamos com que através de um nada infinito? (*FW/GC*, § 125).

O diálogo entre o louco e os ateus evidencia a banalização conferida por parte dos incrédulos acerca da perda da referência, de um centro gravitacional. Não se importam com a morte de deus pois, no entendimento deles, conseguem obter sucesso ao preencherem a lacuna com um modelo mais eficaz, como o político, ou mesmo o científico. Postulam um referencial que ocupa o lugar de deus como arremedo, ou, como denominado por Nietzsche em *O Andarilho e sua sombra*, como rebento religioso posterior. Nesse sentido, a lanterna usada em plena luz do dia pelo louco serve como instrumento para demonstrar que, por mais que os ateus se considerem esclarecidos, continuam presos a uma convicção ressonante da esfera divina. A luz da lanterna visa se sobressair acerca da clareza dos ateus, ou seja, denunciar as bases que solidificam suas concepções. Matar deus é necessário, assim, para superar suas sombras, seus simulacros, seus resquícios teóricos que permeiam e norteiam as principais atividades humanas:

Por toda parte onde se reverencia, admira, afortuna, teme, espera, pressente, introduz-se ainda o deus que dizíamos morto – ele se arrasta por todos os caminhos ao redor e só não quer ser reconhecido e só não quer ser reconhecido e designado pelo nome. Aí é que ele se *apaga*, como a sombra de Buda na caverna – ele *segue* vivo sob a estranha e nova condição de que *não se creia mais nele!*. Converteu-se em um fantasma! Claro que sim! (*Fragmento Póstumo* 14 [14] do outono de 1881).

A descrença dos ateus no mercado se revela como mais uma forma de crença. Configura-se em uma renúncia dogmática, na qual conserva a mesma bússola. Pode até mudar alguns referencias, mas outros persistem, ou seja, ocorre a manutenção de sustentáculos que encarceram a dinâmica vital. Tal postura prolonga o horizonte pertencente ao deus normativo dos cristãos, pois ainda é concebido um ideal que

determina as ações humanas. Como ocorre com o materialismo, que, por meio de leis invariáveis e universais, fundamenta e direciona todos os aspectos da vida:

O caráter geral do mundo, no entanto, é o 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. [...] Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza, há apenas necessidades: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida. [...] Não há substâncias que duram eternamente; a matéria é um erro tal como o deus dos eleatas. Mas quando deixaremos nossa cautela e nossa guarda? Quando é que todas essas sombras de deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos como uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida? (FW/GC § 109).

Nietzsche, como em *Aurora*, atribui à perspectiva ateia uma superioridade em relação à cristã, mesmo com as ressonâncias presentes. Ao refletir sobre o pensamento filosófico alemão, o autor atesta para o fato de Hegel atrasar o desenvolvimento do pensamento ateu, enaltecendo, por outro lado, a figura de Schopenhauer, caracterizando-o com um ateu “incondicional e honesto”:

O declínio na crença do deus cristão, a vitória do ateísmo científico (*wissenschaftlichen Atheismus*), é um evento de toda a Europa, no qual as raças todas devem ter seu quinhão de mérito e honra. Pelo contrário, seria de atribuir aos alemães – aos alemães de quem Schopenhauer foi contemporâneo – haverem *retardado* longamente essa vitória do ateísmo; Hegel foi seu retardador por excelência, segundo a grandiosa tentativa que fez de nos convencer da divindade da existência, enfim recorrendo até ao nosso sexto sentido, o “sentido histórico”. Schopenhauer foi, como filósofo, o *primeiro* ateu confesso e inabalável que nós, alemães, tivemos: esse era o pano de fundo de sua hostilidade a Hegel. A profanidade da existência era para ele algo dado, tangível, indiscutível; ele perdia a sua compostura de filósofo e se encolerizava toda vez que alguém mostrava hesitação e fazia rodeios nesse ponto. Toda a sua retidão está nisso; o ateísmo incondicional e honesto é o *pressuposto* de sua colocação dos problemas, como vitória obtida afinal e com grande custo pela consciência europeia, como o ato mais pródigo em consequências de uma educação para a verdade que dura dois mil anos, que finalmente se proíbe a *mentira* de crer em deus... Vê-se o *que* triunfou realmente sobre o deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigorosos, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em

consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço (*FW/GC* § 357)¹⁸¹.

No entanto, conforme também apresentado em *Aurora*, Schopenhauer se encontra sob as sombras metafísica e moral de deus. Por isso a denúncia das formas de ateísmo de sua época, não só o científico, como também o político, para superar todos os espectros de deus. Só assim é possível liberar a possibilidade humana em criar perspectivas que sejam mais fecundas. Apesar de todas as críticas conferidas nos textos expostos nesse capítulo, Nietzsche não visa produzir uma “filosofia da destruição como conclusão teórica” (*MA/HH* § 34). O filosofar histórico apresentado nos textos desse período possui dois objetivos: evitar o erro para, assim, propiciar o florescimento do homem.

Ao passar pela longa e penosa marcha pelo deserto do passado: assim aprenderá, da maneira mais segura, aonde a humanidade futura não pode ou não deve retornar. E ao desejar ver antecipadamente, com todas as forças, como será atado o nó do futuro, sua própria vida adquirirá o valor de instrumento e meio para o crescimento (*MA/HH* § 292).

Ao nosso ver, essa perspectiva de crescimento vital perpassa todos os escritos nietzschianos. O tom agressivo presente nas obras tratadas nesse capítulo, tem como propósito superar os entraves proveniente ao deus normativo para liberar a criação de novas formas de vida. Em *Humano demais Humano*, Nietzsche já aponta essa presunção: “Acabando a ideia de deus, acaba também o sentimento de ‘pecado’, da violação de preceitos divinos, da mácula de uma criatura consagrada a deus” (*MA/HH* § 133). Sem o sentimento moral de culpa, o homem pode florescer, se interessar por problemas mais fecundos. “O interesse pela educação só ganhará força a partir do momento em que se abandone a crença num deus e em sua providência: exatamente como a arte médica só pôde florescer quando acabou a crença em curas milagrosas” (*MA/HH* § 242). A citação do Rig Veda, que Nietzsche inseriu na epígrafe de *Aurora*, a saber, “Há tantas auroras que não brilharam ainda”, também enfatiza essa

¹⁸¹ Löwith também detecta esse atraso, já em Kant, do pensamento ateuista em solo alemão: “Em comparação à crítica inglesa e francesa do cristianismo, o ateísmo da filosofia alemã aparece como a retaguarda, cuja a atitude frente à religião é ambígua por princípio, pois sua crítica da religião serve sempre, ao mesmo tempo, como justificação filosófica do próprio pensamento religioso. Isto é verdade tanto para Kant, em *A religião nos limites da simples razão*, quanto para a *Crítica de toda revelação* de Fichte, ou para *A filosofia da religião* de Hegel. Eles tendem a conservar ainda o cristianismo, destruindo-o sob sua forma histórica e dogmática” (LÖWITH, 1985, p. 144).

preocupação do surgimento de novos modos de vida. Acompanhamos, nesse ponto, a interpretação de Vattimo, na qual reitera que “*Aurora* é obra de escavação de uma toupeira movida pela esperança de sair ao ar livre, na luz de uma próxima libertação; a tarefa da obra é preparar o ‘grande meio-dia’, portanto um momento de maior plenitude e de mais completa luminosidade” (VATTIMO, 2010, p. 281).

Criticar a moral, representa, nessa óptica, criticar toda visão hegemônica do mundo que, em consequência, censura tudo o que é diverso, plural, como explana o filósofo alemão:

para que exista um poder oposto, que sempre recorde que não há uma moral única determinando o que é moral, e que toda moralidade que afirma exclusivamente a si própria mata muitas forças boas e vem a sair muito cara para a humanidade. Os divergentes, que tantas vezes são os inventivos e fecundos, não devem mais ser sacrificados; já não deve ser vergonhoso divergir da moral, em atos e pensamentos; devem ser feitas inúmeras tentativas novas de existência e comunidade (*M/A* § 164).

Em 1886, cinco anos após a publicação de *A gaia ciência* e o anúncio da morte de deus, Nietzsche, junto com o prefácio e um apêndice com poesias, escreve um quinto capítulo para o livro em questão. No aforismo de abertura desse novo escrito, Nietzsche demonstra um otimismo frente a mensagem proferida na obra de 1881: “De fato, nós, filósofos e ‘espíritos livres’, ante a notícia que ‘o velho deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora, nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa” (*FW/GC* § 343). Se a predominância da divindade cristã orientou a história dos dois últimos milênios, a possibilidade de sua derrocada enche o filósofo de esperança no futuro, em um novo desabrochar humano. Mesmo com esse sentimento de confiança, Nietzsche continua a questionar os alicerces divinos, assim como suas sombras que se manifestam, sobretudo, nos ateus. Reflexão que adquire novos desdobramentos com o escrito *Assim falava Zaratustra* e os textos subsequentes a ele, que trataremos no capítulo seguinte com o intuito de acompanhar o aprofundamento crítico nietzschiano e detectar o caráter idiossincrático de seu pensamento em relação à nossa questão.

4 A RADICALIZAÇÃO DA CRÍTICA

Em 1883, Nietzsche irrompe o escrito *Assim falava Zaratustra*. Obra em que novamente o filósofo inova na questão do estilo. Ao invés de aforismos, agora o autor lança uma forma que ele próprio tem dificuldade em definir, conforme carta ao seu editor após o envio da primeira parte da obra: “É um poema (*Dichtung*) ou um quinto evangelho ou algo para o qual não existe um nome”¹⁸² (Carta a Schmeitzer de 13 de fevereiro de 1883). Quanto ao conteúdo, Nietzsche amadurece vários temas que abordou a partir de *Humano, demasiado humano*, como a crítica à metafísica, à moral e à religião, sobretudo, cristã. Só que agora o autor dispõe de conceitos que se tornam paradigmáticos dentro do debate acerca da compreensão de sua filosofia, tais como além-do-homem (*Übermensch*), vontade de potência (*Wille zur Macht*) e eterno retorno do mesmo (*Ewige Wiederkunft des Gleichen*).

A vituperação do deus único se radicaliza ainda mais nos escritos que sucedem a *Assim falava Zaratustra: Para além de bem e mal* (1886), *Genealogia da moral* (1887), *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), *Ecce homo* (1888), até alcançar o ponto culminante em *O anticristo* (1888), subintitulado de “Maldição ao cristianismo”. Assim, nesse capítulo, acompanharemos, num primeiro momento, os ataques de Nietzsche ao cristianismo e seu monoteísmo seguindo o percurso cronológicas de seu pensamento nesse período, que acaba se tornando o final, já que no início de 1889 Nietzsche sofre um colapso mental, perdendo em definitivo suas capacidades racionais¹⁸³. Apesar de anunciar a morte de deus em *A gaia ciência*, o filósofo alemão não deixa de reforçar a denúncia acerca do enclausuramento vital que acompanha a crença no deus único e as suas consequências no interior da civilização ocidental. Seguir esse caminho crítico é crucial para desvincular Nietzsche de qualquer aspecto da religião cristã.

¹⁸² Acerca do estilo, a interpretação de Fink é, ao nosso ver, deveras pertinente: “Quanto à forma, Zaratustra situa-se no intervalo que separa a poesia do pensamento. Nietzsche exprime as suas intuições numa autêntica miríade de imagens, em inumeráveis metáforas que ele próprio frequentemente interpreta. Ele pensa por símbolos, o seu pensamento é um pensamento visionário. Ele não se move através de conceitos especulativos que lhe parecem abstrações vazias, mas através de metáforas nas quais as suas intuições se concretizam. Os seus mais elevados pensamentos recebem como que figura e forma, encarnam-se na personagem de Zaratustra” (FINK, 1988, p. 68).

¹⁸³ Cf. descreve Janz: “No início de janeiro de 1889, ocorre, dentro de poucos dias, a dissolução espiritual de Nietzsche. O acontecimento surpreendeu até seus amigos mais próximos. Ninguém havia esperado um colapso tão profundo e tão rápido” (2016, p. 9).

Com as críticas ao monoteísmo enfatizadas, no segundo momento deste capítulo, focaremos nos argumentos nietzschianos, nesse mesmo período de reflexão, que visam inviabilizar as chamadas sombras desse deus que permeiam em sua época. O filósofo atesta para o fato de que os próprios ateus atuam como sombra da antiga divindade, pois, ao negarem deus, permanecem cativos, por um lado, numa crença pela verdade a todo custo, propiciada pela lógica; e, por outro lado, na moralidade caracterizada, principalmente, pelo nivelamento do homem, presente, por exemplo, no ideal democrático. Compreender a dinamite¹⁸⁴ nietzschiana tal como emerge nesses textos é fundamental para compreendermos como o autor de *O anticristo* abate filosoficamente os princípios monoteístas, assim como seus resquícios, suas sombras, que permanecem no horizonte humano por meio da moral e da linguagem.

4.1 DEUS: O ANTINATUREZA *PAR EXCELLENCE*

Para muito comentadores, *Assim falava Zaratustra*, escrito entre 1883 - 1885¹⁸⁵, é a obra central do pensamento nietzschiano, pois nela nos deparamos com os principais pontos de sua reflexão filosófica¹⁸⁶. Não só dentre os comentadores, o próprio Nietzsche assinala o lugar de destaque que a obra ocupa dentre a totalidade de seus escritos:

Entre minhas obras ocupa o meu Zaratustra um lugar à parte. Com ele fiz à humanidade o maior presente que agora lhe foi feito. Esse livro, com uma voz de atravessar milênios, é não apenas o livro mais elevado que existe, autêntico livro do ar das alturas – o inteiro fato homem acha-se a uma imensa distância *abaixo* dele –, é também o mais profundo, o nascido da mais oculta riqueza de verdade, poço

¹⁸⁴ Cf. *EH/EH* “Por que sou um destino” §1.

¹⁸⁵ A obra é dividida em quatro partes. As três primeiras foram publicadas separadamente conforme Nietzsche as concluía. Em 1887, o filósofo as reúne e as publica em um único volume e adiciona o subtítulo. Já a quarta e última parte, o próprio Nietzsche financiou uma edição bastante limitada e distribuiu apenas às pessoas de confiança. Ela foi incorporada ao restante da obra apenas em 1891, ou seja, após o colapso mental do filósofo.

¹⁸⁶ Por exemplo, Vattimo e Fink. O primeiro relata: “Há muitas razões para considerar *Assim falava Zaratustra* a obra mais significativa de Nietzsche. De fato, em certo sentido ela contém toda a sua doutrina; sobretudo, tanto no conteúdo como no estilo, resume em si toda a ambiguidade que caracterizou o ensinamento e a própria figura desse extraordinário filósofo” (VATTIMO, 2010, p. 299); o segundo, por sua vez, ressalva que os livros que sucedem a *Assim falavam Zaratustra* são prosseguimentos dos temas ali abordados: “No *Zaratustra* encontra Nietzsche a sua própria linguagem para os seus próprios pensamentos. *Zaratustra* é a grande viragem de sua vida; daqui em diante ele conhece a sua meta. O tempo subsequente após *Zaratustra* é apenas desdobramento, desenvolvimento daquilo que ele ali formula” (FINK, 1888, p. 65).

inesgotável onde balde nenhum desce sem que volte cheio de ouro e bondade (EH/EH “Prólogo” § 4).

Subintitulado “Um livro para todos e para ninguém”¹⁸⁷, a obra inicia com o personagem principal, Zaratustra decidindo, após viver dez anos na pura solidão em uma caverna localizada no alto de uma montanha, descer ao encontro dos homens¹⁸⁸. Vale ressaltar o detalhe do protagonista se recolher para montanha por volta dos trinta anos¹⁸⁹, idade próxima a de Cristo quando, segundo os Evangelhos, irrompe suas pregações. O paralelo com o Novo Testamento é patente por todo o escrito. Vimos, conforme exposto no primeiro capítulo, que Nietzsche é um profundo conhecedor da tradução luterana do livro sagrado dos cristãos. Em *Assim falava Zaratustra*, o filósofo se utiliza da paródia acerca de passagens bíblicas em diversos momentos. Com essa estratégia, Nietzsche tem a intenção de subverter os ensinamentos que perpassam o escrito cristão. Em outras palavras, o filósofo alemão parafraseia passagens bíblicas, e com pequenas modificações vocabulares, modifica por completo o sentido original com o intuito de invalidar e, concomitantemente, ultrapassar o legado cristão manifestado por meio da Bíblia. É com essa aparente proximidade entre *Assim falava Zaratustra* e a Bíblia que Nietzsche visa justamente distanciar os textos, tem o intuito de elevar sua obra e rebaixar o livro dos cristãos. A mensagem que Nietzsche confere a partir do personagem Zaratustra pretende impossibilitar qualquer impulso metafísico, e, conseqüentemente, teológico e religioso. Em *Ecce homo*, Zaratustra é identificado como o antípoda do sacerdote cristão. Na concepção de Nietzsche, a sua personagem é “o oposto do que diria em tal caso qualquer ‘sábio’, ‘santo’, ‘salvador do mundo’ ou outro *décadent*¹⁹⁰... Ele não apenas fala diferente, ele o é também diferente” (EH/EH “Prólogo” § 4).

¹⁸⁷ Heidegger interpreta esse subtítulo do seguinte modo: “‘Para todos’, quer dizer não para qualquer um no sentido de um qualquer; ‘para todos’ significa: para cada homem enquanto homem, para cada um enquanto que se faz digno de pensar em sua essência. ‘Para ninguém’ significa: para nenhum daqueles que simplesmente se embriagam com trechos e frases deste livro, e as cegas se cambaleiam daqui acolá em sua linguagem, ao invés de tomar o caminho de seu pensamento e assim, antes de mais nada, questionar a si mesmo” (HEIDEGGER, 2005b, p. 40).

¹⁸⁸ Nietzsche já havia exposto esse início, que assinala o declínio de Zaratustra, no último aforismo do quarto livro de *A gaia ciência*, intitulado *Incipit tragoedia*. Lembrando que Nietzsche vai inserir o quinto livro apenas em 1886, após o advento de *Assim falava Zaratustra*.

¹⁸⁹ O escrito abre com o seguinte relato: “Aos trinta anos de idade, deixou Zaratustra sua terra natal e o lago de sua terra natal e foi para montanha” (*Za/ZA* “Prólogo” § 1).

¹⁹⁰ Termo que, assim como *décadence*, é muito empregado por Nietzsche em seus escritos finais. Representa o depauperamento vital, seja de um indivíduo, ou mesmo de um povo, uma cultura. Nietzsche desloca o termo da do autor francês Paul Bourget, como esclarece Müller-Lauter: “Desde cedo, Nietzsche refletiu sobre a questão da *décadence*, mas só em 1888, em seu último ano de atividade, a palavra converteu-se num dos conceitos centrais do seu filosofar. Para tanto, concorreu a

Seguindo a narrativa da obra, Zaratustra, ao descer a montanha onde vivera, perpassa no caminho por uma floresta, e ali encontra um homem alcunhado de “santo”, que, assim como o protagonista, optou por se afastar por completo do convívio dos homens. No entanto, diferente de Zaratustra, o santo é caracterizado como aquele que dedica sua vida restritamente para amar deus: “Faço canções e as canto; e quando faço canções, rio, choro e falo de mim para mim: assim louvo a deus” (*Za/ZA* “Prólogo” § 2), sanciona o santo aos ouvidos de Zaratustra, que logo se despede e levanta a seguinte reflexão: “Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que deus está morto!” (*Za/ZA* “Prólogo” § 2). Com essa proposição, se evidencia a problemática que Nietzsche parte em *Assim falava Zaratustra*: a morte de deus¹⁹¹. Deste modo, com o perecimento do referencial divino, não há mais motivos para o santo dedicar gestos ou palavras invocando uma esfera transcendente e, portanto, superior à terrena. A crença na divindade erigida pelos cristãos é consequência de uma escassez vital. Num fragmento póstumo do período, Nietzsche enfatiza o diagnóstico atribuído pela sua personagem: “Zaratustra percebe que a fonte última do debilitamento se encontra na confiança em deus” (*Fragmento póstumo* 20 [8] do outono de 1883). Por isso, a morte de deus anunciada em *A gaia ciência* deve ser incorporada como condição para não prolongar mais o adoecimento do homem, vale dizer, com a morte de deus, Zaratustra visa reconduzir o humano para a vida, posto que o deus transcende, é totalmente estranho a ela: “Agora é necessário abandonar a deus: caso contrário, a humanidade se debilitará demasiadamente” (*Fragmento póstumo* 17 [53] do outono de 1883), atesta o filósofo.

Em *Assim falava Zaratustra*, em diversos momentos, Nietzsche foca em desmascarar a debilidade que se faz presente naquele que funda sua existência a partir da crença em deus. O próprio Zaratustra assume que já esteve imbuído no oceano divino, mas conseguiu, em algum momento, se libertar:

Noutro tempo, também Zaratustra projetou sua ilusão para além do homem, tal como todos os trasmundanos (*Hinterweltlern*). [...] Ah, meus irmãos, esse deus, que eu criava, era obra humana e humana loucura, como todos os deuses! Homem, era ele, e nada mais do que um pobre pedaço de homem e do meu eu; surgia em mim da minha

leitura que fez do primeiro volume dos *Essais de Psychologie Contemporaine* (1883) de Paul Bourget, onde encontrou o conceito empregado de maneira específica” (1999, p.12).

¹⁹¹ Nesse sentido, Fink assevera: “O tema central da primeira parte do Zaratustra é a ‘morte de deus’. Todos os discursos têm que ser encarados a partir do seu centro essencial, isto é, a morte de deus” (1988, p. 76).

própria cinza e brasa, em verdade, esse fantasma! Não vinha a mim do além! Que aconteceu, meus irmãos? Sofredor, superei a mim mesmo, levei a minha cinza para o monte e inventei para mim uma chama mais clara. E eis que, então, o fantasma *desapareceu!* (*Za/ZA I “Dos trasmundanos”*).

Ao se desprender da esfera divina, ao fazer o fantasma desaparecer, surge o momento em que Zaratustra passa a viver a partir de si, liberando, assim, sua capacidade criadora: “Não *crer* em deus. *Por conseguinte*, as coisas *não* sucedem como deus quer. (Contra a vil *devoção* que tornou os homens débeis: contra ela. Ensino uma *profunda desconfiança*)” (*Fragmento póstumo*, 17 [50] do outono de 1883). Viver como se tudo estivesse planejado pela divindade significa sucumbir num conformismo estéreo, débil, pois o humano é circunscrito como mera criatura, necessita invocar a todo momento a figura transcendente para justificar e dar sentido a sua própria existência. Relação consolidada com a ausência de qualquer nível de desconfiança. Nesse sentido que Zaratustra se caracteriza eloquentemente como o sem-deus (*Der Gottlose*), rompendo o circuito deus-humano. No primeiro discurso da obra, intitulado “Das três metamorfoses”, Zaratustra trata da psicologia do crente, do devoto, através da figura do camelo¹⁹². Ele simboliza o estado da alta veneração, daquele que se ajoelha diante da hegemonia divina e do direcionamento moral absoluto. E, ao se ajoelhar, se dispõe a transportar mansamente esse pesado fardo. O camelo, portanto, é o “espírito de suportaçãõ (*tragsame Geist*)”, é ele que impõe a si mesmo a tarefa de carregar a pesada carga que são as concepções perpetuadas ao longo do tempo pela tradição: “O que há de pesado?”, pergunta o espírito de suportaçãõ; e ajoelha como um camelo e quer ficar bem carregado” (*Za/ZA I “Das três metamorfoses”*).

No segundo discurso de *Assim falava Zaratustra*, designado “Das cátedras da virtude”, a narrativa é construída com o intuito de denunciar a moral cristã e seu conceito de virtude como se fosse uma espécie de sono prolongado, na qual o homem adormece sem buscar se despertar para a dinâmica da vida: “Paz com deus e o teu próximo, é o que exige o bom sono. [...] Respeito à autoridade e respeito, também à autoridade cambaia! É o que exige o bom sono” (*Za/ZA I “Das cátedras da virtude”*). A figura do camelo e do virtuoso em sua cátedra se complementam: o primeiro se

¹⁹² No discurso, Zaratustra expõe como o espírito humano se torna camelo, depois leão, para, enfim, se tornar criança.

rebaixa ao ideal divino da tradição e o carrega sem questionar; o segundo transforma esse peso em virtude, pois atribui ao homem uma segurança oriunda da providência divina, da “autoridade”, cabendo ao homem não travar embates, não questionar, que, na linguagem de Nietzsche/Zaratustra, significa não criar. Em suma, ambos, o camelo e o virtuoso, preconizam o não viver, preconizam a passividade da crença no além-vida, levando-os para a amenidade do sono profundo. Ambos se prendem em fundamentos transcendentais, não acordam para si próprios, abrindo, por conseguinte, mão de sua natureza inventora.

O apego pelo além se instaura pelo fato do humano se encontrar inapto para lidar com a incessante transformação pertencente à dinâmica da vida, do vir-a-a-ser. Essa incapacidade torna o homem fadigado da vida, não restando outra alternativa a não ser postular um outro mundo, um mundo de trás: “Um cansaço que, num único salto, um salto mortal, quer chegar ao marco extremo, um pobre, ignorante cansaço, que já não quer nem mesmo querer: esse criou todos os deuses e trasmundos” (*Za/ZA I “Dos trasmundanos”*)¹⁹³. Ao não conseguir lidar com a multiplicidade, a diferença e a finitude, o homem criou uma esfera oposta, una, idêntica e eterna que valha de suporte, de fundamento, ou seja, ela passa a ser condição, enquanto o vir-a-ser passa a ser desdenhado como algo meramente condicionado. Ao tornar o mundo de trás hierarquicamente superior, Zaratustra alerta que aqueles que pregam “os trasmundos” são, na realidade, “os pregadores da morte”: “Enfermos e moribundos, eram os que desprezaram o corpo e a terra e inventaram o céu” (*Za/ZA I “Dos trasmundanos”*). A afirmação da esfera celeste é compreendida como um “sombrio veneno” (*Za/ZA I “Dos trasmundanos”*) por incutir no homem a mais alta negação da efetividade, como Nietzsche relata numa anotação privada, na qual aponta a noção de deus como grande antagonismo da existência:

Finalmente resultou que o modo de pensar mais negador possível do mundo é o que o qualifica como mau em si mesmo o vir-a-ser, o nascer e o perecer, e afirma o incondicionado, o uno, o certo, o ente: descobri que *deus* é de todos os pensamentos o mais destrutivo e inimiga da vida, e que só pela enorme falta de claridade é que os queridos religiosos e metafísicos de todos os tempos fizeram esperar tanto tempo o conhecimento desta verdade (*Fragmento póstumo 34 [204]* de abril – junho de 1885).

¹⁹³ Num fragmento póstumo da época, Nietzsche aponta enfermidade similar ao enfatizar estritamente a religião cristã: “Por trás do modo de pensar cristão-católico se escondem a debilidade ou a preguiça (*Fragmento póstumo 26 [347]* do verão – outono de 1884).

Nietzsche, no segundo livro de *Assim falava Zaratustra*, segue no mesmo tom crítico. Com a balança da existência totalmente inclinada para o deus único, as ocorrências terrenas possuem um peso menor, chegando ao ponto de o fluxo existencial passar a ser visto como uma mera ilusão, ser concebido como uma reles mentira: “Deus é um pensamento que torna torto tudo o que é reto e faz girar tudo o que está parado. Como? Teria sido o tempo abolido e todo o transitório não passaria de mentira?” (*Za/ZA* II “Nas ilhas bem-aventuradas”). Denunciar esse procedimento, assassinar deus, demonstrar que não há nada fora do vir-a-ser, do criar e perecer contínuo, é uma condição *sine qua non* para que os homens deixem de “viver como cadáveres”, para a vida deixar de ter “o mau cheiro das câmaras mortuárias” (*Za/ZA* II “Dos sacerdotes”). Zaratustra, como o próprio Nietzsche enfatiza, é aquele que:

Por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino; para o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento ou, no mínimo distração, cegueira, momentâneo esquecer de si (*EH/EH* “Assim falava Zaratustra” § 2).

Essa maneira de proceder, Nietzsche toma como pretexto fundamental numa anotação privada: “Princípio I: Não há deus. Não há coisa melhor refutada. Há que refugiar-se no inconcebível, para impor sua tese. *Por conseguinte*, de agora em diante é *mentira* ou *debilidade* crer em deus” (*Fragmento póstumo* 25 [270] da primavera de 1884). Com essa prerrogativa, o tom agressivo vai se acentuando nos escritos subsequentes a *Assim falava Zaratustra*. Em 1886, Nietzsche publica *Para além de bem e mal*, na qual a crítica ao cristianismo, seguindo seu princípio acima, é reforçada. No escrito, o filósofo alemão afirma que “O cristianismo foi, até hoje, a mais funesta das presunções” (*JGB/BM* § 62), devido ao fato de converter “todo o amor às coisas terrenas e ao domínio sobre a Terra em ódio a tudo terreno – *esta* foi a tarefa que a Igreja se impôs e teve que se impor, até que, em sua estimativa, ‘extramundano’, ‘dessensual’ e ‘homem superior’ se fundiram num só sentimento” (*JGB/BM* § 62). A dominação ideológica que o cristianismo instaurou no Ocidente se deu a partir da compreensão de unidade enquanto instância suprema, e, por intermédio de seus sábios, os sacerdotes, teve a sagacidade de “batizá-lo ‘deus’” (*Fragmento póstumo* 7 [62] do final de 1886 – primavera de 1887). Zaratustra já havia denunciado que “Más

e anti-humanas chamo todas essas doutrinas do uno e perfeito e imóvel e sacio e imperecível” (Za/ZA II “Nas ilhas bem-aventuradas”). Esse grande equívoco tornou aqueles que buscam a unidade em detrimento da multiplicidade, que almejam o céu em detrimento da terra, em “homens superiores”. Esses homens transpõem sua perspectiva, sua consciência singular sobre a vida, para o âmbito global, universal. Nesse sentido, a morte de deus também é importante para denotar a:

Falsa perspectiva da *parte ad totum*, na qual todos os filósofos tendem institivamente a imaginar uma consciência global, um viver e querer conscientes que acompanham tudo o que sucedem um “espírito”, “deus”. Porém há que dizer-lhes que *precisamente desse modo a existência* se converte em um monstro; que um “deus” e um *sensorium* global seriam absolutamente algo pelo qual a existência teria que ser *condenada*... Precisamente o fato de que tenhamos *eliminado* a consciência global: esse é nosso *grande alívio*, - como isso deixamos de *ter* que ser pessimistas... Nossa maior *acusação* contra a existência era a *existência de deus* (*Fragmento póstumo* 10 [137] do outono de 1887).

A presença de uma consciência global condena de antemão a existência ao colocá-la em constante vigilância. A onisciência, a consciência sobre tudo, torna o espírito humano cativo, aprisionado por uma autoridade universal fundada a partir do incondicionado. A morte de deus, nesse ponto, portanto, desprende a vida humana da severa patrulha divina, gerando no homem uma sensação de “grande alívio”.

Em *Genealogia da moral*¹⁹⁴, a formulação da noção de deus traz como consequência o sentimento de culpa sobre o vir-a-ser: “O advento do deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo sentimento de culpa” (GM/GM II § 20). Nesse escrito, Nietzsche revela os traços psicológicos do sacerdote, figura fundamental para o sucesso da implementação da perspectiva cristã. Incapaz de se satisfazer com a vida terrena, ao sofrer em demasia com sua existência, resta-lhe apenas o remorso. Sentimento este que o corrói, se autodegenerando,

¹⁹⁴ Paschoal, profundo estudioso da obra, interpreta que o escrito em questão é “Um texto que se apoia em um saber crítico sobre o passado com o objetivo de operar uma contraposição a certos desdobramentos de um processo histórico cujo objetivo parece ser a “autodiminuição do homem” (GM/GM III § 25) e de identificar formas de extrair desse mesmo processo condições favoráveis ao crescimento da planta homem. Condições, ao certo, opostas àquelas que, por exemplo, corrompem o gosto e produzem uma forma de adoecimento entendida como um não poder reagir, um não suportar as próprias vivências, ou seja, em última instância, uma forma de ressentimento” (PASCHOAL, 2014, p. 129 -130).

aspecto que Nietzsche concebe como traço medular do ressentido¹⁹⁵, que atua sob o lema “vida *contra* vida” (*GM/GM* III § 13), ou seja, ao invés da morte se contrapor à vida, o sacerdote encobre sua debilidade negando os pressupostos necessários para a vida ascender. A impossibilidade do sacerdote tanto em agir como em reagir sobre as ocorrências naturais, o leva necessariamente a ressentir sobre elas. Sua defesa se transforma em um poderoso ataque, só que contra si mesmo¹⁹⁶. Ao fracassar em afirmar o vir-a-ser, numa espécie de autofagia, o ressentido volta sua força vital para si mesmo, para sua própria consciência. É a partir de sua má consciência que o sacerdote ressentido engendra o reino de deus na qual a existência é culpabilizada. Incapaz da ação, o ressentido atribui ao sofrimento uma dívida divina, que apenas será quitada negando o âmbito terreno em detrimento do celestial. Com essa lógica, foi possível, na interpretação nietzschiana, converter falsamente o inferior em superior, a miséria em riqueza:

Uma dívida para com *deus*: este pensamento tornou-se para ele [ressentido] um instrumento de suplício. Ele aprende em “deus” as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos insuprimíveis instintos animais, ele reinterpreta esses instintos como culpa em relação a deus (como inimizade, insurreição, rebelião contra o “Senhor”, o “Pai”, o progenitor e princípio do mundo), ele se retesa na contradição “deus” e “diabo”, todo o Não que diz a si, à natureza, naturalidade, realidade de seu ser, ele projeta fora de si como um Sim, como algo existente, corpóreo, real, como deus, como santidade de deus, como deus juiz, como deus verdugo, como Além, como eternidade, como tormento sem fim, como inferno, como incomensurabilidade do castigo e da culpa (*GM/GM* II § 22).

¹⁹⁵ Marton esclarece sobre a importância da reflexão nietzschiana acerca do conceito de ressentimento: “Não há como negar que foi nesse livro [*Genealogia da moral*] que Nietzsche trouxe à luz uma das mais importantes descobertas filosóficas dos dois últimos séculos: a noção de ressentimento. Com clareza, ele diagnosticou, por vez primeira, a maneira de pensar, agir e sentir dos ressentidos. Então, fez ver que o homem do ressentimento só consegue afirmar-se negando aquele a quem não pode igualar-se” (MARTON, 2014, p. 161).

¹⁹⁶ Paschoal, no texto *A superação do ressentimento na filosofia de Nietzsche*, realça o caráter vingativo que o ressentido produz contra si, ao se sentir incapaz de reagir imediatamente frente a uma ofensa: “O termo *ressentiment* designa um fenômeno do gênero do rancor, ódio, cólera e sede de vingança, que surge no homem em função de uma ofensa ou agressão, diante da qual ele não pôde reagir de forma imediata e nem tampouco assimilar os sentimentos mórbidos decorrentes daquela agressão. O termo nomeia, assim, um fenômeno do campo da psicologia ocasionado, porém, por uma fraqueza fisiológica que se traduz na inibição da descarga dos afetos para fora e também na incapacidade de assimilação, de digestão pelo organismo daqueles afetos que são lançados para o interior do homem” (PASCHOAL, 2012, p. 184 -185).

É a partir do ódio e do desejo de vingança sobre tudo o que é terreno, instintual, é que o ressentido se volta contra a vida. É com a má consciência que o sacerdote postula o reino de deus, legitimando, assim, a nevrose a partir do campo religioso: “Uma espécie de concentração e organização de doentes (– a palavra ‘Igreja’ é o nome mais popular para isso)” (GM/GM III § 16). Oriundo da carência, a má consciência estabeleceu uma aversão a tudo que é natural. Ao afirmar uma vida para além desta, todo aqui e agora é negado. A questão lançada pelo filósofo é como superar esse arcabouço que está impregnado e sustentado pela má consciência por séculos no Ocidente:

Já por tempo demais o homem considerou suas propensões naturais com ‘olhar ruim’, de tal modo que elas nele se irmanaram com a ‘má consciência’. Uma tentativa inversa é *em si* possível – mas quem é forte o bastante para isso? – ou seja, as propensões *inaturais*, todas essas aspirações no Além, ao que é contrário aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal, em suma, os ideais até agora vigentes, todos os ideais hostis à vida, difamadores do mundo, devem ser irmanados à má consciência” (GM/GM II § 24)

A morte de deus, nesse sentido, se torna dispositivo fundamental para anulação da concepção hierárquica estabelecida a partir do inatural, do antagônico à vida. Em seu próximo escrito, *Crepúsculo dos ídolos*¹⁹⁷, Nietzsche visa por abaixo as construções erguidas a partir da metafísica. Se em *Humano, demasiado humano*, como exposto no capítulo anterior, Nietzsche utiliza a analogia do machado como o instrumento filosófico com o intuito de cortar pelas raízes a necessidade metafísica do homem, em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche utiliza a analogia do martelo¹⁹⁸ para dismantelar essa necessidade, esse “ídolo” que possui a forma atemporal: “Não são os ídolos da época, mas ídolos *eternos*, aqui tocados com o martelo como se este fosse um diapasão” (GD/CI “Prólogo”). Nesse sentido, o martelo pode ser interpretado como ferramenta para destituir deus, para dizer “adeus a velha verdade”: “O que no título se chama *ídolo* é simplesmente o que até agora se denominou verdade. *Crepúsculo dos ídolos* – leia-se: adeus a velha verdade...” (EH/EH “Crepúsculo dos ídolos” § 1).

¹⁹⁷ Montinari define o escrito do seguinte modo: “Resumo da sua mais essencial heterodoxia filosófica, a comunicação do resultado mais maduro do seu filosofar no último ano” (MONTINARI, 1997, p. 78).

¹⁹⁸ O escrito possui o seguinte subtítulo: “Como se filosofa com o martelo”.

Ao levantar a seguinte questão: “Como? O ser humano é apenas um equívoco de deus? Ou deus apenas um equívoco de ser humano?” (*GD/CI* “Máximas e flechas” § 7), Nietzsche visa provocar a percepção que os erros tomados pelo gênero humano não são de responsabilidade divina, mas, por outro lado, o ideal divino, formatado no atributo da suprema perfeição, é que foi falha humana, demasiada humana. Diferente do proposto pelo cristianismo¹⁹⁹, o humano criou o deus único, e o equívoco dessa criação é inexoravelmente responsabilidade sua. Por isso ele é quem tem o papel de desmantelá-lo, assassiná-lo. O filósofo alemão é enfático ao assinalar que o equívoco da concepção divina é oriundo do sentimento humano de vingança: “Não há sentido em fabular acerca de um ‘outro’ mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento, e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida ‘outra’, ‘melhor’” (*GD/CI* “A ‘razão’ na filosofia” § 6).

No mesmo ano de *O crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche também redige a obra *Ecce homo*, com a intenção de esclarecer aos seus leitores quem realmente é²⁰⁰, de apresentar suas obras e, ao fim, lançar sua tarefa que consiste em superar por completo a perspectiva cristã. Nietzsche, neste escrito, volta a criticar severamente o caráter antinatural da noção de deus, conforme denunciado nas obras antecedentes. Volta a levantar a tese de que o âmbito divino é produto da debilidade, transpondo, dessa maneira, conceitos sem ligação nenhuma com a existência aos níveis mais elevados:

O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, *mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos os conceitos: “deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “verdade”, “vida eterna”... Mas procurou-se neles a grandeza da natureza humana, sua “divindade” (*EH/EH* “Por que sou tão inteligente” § 10).

¹⁹⁹ Cf. *Gênesis*, I, 26 e 27: “E disse Deus: façamos o homem à nossa imagem, conforme à nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves do céu, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra. E criou Deus o homem à sua semelhança; à imagem de deus o criou; macho e fêmea os criou”.

²⁰⁰ A obra abre com a seguinte asserção: “Prevendo que dentro em pouco devo dirigir-me com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece- indispensável dizer *quem sou*” (*EH/EH* “Prólogo” § 1).

Essa debilidade concebe um fundamento antagônico aos atributos pertencentes à dinâmica da existência: “A noção de ‘deus’ inventada como noção-antítese à vida – tudo nocivo, venenoso, caluniador, toda a inimizade de morte à vida, tudo enfeixado em uma horrorosa unidade!” (*EH/EH* “Por que sou um destino” § 8). Apesar de repetitivo, as críticas feitas por Nietzsche têm a intenção de afastá-lo por completo tanto da teoria como da prática cristã. O cristianismo e sua noção de deus, tomada como uma falsificação advinda de “instintos ruins de naturezas doentes”, se configura como uma “noção-antítese à vida”, enfatizando, portanto, a empreitada crítica do filósofo alemão. No entanto, ainda em 1888, Nietzsche compõe outro texto com o propósito de atacar restritamente as bases do cristianismo.

O *anticristo* é a obra em que Nietzsche culmina suas investidas em torno da religião cristã e seu conceito de deus. Ao declarar: “Eu *condeno* o cristianismo, faço à Igreja cristã a mais terrível das acusações que um promotor já teve nos lábios. Ela é, para mim, a maior das corrupções imagináveis” (*AC/AC* § 62), o filósofo alemão se coloca como o maior adversário que a doutrina cristã se deparou até então. Desse modo, o cristianismo de modo algum deve ser compreendido, segundo o filósofo, como melhorador da humanidade, ou seja, como um progresso que leva o homem ao aperfeiçoamento: “A humanidade *não* representa um desenvolvimento para melhor ou mais forte ou mais elevado, do modo como se hoje acredita. [...] Mais desenvolvimento *não* significa absolutamente, por alguma necessidade, elevação, aumento, fortalecimento” (*AC/AC* § 4). Ao invés de melhorar, o diagnóstico nietzschiano relata a corrupção:

O cristianismo tomou partido de tudo o que é fraco, baixo, malgrado, transformou em ideal aquilo que *contraria* os instintos de conservação da vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como *tentações* dos valores supremos do espírito (*AC/AC* § 5).

Se o cristianismo corrompeu ao invés de melhorar, mais uma vez Nietzsche argumenta, na contramão da ideia de progresso, a favor do povo grego enquanto *status* de cultura mais elevada em relação à cristã: “O cristianismo *necessita* da doença, mais ou menos como a cultura grega necessita da saúde” (*AC/AC* § 51). Numa anotação privada da época, o autor de *O Anticristo* desenvolve melhor esse contraponto:

Os gregos da época mais forte, que não possuíam nenhum medo de si mesmos, ao contrário, se sentiam felizes consigo mesmos, acercavam a seus deuses a todos os seus afetos – ... A espiritualização da ideia de deus está longe de significar um progresso [...]. A volatilização de deus em virtude e em espírito se faz sentir como um estrato *mais grosseiro* (*Fragmento póstumo* 15 [59] da primavera de 1888).

Evidencia-se na passagem supracitada, que os argumentos nietzschianos em proveito da religiosidade grega, que emergiu com força em *O nascimento da tragédia*, e que permaneceu nos escritos intermediários, conforme expomos, respectivamente, no Capítulo 2 e 3 do presente estudo, permanecem também em seus escritos finais. Apesar de romper com a metafísica de artista, influenciada diretamente pela música wagneriana e a filosofia schopenhaueriana, o enaltecimento da cultura grega, que em seus deuses reproduzem seu transbordamento vital, que nas divindades refletem sua saúde, permanece por todo percurso filosófico de Nietzsche: “Pagãos são todos os que dizem Sim à vida, para os quais ‘deus’ é a palavra para o grande Sim de todas as coisas” (*AC/AC* § 55). Em *Genealogia da moral*, Nietzsche relaciona diretamente a religiosidade grega com a cristã. Ao abordar o caráter criativo do humano para inventar divindades, Nietzsche considera a maneira grega mais nobre, pois, antagonicamente ao cristianismo, não possui desígnios atribuídos pela “autoviolação e autocrucifixão do homem, no qual os últimos milênios europeus demonstram sua maestria” (*GM/GM* II § 23). Com argumentos muito similares à sua primeira obra publicada, porém com as noções de ressentimento e má consciência lapidadas em sua reflexão, o filósofo conclui que:

A todo olhar lançado aos *deuses* gregos, esses reflexos de homens nobres e senhores de si, nos quais o *animal* no homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecia consigo mesmo! Por muito e muito tempo, esses gregos se utilizaram dos seus deuses precisamente para manter afastada a “má consciência”, para poder continuar a gozar a liberdade da alma: uso contrário, portanto, ao que o cristianismo fez do seu deus (*GM/GM* II § 23).

Por outro lado, a cultura cristã, através de sua noção de deus, retrata a sua debilidade: “A doença é da essência do cristianismo” (*AC/AC* § 52). Doença representada sob o símbolo da cruz: “A cruz como distintivo da mais subterrânea conspiração que já houve – contra saúde, beleza, boa constituição, bravura, espírito,

bondade da alma, contra a vida mesma” (AC/AC § 62). Em *Genealogia da moral*, Nietzsche confere sua interpretação sobre a noção de melhoramento conferida pelo cristianismo:

Para mim, “melhorado” significa – o mesmo que “domesticado”, “enfraquecido”, “desencorajado”, “refinado”, “embrandecido”, “emasculado” (ou seja, quase o mesmo que *lesado*...). Mas tratando-se sobretudo de doentes, desgraçados, deprimidos, um tal sistema torna o doente invariavelmente *mais doente*, ainda que o torne “melhor” (GM/GM III § 21).

Contra a ideia de progresso, ideia esta que extrapola o âmbito estritamente religioso, Nietzsche explica: “Esta humanidade não é uma totalidade: é uma pluralidade inextricável de processos vitais ascendentes e decadentes – não tem uma juventude e, logo, uma maturidade e, finalmente, uma velhice” (*Fragmento póstumo* 11 [226] de novembro de 1887 – março de 1888). Em oposição à visão teleológica da história, Nietzsche se pauta no antagonismo saúde/doença como critério de distinção entre as culturas, e o vínculo do cristianismo com o segundo polo perpassa todo O *anticristo*. Logo na terceira seção do escrito, o filósofo alemão pontua: “O animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente do homem – o cristão” (AC/AC § 3). Em outro momento, tal exame é acentuado: “O destino do cristianismo está na necessidade de que sua fé mesma se tornasse tão doente, tão baixa e vulgar como eram doentes, baixas e vulgares as necessidades que com ela deviam ser satisfeitas” (AC/AC § 37). A religião cristã, desse modo, é concebida como “estado de autoviolação da humanidade”²⁰¹ (AC/AC § 38), e Nietzsche pondera o perigo que há em refletir sobre as suas entranhas: “Com sombria cautela eu atravesso o mundo-hospício de milênios inteiros, chama-se ele ‘cristianismo’, ‘fé cristã’, ‘Igreja cristã’” (AC/AC § 38). Fatores que levam o filósofo advertir que “Convém usar luvas ao ler o Novo Testamento. [...] Tudo é covardia, tudo é fechar os olhos e enganar a si” (AC/AC

²⁰¹ Paschoal interpreta esse mecanismo cristão como um “ressentimento social”: “Na filosofia de Nietzsche o ressentimento pode ser observado, inicialmente, a partir de dois ângulos, um psicológico e outro social. No primeiro, como a descrição de um agir pessoal, ele corresponde a uma inibição da ação e à interiorização dos sentimentos ruins como o ódio e o rancor que, não sendo descarregados para fora, se voltariam para o interior do indivíduo, envenenando-o e obstruindo sua vida presente. No segundo, ele corresponde à sede de vingança transformada em um projeto político e à busca o domínio em termos sociais. Assim, se do ponto de vista psicológico ele designa uma inibição da ação, do ponto de vista social, sob a forma de uma moral, a “moral do ressentimento” (GM/GM I 10), ele indica um modo de agir e de valorar que teria se tornado dominante na cultura ocidental (PASCHOAL, 2016b, p. 35).

§ 46). Ao deixar os enfermos mais enfermos, o cristianismo, com seu instinto de vingança “é a revolta de tudo o que rasteja no chão contra aquilo que tem altura: o evangelho dos ‘pequenos’ torna pequeno” (AC/AC § 43).

O grande responsável pela implementação do cristianismo, na interpretação de Nietzsche, não foi Jesus, mas Paulo de Tarso. Em *O anticristo*, Nietzsche busca reconstruir o perfil do Jesus histórico e defender a tese que Paulo forjou uma imagem distorcida do nazareno: “O que me importa é o tipo psicológico do Redentor²⁰². Afinal, ele *pode* estar contido nos evangelhos apesar dos evangelhos, ainda que mutilado ou carregado de traços alheios” (AC/AC § 29). Dessa maneira, Nietzsche concebe Jesus como um “santo anarquista” (AC/AC § 27), como aquele que desdenhou a ordem eclesiástica vigente, negou os “santos de Israel” (AC/AC § 27). Não quer dizer que ele combateu ativamente o *status quo* da época, mesmo que essa postura já tenha sido o bastante para causar incômodo em seus conterrâneos que defendiam tais valores. Para Nietzsche, a conduta de Jesus é marcada pela fuga do embate: “Justamente o contrário de todo pelejar, de todo sentir-se-em-luta, tornou-se instinto: a incapacidade de resistência torna-se aí moral” (AC/AC § 29). Nesse sentido, num fragmento póstumo, o filósofo alemão defere: “Exemplo de Cristo: ele não reside àqueles que lhe estão ferindo (ele proíbe a defesa), ele não se defende” (*Fragmento póstumo* 11 [239] de novembro de 1887 – março de 1888).

A negação do confronto, na óptica nietzschiana, é, concomitantemente, o mérito e o demérito de Jesus. Ao não deixar se afetar com a opressão advinda da exterioridade, da sociedade em que pertencia, Jesus afirma somente concepções que lhe são internamente próprias, e assim constrói “seu mundo, sua verdade – o resto lhe é estranho” (*Fragmento póstumo* 14 [38] da primavera de 1888). A falta de antagonismo, tal como vivenciou Cristo, que Nietzsche compreende com sendo sua “boa nova”: “A boa nova é justamente que não mais existem oposições; o reino do céu pertence às *crianças*, a fé que aí se exprime não é uma fé conquistada – ela está aí, existe desde o começo, é como um infantilismo recuado para o plano espiritual”

²⁰² Seguimos a interpretação de Paschoal sobre o uso da tipologia psicológica no interior dos textos nietzschianos. Em *A figura de Jesus nos escritos de Nietzsche*, o comentador assevera: “Um tipo psicológico é um recurso utilizado por Nietzsche, ao modo de uma obra de arte, para tornar possível a descrição de um fenômeno, um estado de coisas ou, mais propriamente, de uma configuração psicológica que, mesmo sendo fluida ganha uma certa estabilidade no interior de uma construção argumentativa. Para além da intenção de expressar uma fidelidade entre a imagem produzida e a *realidade* que a inspira, portanto, um tipo é um recurso que permite ao filósofo colocar em relevo os aspectos visados por ele em sua argumentação ou, ainda, apontar modelos desejados ou não por ele” (PASCHOAL, 2016a, p.636 - 637).

(AC/AC § 32). Essas considerações trazem dificuldades para enquadrar Jesus dentro de uma determinada moralidade, contrariando a imagem construída pela religião cristã. No perfil traçado por Nietzsche, Jesus pratica um comportamento amoral, estaria numa posição além do bem e do mal: “Seria possível, com alguma tolerância, chamar Jesus um ‘espírito livre’” (AC/AC § 32)²⁰³.

Esse elogio à figura histórica de Jesus, como Nietzsche a concebe, possui seus limites. A sua falta de resistência acarreta na incapacidade de destituir os valores vigentes, impossibilitando, assim, a criação de novos. Nem a inversão das valorações é possível nesse cenário, pois a conduta estritamente negadora conserva as concepções estabelecidas. E esse vai ser o grande diferencial de Nietzsche em relação a Jesus. O filósofo alemão, com vimos até aqui, sempre buscou o antagonismo, o confronto: “Eu contradigo como nunca foi contradito, e sou, contudo, o oposto de um espírito negador” (EH/EH “Por que sou um destino” § 1). A guerra que Nietzsche trava, seu filosofar a golpes de martelo, pressupõe construções de novas dinâmicas existenciais, por isso incomoda em demasia os defensores dos ideais consolidados pela tradição: “Olhai os bons e os justos! A quem odeiam mais que todos? Àquele que parte suas tábuas de valores, o destruidor, o criminoso – mas esse é o criador” (Za/ZA “Prólogo” § 9). Nesse ponto, portanto, da negação ou da afirmação de obstáculos, que diferencia definitivamente a postura de Nietzsche com a de Jesus, como afirma o filósofo em *Ecce homo*: “Sou por natureza um guerreiro. Agredir é parte dos meus instintos. Poder ser inimigo – isso pressupõe talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de uma natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto busca resistência” (EH/EH “Por que sou tão sábio” § 7).

Em *O anticristo*, após as ponderações acerca de Jesus empreendidas, é na figura de Paulo que Nietzsche foca seus derradeiros ataques, pois a implementação

²⁰³ Nietzsche, em *O anticristo*, chega a denominar Jesus como “idiota”, mas em sentido grego: o desengajado politicamente. Nietzsche utiliza esse termo num debate direto com a descrição feita pelo teólogo e historiador Ernst Renan, que em seu escrito *A vida de Jesus* (1863) caracterizou o Redentor como “gênio” e “herói”. Nietzsche discorda do teólogo francês com os seguintes argumentos: “Fazer de Jesus um *herói!* – E que mal-entendido é sobretudo a palavra ‘gênio!’ Nada de nosso conceito de ‘gênio’, um conceito de nossa cultura, tem algum sentido no mundo em que vive Jesus. Falando com rigor do fisiólogo, caberia uma palavra aqui – a palavra ‘idiota’” (AC/AC § 29). Muitos comentadores deduzem que o termo foi extraído do texto de Dostoiévski, *O Idiota* (1869), mas Marton, ao tratar especificamente de *O anticristo*, esclarece que “ao contrário do que por muito tempo se sustentou, o uso do termo ‘idiota’, com que Nietzsche caracteriza a figura de Jesus, se deve bem mais à leitura de *Dégénérescence et criminalité*, de Charles Féré, do que à dos romances de Dostoiévski” (MARTON, 2014, p. 240).

do cristianismo se deve a alteração que o apóstolo fez do Crucificado. Se a “boa nova” proposta por Cristo visava ser alcançada no âmbito terreno, Paulo instaurou a ideia de que só é possível conquistá-la no *post mortem*: “Esse foi seu [Paulo] instante de Damasco: ele compreendeu que necessitava da fé na imortalidade para tirar o valor do ‘mundo’, que o conceito de ‘inferno’ ainda se tornaria senhor de Roma – que com ‘além’ se mata a vida” (AC/AC § 58). A afirmação numa ilusória vida além-túmulo, “a fantasmagoria de uma vida ‘outra’, ‘melhor’” (GD/CI “A ‘razão’ na filosofia § 6) denota a cabal negação do vir-a-ser, do único âmbito, a partir do processo de criação e destruição contínuas, em que o fenômeno vida é possível. Tal doutrina, instaurada em solo romano por Paulo, subverte por completo a prática de Jesus, o que leva a Nietzsche afastar Cristo da noção de cristianismo:

A palavra “cristianismo” é um mal entendido – 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 [Jesus] viveu: uma “*má nova*, um *disangelho* (*Dysangelium*)”²⁰⁴ (AC/AC § 39)

A “*má nova*” de Paulo, incorporada pela religião cristã, se opõe a “boa nova” de Cristo “O que Cristo *negou*? – Tudo aquilo que hoje se chama cristão” (*Fragmento póstumo* 16 [87] da primavera – verão de 1888). Diferenciar Paulo de Jesus, e, especialmente, Jesus de Nietzsche, é crucial para evitar mal-entendidos acerca da concepção filosófica de Nietzsche sobre do tema. O fato de em *O anticristo* Nietzsche inferir seus ataques mais severos ao apóstolo Paulo²⁰⁵, argumentando que ele falsificou os ensinamentos de Jesus, possibilita interpretações nas quais Nietzsche seria, em seu cerne, cristão, salvaguardando, por conseguinte, o cristianismo. Belkiss²⁰⁶, por exemplo, baliza sua interpretação na qual aproxima Nietzsche e o cristianismo através dos elogios que Nietzsche confere a Jesus:

²⁰⁴ Vale a pena reproduzir a nota do tradutor Paulo Cesar de Souza acerca do termo, pois traz esclarecimentos pertinentes: “‘*disangelho*’, palavra cunhada como antônimo de ‘evangelho’, que significa ‘boa nova’ em grego, como se sabe; cf. § 42, em que Paulo é xingado de ‘disangelista’ (a partícula grega *dys* denota ‘mau estado, defeito’)” (In NIETZSCHE, 2007, p. 151).

²⁰⁵ Cf. AC/AC §42: “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. O que não sacrificou ao ódio esse ‘disangelista’! Antes de tudo o Redentor: ele o pregou à *sua* cruz. A vida, o exemplo, a doutrina, a morte, o sentido e o direito de todo o evangelho – nada mais restou, quando esse falsário inspirado pelo ódio percebeu o que apenas ele podia necessitar”.

²⁰⁶ Nietzsche e o cristianismo (2005).

No entanto, quem se propuser a ler a obra de Nietzsche, esperando encontrar sempre o ataque, a argumentação contrária ao cristianismo, espanta-se com o que vai descobrir ali: afirmações de louvor a este e a Cristo, incompatíveis à primeira vista com sua posição declaradamente anticristã; de fato, não só encontrará numerosos elogios ao papel desempenhado pelo cristianismo como e principalmente, inúmeras provas da deferência e mesmo da simpatia pela figura de Jesus (BELKISS, 2005, p. 121 - 122).

Expomos a importância de traçar os limites do enaltecimento de Nietzsche ao Jesus histórico. O louvor que a comentadora atribui, como explanamos, tem que ser tratado com muita cautela. Só é coerente quando Nietzsche relaciona Jesus com Paulo, o fundador do cristianismo. Ao relacionarmos Jesus com o próprio Nietzsche, a “boa nova” do nazareno com a filosofia do autor *de Assim falava Zaratustra*, há um distanciamento crucial entre os dois: o primeiro se afasta impreterivelmente de qualquer conflito; o segundo tem no conflito uma exigência básica da própria vida, pois “todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema: pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo” (*EH/EH* “Por que sou tão sábio” § 7). E quanto aos elogios ao cristianismo, acompanhamos, sobretudo no terceiro e no atual capítulo desse estudo, que Nietzsche não poupa esforços em denunciar o caráter corrosivo presente na concepção do deus cristão, ao passo que suas críticas vão se tornando gradativamente mais acirradas,

Outra tentativa de aproximar Nietzsche com a religião cristã emerge na interpretação de Manzano²⁰⁷, em que defende a tese que Nietzsche “é um dos melhores expositores daquilo que é, no fundo, o cristianismo” (2004, p. 170). Ao afirmar que o pensamento nietzschiano alcança o “cristianismo autêntico” (2004, p. 157), o comentador sustenta que “Nietzsche não tenta aniquilar o cristianismo, mas superá-lo com algo supercristão” (2004, p. 170). O comentador extrai o conceito de “supercristianismo” da obra *Vontade de potência*, seção 1051. Além do problema do escrito ser distorcido arbitrariamente pela irmã de Nietzsche²⁰⁸, ao percorrer os

²⁰⁷ Nietzsche: Detective de bajos fondos (2002).

²⁰⁸ Na penúltima seção de *Genealogia da moral*, Nietzsche torna público a preparação de uma obra intitulada “*A vontade de potência: Ensaio de transvaloração de todos os valores*” (*GM/GM* III § 27). Nas anotações privadas, são vários os esboços para a obra. Num fragmento póstumo de 1888, o filósofo escreve: “*A vontade de potência. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores. Primeiro livro. Os valores de declínio [...]. Segundo livro. Por que somente os valores de declínio vieram a ser dominantes [...]. Terceiro livro. A modernidade como ambiguidade de valores [...]. Quarto livro. O valor do futuro (enquanto expressão de uma espécie mais forte de homem): que deve começar a existir*” (*Fragmento póstumo* 15 [100] da primavera de 1888). Nietzsche não chega a efetivar o projeto, ou seja, não lança uma obra chamada *Vontade de potência*. Após o colapso mental acometer Nietzsche, sua irmã, Elisabeth toma posse de seus cadernos de anotações. E após a morte filósofo, ela seleciona

Fragmentos póstumos, encontramos essa passagem em 41 [7] de agosto – setembro de 1885. Nela, Nietzsche diz exatamente:

Esperar e se preparar, esperar a abertura de novas fontes. Preparar-se na solidão para histórias e vozes estranhas; lavar cada vez com mais pureza sua alma da sujeira e do barulho da feira deste tempo, superar todo o cristianismo com algo **além-do-cristianismo** (*überchristliches*), e não só refutá-lo – porque a doutrina cristã é contrária à dionisíaca -; redescobrir o sul em si mesmo e desejar acima de si um claro, esplêndido, misterioso céu do sul²⁰⁹; reconquistar a saúde meridional e a guardada potência da alma; ampliar-se passo a passo, tornar-se mais além-do-nacional (*übernationaler*), mais europeus, mais além-dos-europeus (*übereuropäischer*), mais orientais, enfim, *mais gregos* – porque o grego foi a primeira grande união e síntese do oriental e, por isso, o começo da alma europeia, o descobrimento de nosso “novo mundo” – quem vive sob tais imperativos, o que poderá encontrar um dia? Talvez justamente isso – *um novo dia!* (Grifo nosso).

O termo utilizado por Nietzsche é *überchristliches*. É difícil achar um termo que corresponde adequadamente para o português do prefixo “über”. Rubens Rodrigues

fragmentos dessas anotações sem respeitar a ordem cronológica, adultera algumas passagens e então publica uma obra com título *Vontade de potência*. No entanto, essas anotações privadas receberam um tratamento com grande rigor crítico pelos italianos Colli e Montinari, que transpuseram as anotações na maior fidelidade possível, detalhando quando foram escritos, e tornaram público em forma dos *Fragmentos póstumos*. A partir de então, os estudos, sobretudo acadêmicos, da filosofia de Nietzsche, não considera mais a obra publicada conforme os interesses da irmã de Nietzsche. Onfray descreve do seguinte modo a ação de Elisabeth, assim como os desdobramentos de tal ação: “Depois de ter condenado o cadáver de seu irmão a se decompor sob um crucifixo, Elisabeth toma para si as obras, os papéis, as anotações. Não podia ser pior. Com muita cola e tesoura, ela fabrica *A vontade de potência*, um texto certamente pensado e desejado por seu irmão, mas deixado como rascunho. Usando fragmentos de todas as épocas, privilegiando um determinado projeto dentre outros, tirando de contexto as citações e as referências, Elisabeth Förster-Nietzsche faz de Friedrich um pensador recuperável pelos campos mais opostos aos seus: antisemitas, pangermanistas, nacionalistas e nazistas. Assim, as frases que o filósofo destinou ao judaísmo-cristão – entendido como religião monoteísta obcecada pela renúncia – se confundiram com aquelas que os antisemitas disparavam contra os judeus de então” (ONFRAY, 2014, p.27).

²⁰⁹ Sobre o conceito de “sul”, Campioni expõe: “O tema é retomado várias vezes e conjugado em mais maneiras: o Mediterrâneo, o Sul – figura simbólica complexa, que não exprime energia na direção do atraso primitivo (como frequentemente se encontra nas visões da época) mas é perspectiva de abertura para o futuro, ligada à possibilidade de outro homem, de outra superior forma de vida, ao símbolo do além-do-homem. A perfeição animal, ligada à solaridade e ao mito do Sul, é somente a promessa inicial. Nietzsche insiste repetidamente na “divinização do corpo” assinada com o nome de Dioniso, a extensão da felicidade que é a figura distintiva do Sul [...]. O grego, como o homem do Renascimento, é uma figura ideal de uma humanidade mais clara e afirmativa, de uma alma mais ampla. A plena afirmação simbólica do Sul – contra Wagner e tudo aquilo que significava – está na *Gaia ciência* e no *Sanctus Januarius* do quarto livro, expressão de gratidão pela suavidade excepcional do clima invernal de Gênova. [...] Nietzsche, em nome da energia e da afirmação da vida (no mito do Sul), deseja afastar as sombras e as nuvens que se seguem à morte de Deus e que caracterizam em particular a Alemanha: surge em alternativa a figura do indivíduo “superior” capaz de fazer das contradições e da luta dos instintos a expressão de uma forma que renuncia à simplificação autoritária, a falsa e tranquilizante rota de fuga” (2019, p. 17).

Torres Filho trata sobre isso em sua tradução de alguns textos de Nietzsche no volume dos *Pensadores*. Ao tratar do termo *Übermensch*, muitas vezes traduzido por “super-homem”, o tradutor adverte que este não deve ser compreendido no sentido de tornar poderoso o homem do presente, sem, contudo, ultrapassá-lo. Ao contrário, o termo alemão *über* indica “sobre”, “por sobre”, “para além”, no sentido de “travessia”, como esclarece o tradutor: “Numa tradução analítica se diria: uma ‘ida por sobre’ e uma ‘ida abaixo’; para ‘atravessar’” (*In NIETZSCHE*, 1987, p.184). Deste modo, Torres optou traduzir *Übermensch* por além-do-homem, por transmitir a ideia de ultrapassagem. O mesmo raciocínio vale para o termo *überchristliches*, que contém a ideia de superar, atravessar o cristianismo, e não de potencializá-lo internamente e, assim, continuar subsistindo²¹⁰.

Ao atacar Paulo, portanto, não significa que Nietzsche concebe a figura do nazareno como algo ascendente, antagônica ao decadente. Ao falar do Novo Testamento, em *O anticristo*, apesar da falsificação paulina acerca de Jesus e sua vida, o filósofo alemão elogia apenas uma figura, a de Pilatos, personagem célebre por abandonar ao povo o destino de Jesus:

Ainda preciso dizer que em todo o Novo Testamento aparece uma *única* figura digna de respeito?, Pilatos, o governador romano. [...] o nobre escárnio de um romano, ante o qual se comete um impudente abuso da palavra ‘verdade’ enriqueceu o Novo Testamento com uma única frase que tem *valor* – que é sua crítica, até mesmo sua *aniquilação*: “que é a verdade?”...[*João*, 18, 38] (*AC/AC* §46).

Nesse sentido, a noção de “anticristo” (*Antichrist*) deve ser tratada num sentido mais amplo. Acerca do prefixo “*anti*”, não significa, nesse contexto, uma mera inversão de posições, mas uma tensão que visa ser superada, como uma declaração de guerra. Nietzsche afirma que “ataco somente causas vitoriosas – ocasionalmente, espero que sejam vitoriosas” (*EH/EH* “Por que sou tão sábio” § 7). E o cristianismo se enquadra nesse pressuposto. Nesse sentido, Nietzsche relata que não trata com desprezo a religião cristã, pois com o desprezo se ignora o adversário, não é dado importância a ele, inviabilizando o próprio confronto por se furtar dele. O filósofo esclarece que sua

²¹⁰ Sobre esse aspecto, acompanhamos a interpretação crítica de Onfray (2014, p. 30), em que diz: “Saído de dois cataclismos europeus [as duas grandes guerras], Nietzsche deve ainda atravessar alguns desertos – notadamente aqueles da crítica e da exegese. Os cristãos se apropriaram dele [...], Nietzsche, sem saber (!) teria desejado um supercristianismo, no qual a crítica radical teria direcionado suas flechas sobre Cristo, certamente, mas em nome de Cristo”.

prática consiste em subjugar o cristianismo porque ele fornece as resistências necessárias para a guerra honesta, na qual “há que investir toda a força, agilidade e mestria das armas – subjugar adversários *iguais* a nós... Igualdade frente ao inimigo – primeiro pressuposto para um duelo *honesto*. Quando se despreza não se pode fazer a guerra” (EH/EH “Por que sou tão sábio” § 7). Por isso Nietzsche não se restringe a ser apenas um negador do cristianismo, como acontece com a atribuição bíblica do termo “anticristo” presente numa epístola de João: “Quem é o mentiroso senão aquele que nega que Jesus é o Cristo? Esse é o Anticristo, que nega o Pai e o Filho” (*Primeira epístola de São João*, 2, 22). Em vista do combate honesto, Nietzsche confronta a concepção vencedora do Ocidente, a cristã, subjugando-a em várias frentes com a intenção de superá-la, para assim conceber outra postura do homem em relação a vida, uma postura afirmativa²¹¹.

Em relação ao substantivo “*Christ*”, pelas razões já expostas, não deve ser designado a Jesus, mas ao cristianismo. No entanto, a noção de cristianismo não deve ser tomada restritamente no caráter religioso, mas num sentido mais abrangente. Assim como o termo “cristão” também não deve ser apenas atribuído ao devoto religioso que segue sem questionar a teoria e a prática cristãs. Na perspectiva de Nietzsche, o cristão se configura pelo comportamento pautado em princípios opostos à vida e que, por meio desses princípios, aliena o indivíduo através de uma moralidade fundamentada na religião cristã. O cristão, portanto, é o homem de convicção que depende de algo externo para justificar sua existência. Paradigma que extrapola o domínio circunscrito da religiosidade²¹²:

Convicções são prisões. [...] O homem de fé, o “crente” de todo tipo, é necessariamente um homem dependente – que não pode colocar *a si* como finalidade, que não pode absolutamente colocar finalidades a partir de si. O “crente” não pertence *a si*, pode apenas ser meio, tem de ser *usado*, necessita de alguém que o use (AC/AC § 54).

²¹¹ Acompanhamos a interpretação de Barros em seu estudo focado estritamente em *O anticristo*. O comentador levanta hipótese que o termo “*anti*” “vale apresentá-lo a partir de seu olvidado matiz *Antlitz*, termo antigo para designar ‘rostro’, ‘semblante’ (*Gesicht*). Não como aquele que pode e quer puramente atingir, dar no rosto da consciência moral-religiosa, mas – ousa-se dizer –, como a ‘face que olha de frente, de encontro: junção do prefixo *ant...* com *litz*, formação que já desapareceu em termos de sua utilização verbal e que significa ‘olhar’, ‘ver’ (*blicken, sehen*). Diáfana, tal face julga-se no direito de fazer e pensar o Não com os olhos voltados para o Sim” (BARROS, 2002, p. 172).

²¹² Cf. indica Frezzatti Jr.: “Devemos estar atentos para o que Nietzsche chama de cristianismo, que extrapola as religiões cristãs: o que caracteriza o modo de pensar cristão é o ódio ao desenvolvimento dos instintos humanos” (2022, p. 79).

É contra essa postura encarceradora que deve ser entendido o anticristianismo, ou a filosofia anticristã de Nietzsche²¹³. Dentro de nossa temática, o percurso de Nietzsche nos escritos que abordamos nesse capítulo pode ser interpretada do seguinte modo: os ataques ao cristianismo e sua noção de divindade como antagônica à vida, reforça a necessidade do deicídio. No entanto, se o pensamento cristão influencia outros territórios além do religioso, entra em cena as sombras de deus, fragmentos do modo de operar cristão que perpetua em atividades como a política e a científica, que trataremos a seguir.

4.2 O DERRADEIRO EMBATE COM AS SOMBRAS DE DEUS

Com as críticas à concepção monoteísta dos cristãos arrematadas, cabe, nesse momento, adentrarmos nas ofensivas nietzschianas nos rebentos da divindade, as sombras de deus, que se desdobram em duas grandes esferas: a primeira é a moral, que, sobretudo, na atividade política aprofunda o que foi fundamentado pelo cristianismo; a segunda é a linguagem, que, por meio da lógica e da gramática, inclina o humano a sedimentar uma verdade que lhe sirva de princípio, conservando, assim, o *modus operandi* cristão.

4.2.1 A MORAL

Se as críticas ao monoteísmo de cunho cristão são mais desenvolvidas, se tornam mais profundas, e, concomitantemente, mais severas a partir de *Assim falava Zaratrustra*, o mesmo vale para a moral e seu conjunto de regras, cujo critério é pautado a partir de antagonismos absolutos (bem/mal; justo/injusto) e sustentada metafisicamente pela noção de deus. No aforismo 345, presente no quinto livro de *A gaia ciência*, Nietzsche aponta o que faltou aos teóricos que se dedicaram a estudar o fenômeno moral: “Evidentemente, até agora a moral não foi problema [...]. Não vejo ninguém que tenha ousado uma crítica dos juízos morais” (FW/GC § 345). Para

²¹³ Nesse mesmo sentido, acompanhamos a interpretação de Barros: “‘Anticristão’ é todo aquele que, de algum modo, não permaneceu cativo das condições depauperadas em que se desenvolvem os hábitos mentais da gregariedade e que, visando a conduzir a si mesmo, prefere viver como náufrago a ter que navegar num tal mar de narcóticos” (2002, p. 171).

realização de tal crítica é indispensável se levantar acima dos valores vigentes, estar para além do bem e do mal, dominar a arte de “ver além do ângulo” (*EH/EH* “Por que sou tão sábio” § 1), algo que careceu, segundo o filósofo, em todos os historiadores da moral. Os autores dos tratados acerca da gênese da moral desenvolvidos até então possuem uma inclinação na “superstição popular da Europa cristã” (*FW/GC* § 345), levando-os a argumentar em prol da moral que prescreve acima de tudo “a abnegação, a negação de si, o sacrifício de si, ou a empatia, a compaixão” (*FW/GC* § 345). Tal moral, segundo o filósofo, se tornou cosmopolita, dominou a Europa, se tornando uma exigência civilizatória. Mas para compreender seus reais efeitos, Nietzsche lança a necessidade de observar a moral como se fosse um médico avaliando a ação do medicamento, ou seja, se a moral cristã fornece saúde ou adoecimento. A partir dessa comparação, o filósofo alemão aponta que é o primeiro a investigar criticamente a moral: “Até agora, portanto, ninguém examinou o valor dos mais célebre dos medicamentos, que e chama moral: isso requer, antes de tudo – pô-lo em questão. Muito bem! Este é justamente o nosso trabalho” (*FW/GC* § 345).

Munido de luvas e bisturi filosóficos, Nietzsche se lança a fazer incisões e acessar os abismos da moral sem deixar se infectar por ela. Procedimento cirúrgico de alto risco, pois, como o filósofo anuncia Em *Assim falava Zaratustra*, “Nenhum poder maior encontrou Zaratustra, na Terra, do que o bem e o mal” (*Za/ZA* I “De mil e um fitos”). A escolha do personagem Zaratustra, inclusive, é justificada, segundo o próprio Nietzsche, pelo fato de ser

o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra sua. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zaratustra criou este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser o primeiro a reconhecê-lo. (*EH/EH* “Por que sou um destino” § 3).

A moral, que outorga aos valores de bem e mal uma fundamentação metafísica, em *Para além de bem e mal* é definida “como a teoria das relações de dominação” (*JGB/BM* § 19). Isso significa dizer que, quando a moral avalia, ela concomitantemente domina, pois ela traça ao povo aquilo que é aceito e o que deve ser censurado. Seu conjunto de regras são os principais valores dentro de qualquer cultura. E como os valores dominantes no Ocidente são engendrados pelo cristianismo, Nietzsche assinala que seu grande êxito “é haver descoberto a moral cristã” (*EH/EH* “Por que

sou um destino” § 7). É ela que negligencia o fato de que os valores são criações humanas, instaurando-os a partir de princípios transcendentais.

Ao afirmar que “A melhor maneira de *enganar* a humanidade é com a moral” (AC/AC § 44), Nietzsche detecta que o cristianismo elevou esse preceito ao máximo: “O cristão foi até aqui o ‘ser moral’, uma curiosidade ímpar – e, *como* ‘ser moral’, mais absurdo, mendaz, vaidoso, leviano, mais *prejudicial a si mesmo* do que mesmo o maior desprezador da humanidade poderia ser ter permitido sonhar” (EH/EH “Por que sou um destino” § 7). Com a noção de nivelamento, a moral cristã inviabiliza qualquer possibilidade de superação: “A moral é, portanto, um movimento contrário dos esforços da natureza para chegar a um tipo superior. Seu efeito é: desconfiança diante da vida em geral (na medida em que suas tendências são sentidas como ‘imorais” (*Fragmento póstumo* 8 [8] do verão de 1887). O ideal de nivelamento, antagônico à natureza, orienta a conduta do homem tornando-o, com o passar do tempo, cada vez mais medíocre, que, conforme a analogia do filósofo com a atividade médica, significa mais enfermo: “Esses homens, com sua ‘igualdade perante deus’, governaram sempre o destino da Europa. Até que finalmente se obteve uma espécie diminuída, quase ridícula, um animal de rebanho, um ser de boa vontade, doentio e medíocre, o europeu de hoje” (JGB/BM § 62)²¹⁴.

O grande triunfo da moral cristã não se encontra no mero escamoteamento desse estado doentio²¹⁵ que o homem se encontra, mas em transpor nesse homem uma aparência excelsa, tal qual uma bela vestimenta:

O europeu se disfarça *na moral*, porque se tornou animal doente, doentio, estropiado, que tem boas razões para ser “domesticado”, porque é quase um aborto, algo incompleto, fraco, desajeitado [...]. *A moral adorna o europeu* – confessemos-lo! – Fazendo-o parecer mais nobre, mais importante, respeitável, “divino” (FW/GC § 353).

Vários pontos da crítica dos juízos morais cristãos estão em consonância com a crítica da ideia de deus cristão, como o caso do apequenamento do homem e seu travestimento em algo mais elevado: “A divindade da *décadence*, mutilada em seus

²¹⁴ Cf. AC/AC § 6: “Meu argumento é que todos os valores que agora resumem o desiderato supremo da humanidade são *valores de decadence*”.

²¹⁵ Em *O anticristo*, o filósofo sentença: “O animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente do homem – o cristão” (AC/AC § 3).

impulsos e virtudes mais viris, torna-se por necessidade o deus dos fisiologicamente regredidos, dos fracos. Eles não se denominam fracos, denominam-se ‘bons’” (AC/AC § 17). A noção de divindade dos cristãos não subsiste sem a moral e vice-versa. Assim como deus, a moral usada é como dispositivo fulcral de vingança da vida: “*Definição da moral*: Moral – a idiossincrasia dos *decadentes*, com oculto desígnio de *vingar-se da vida* – e com êxito” (EH/EH “Por que sou um destino” § 3). Moral e deus cristãos assumem características antinaturais, negam a vida, portanto, devem ser entendidos como uma única coisa:

A natureza é julgada desfavoravelmente na medida em que se tem honrado a antinatureza de um deus. “Natureza” se converteu no mesmo que “depreciável”, “mau”. A funesta crença na *realidade das qualidades morais supremas como deus*: como isso resultavam negados todos os valores reais e captados por princípio como *não valores*, Assim subiu ao trono o *antinatural*. Como uma lógica inexorável se chegou a exigência absoluta da *negação da natureza* (*Fragmento póstumo* 10 [152] do outono de 1887)²¹⁶.

A morte de deus, portanto, está intimamente conectada com o desmoronamento da moral cristã. Desde seus primeiros textos, Nietzsche visualiza filosoficamente a efetividade como algo extramoral (*aussermoralischen*)²¹⁷, significa dizer que um acontecimento não é bem ou mal em si mesmo, o selo de bem ou mal é dado *a posteriori*, após o humano avaliar, conforme sentencia o filósofo alemão: “não existem fenômenos morais, mas interpretação moral dos fenômenos” (JGB/BM § 108)²¹⁸. Nessa perspectiva, o deicídio possibilita devolver ao vir-a-ser sua naturalidade²¹⁹, sua amorabilidade: “Deus, refutado: porque todo acontecer não é nem

²¹⁶ Em *O anticristo*, Nietzsche argumenta de forma similar: “Nem a moral nem a religião no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade (*Wirklichkeit*). Nada senão *causas imaginárias* (‘deus’, ‘alma’, ‘eu’, ‘espírito’, ‘livre-arbítrio’ – ou também ‘cativo’); nada senão *efeitos imaginários* (‘pecado’, ‘salvação’, ‘graça’, ‘castigo’, ‘perdão dos pecados’. Um comércio entre *seres imaginários* (‘deus’, ‘espíritos’, ‘almas’) [...]; uma *teleologia* imaginária (‘o reino de deus’, ‘o Juízo Final’, ‘a vida eterna’ [...]). Somente depois de inventado o conceito de ‘natureza’ em oposição a ‘deus’, ‘natural’ teve de ser igual a ‘reprovável’ – todo esse mundo fictício tem raízes no *ódio* ao natural (– a realidade!–), é a expressão de um profundo mal-estar com o real” (AC/AC § 15).

²¹⁷ Alusão ao título de um escrito de 1873, que só veio a ser publicado postumamente, a saber, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*.

²¹⁸ Numa anotação privada, Nietzsche se insurge contra a moralização da realidade “É contra a formulação da realidade em moral que eu me *revolto*” (*Fragmentos póstumo* 14 [123] da primavera de 1888).

²¹⁹ Na concepção de Nietzsche, a figura do sacerdote foi, e ainda o é, fundamental para moralizar a natureza, ou seja, em desnaturalizá-la, extrair sua vitalidade, similar a ação de um parasita: “Em todas as ocorrências naturais da vida [...] aparece o sagrado parasita, a fim de *desnaturalizá-las*: ou em sua

bom, nem inteligente, nem verdadeiro” (*Fragmento póstumo* 25 [309] da primavera de 1884). Mas, na percepção de Nietzsche, não é isso que ocorre, sobretudo na atividade política. Os movimentos socialistas e anarquistas, por exemplo, em ascensão na época de Nietzsche, se instauram como sendo contra a instituição cristã, desembocando presumivelmente no ateísmo. No entanto, na interpretação do filósofo alemão, essas vertentes políticas se fundamentam e se locomovem sobre a moral cristã, sobretudo na noção de nivelamento que emerge com a bandeira dos direitos iguais:

A “igualdade das almas perante deus”, essa falsidade, esse *pretexto* para as *rancunes* [os rancores] de todos os espíritos baixos, esse explosivo de conceito que afinal se tornou revolução, ideia moderna e princípio declinante de toda a organização social – é dinamite *cristã* (AC/AC § 62).

O cristianismo se perpetua, ao longo da história, nas atividades políticas através de sua moral. Com a noção de imortalidade da alma e de sua salvação, a religião cristã propiciou uma conduta que ainda hoje não foi superada: “A ‘salvação da alma’ – em linguagem clara: ‘o mundo gira à *minha volta*’... O veneno da doutrina dos ‘direitos *iguais* para todos’ – foi disseminado fundamentalmente pelo cristianismo” (AC/AC § 43). Antes do advento dos anarquistas e dos socialistas, a concepção de igualdade penetrou no cerne dos movimentos democráticos da modernidade²²⁰, instaurando na Europa a moral de rebanho:

Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho [...]. “Eu sou a moral mesma, e nada além é moral!” – e, com ajuda de uma religião que satisfaz e adula os mais sublimes desejos do animal de rebanho, chegou-se ao ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão (JGB/BM § 202).

A partir dessa herança cristã que é a democracia²²¹, na qual busca desenfreadamente a igualdade, os socialistas e anarquistas surgem e se utilizam de

linguagem, ‘santificá-las’ [...]. O sacerdote desvaloriza, *dessacraliza* a natureza: é a esse custo que ele existe” (AC/AC § 26).

²²⁰ Apontamos no capítulo anterior como os ideais da Revolução Francesa são os mesmos do cristianismo.

²²¹ Importante salientarmos que, apesar dos severos ataques de Nietzsche aos ideais democráticos e aos movimentos revolucionários de esquerda do séc. XIX, não significa que o filósofo alemão seja, em

outra característica fundamental dos cristãos: o ódio e a vingança conta a vida. Por isso, na visão do filósofo “O anarquista e o cristão têm a mesma origem” (AC/AC § 57) Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche analisa minuciosamente essa aproximação, na qual possuem a mesma dinâmica interna, com a diferença de o cristão buscar sua salvação na outra vida, ao passo que o anarquista, assim como o socialista, projeta sua salvação na revolução:

O cristão e o anarquista – os dois são *décadents*. Mas também quando o cristão condena, denigre e enlameia o mundo, ele o faz pelo mesmo instinto a partir do qual o trabalhador socialista condena, denigre e enlameia a *sociedade*: mesmo o “Juízo Final” é ainda o doce consolo de vingança, a revolução que o trabalhador socialista também aguarda, apenas imaginada para mais adiante... E o próprio “além” – para que um além, se não fosse um meio de denegrir o aquém? (GD/CI “Incursões de um extemporâneo” § 34).

O processo de nivelamento ocasionado pela moral, que se desdobra nas condutas políticas da modernidade, propicia um fato decisivo no que tange a noção de deus: a sua autossupressão (*Selbstaufhebung*) através da própria moral. O nivelamento exige a aniquilação das hierarquias. A Revolução francesa e a democracia deram um passo importante nessa direção²²², mas o ponto alto só é alcançado nas propostas anarquistas e socialistas, que a partir do lema “*ni dieu ni maître* [nem deus nem senhor]” (JGB/BM § 202), concebe um mundo ausente de diferenças, no qual todos os homens são iguais, já que todos possuem os mesmos direitos. A primeira consequência de tal postura é que nenhum humano pode ser considerado superior ao outro, seja ele o burguês, o príncipe, ou o papa. A segunda consequência que nada é considerado superior ao homem, inclusive a figura com o mais alto grau de perfeição já criada por ele: deus. O socialista e o anarquista constroem em suas teorias um rebanho ausente de pastor, elevando o ideal de

termos políticos, conservador ou simpatizante dos partidos de direita. Nesse sentido, acompanhamos a interpretação de Dannhauser, que aponta: “A política de esquerda é, para Nietzsche, sintoma de crise total e agravamento dela, motivo pelo qual, obviamente, não é uma solução. Que dizer do conservadorismo ou da política de direita? Nietzsche, por vários motivos, nega a possibilidade de uma solução conservadora, criticando, por sua vez, a forma específica que adotou o conservadorismo alemão na época de Bismarck, e as suposições gerais do conservadorismo” (DANNHAUSER, 1993, p. 790).

²²² Nietzsche também reflete sobre a apologia do trabalho advinda da estrutura socioeconômica, ou seja, do liberalismo, concluindo que essa dinâmica retira gradativamente o homem moderno de seu vínculo religioso, espiritual: “A laboriosidade moderna, barulhenta, consumidora do tempo, orgulhosa de si, estupidamente orgulhosa, mais que qualquer coisa educa e prepara justamente para a ‘descrença’” (JGB/BM § 58).

igualdade a um nível absoluto, sem senhor e sem deus. A própria moral cristã, desse modo, “tal como o escorpião, ela crava o ferrão no próprio corpo” (*M/A* “prefácio” § 3), arruinando tudo que foi erguido pelo cristianismo: “As religiões sucumbem pela crença na moral: o deus cristão-moral não é sustentável: por conseguinte, ‘ateísmo’ – como se não pudera haver outro tipo de deuses” (*Fragmento póstumo* 2 [107] do outono de 1885 – outono de 1886)²²³.

O anarquista e o socialista possuem o perfil dos interlocutores do louco que anuncia a morte de deus no aforismo 125 de *A gaia ciência*. Não se incomodam com a inexistência de deus, pois possuem uma alternativa para o vazio deixado, sem se derem conta que essa alternativa possui muitos aspectos da velha divindade. Esse tipo de ateísmo ainda mantém a crença na moral cristã, e esse é um grande contrassenso denunciado por Nietzsche: se deus e moral cristã são indissociáveis, o ateísmo, como o político, deve forjar outra moralidade. Como não o faz, Nietzsche descreve essa ambiguidade do seguinte modo: “Como? Isto não significa, falando de modo popular: deus está refutado, mas o diabo (*Teufel*) não?” (*JGB/BM* § 370). Ou seja, os anarquistas e os socialistas rejeitam o fundamento transcendente conhecido como deus, mas ao perpetuarem a moralidade cristã, significa dizer, nesse contexto, que o diabo persiste. E, dentro da doutrina cristã, só há sentido conceber o diabo se deus também for concebido. Nesse sentido, em tom de ironia, que o autor de *Assim falava Zaratustra* declara: “Há chegado a hora em que o diabo deve ser o advogado de deus: caso queira sobreviver” (*Fragmento póstumo* 3 [1] do verão – outono de 1882).

Por isso a moral de cunho cristã é vista como a grande adversária a ser combatida em vistas às possibilidades existenciais ainda não vislumbradas. As formas políticas de ateísmo vigentes no século XIX perpetuam essa sombra de deus que é a moral. E como salienta o filósofo: “Há que aniquilar a moral para liberar a vida” (*Fragmento póstumo* 7 [6] do final de 1886 – primavera de 1887). Aqui o anticristianismo de Nietzsche entra mais uma vez em cena. O cristianismo é compreendido, a partir de sua moral, como algo cultural, que extrapola os limites da religiosidade, caracterizada pela “forma de inimizade mortal à realidade, que até agora

²²³ Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche denota seu afastamento da concepção moderna de igualdade: “Não ‘conservamos’ nada, tampouco queremos voltar a algum passado, não somos em absoluto ‘liberais’, não trabalhamos para o ‘progresso’, não precisamos sequer tapar os ouvidos às sereias que cantam o futuro na praça do mercado – o que elas cantam, ‘direitos iguais’, ‘sociedade livre’, ‘nada de senhores e de servos’, isso não nos atrai” (*FW/GC* § 377).

não foi superada” (AC/AC § 27). Inimizade que está no cerne do ateísmo sob suas formas políticas, que amplia a moral cristã ao mesmo tempo que subestima sua figura divina:

Por que ateísmo hoje? O “pai” em deus está inteiramente refutado; assim também o “juiz”, o “recompensador”. [...] Eis o que, através de muitas conversas, inquirindo e escutando, encontrei como causas para o declínio para o teísmo europeu; parece-me que o instinto religioso está em pleno crescimento (JGB/BM § 53).

O diabo, o instinto religioso, ou seja, a moral permanece e, assim, obscurece como uma sombra o Ocidente, bloqueando a possibilidade de uma nova aurora. O ateísmo, sob as formas do anarquismo e do socialismo, é visto, portanto, como “portas fechadas e janelas travadas” (JGB/BM § 44), pois inviabilizam novos horizontes valorativos com sua busca desenfreada pela igualdade. E, ao censurarem o diferente, são considerados, na visão de Nietzsche “escravos eloquentes e folhetinescos do gosto democrático [...]”. Suas cantigas mais lembradas são ‘igualdade de direitos’ e ‘compaixão pelos que sofrem’” (JGB/BM § 44).

O ateísmo político, portanto, ao atuar sobre a modernidade como uma grande sombra de deus, se faz necessário superá-lo: “Vemos a sociedade religiosa do cristianismo abalada até os últimos alicerces – a crença em deus foi derrubada, a crença no ideal cristão-ascético²²⁴ trava ainda seu derradeiro combate” (FW/GC § 358)²²⁵. É nesse combate que Nietzsche se insere ao denunciar a moral cristã dentro dos movimentos políticos modernos.

²²⁴ Nietzsche trata do ideal ascético em *Genealogia da moral*, e o define do seguinte modo: “Ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isso significa, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida” (GM/GM III § 28).

²²⁵ Num fragmento póstumo, Nietzsche enfatiza o embate contra a moral, detectando que a noção de deus já se encontra em descrença: “Guerra contra o *ideal cristão*, contra a doutrina da ‘bem-aventurança’ e da salvação como meta da vida, contra a supremacia dos humildes, dos corações puros, dos sofredores e fracassados, etc. (– que já nos importa deus, a fé em deus! ‘Deus’ não é hoje mais que uma palavra descolorida, nem sequer é agora um conceito!)” (*Fragmento póstumo* 9 [18] do outono de 1887).

4.2.2 CIÊNCIA, LÓGICA E LINGUAGEM

A moral, essa sombra de deus, também obscurece a atividade científica. Pertencente à cultura cristã, a ciência também perpetua seus valores, como adverte o filósofo alemão: “Ironia para com aqueles que acreditam que o cristianismo foi *superado* pelas modernas ciências naturais. Os juízos de valor dos cristãos *não* foram, em absoluto, superados por elas (*Fragmento póstumo 2* [96] do outono de 1885 – outono de 1886). No entanto, Nietzsche foca em denunciar outro aspecto que a atividade científica comunga com a cristã: a necessidade de um fundamento seguro, inabalável, que, assim como deus, traga um critério baseado no antagonismo absoluto de valores (verdadeiro/falso; certo/errado). A busca incessante por uma verdade que não se contradiga exprime “a crença, o princípio, a convicção de que ‘*nada* é mais necessário que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário” (*FW/GC* § 344).

Ao enfatizar que “Na ciência as convicções não têm direito de cidadania” (*FW/GC* § 344), Nietzsche, assim como proposto em *Humano, demasiado humano*, defende uma ciência ausente de dogmas, na qual as convicções postuladas por ela sejam tratadas apenas como hipóteses dentre outras tantas possíveis, que as verdades alcançadas sejam apreciadas “de um ponto de vista experimental e provisório” (*FW/GC* § 344), que suas leis atuem como “uma ficção reguladora” (*FW/GC* § 344), e não como verdade absoluta, se mantendo, assim, continuamente sob a “vigilância da suspeita” (*FW/GC* § 344).

Nietzsche não nega a importância da ciência, o problema consiste em tomá-la com um fim em si, como ocorre, por exemplo, com os mecanicistas “Que hoje gostam de misturar-se aos filósofos e absolutamente acham que a mecânica é a doutrina das leis primeiras e últimas, sobre as quais toda a existência deve ser construída, como sobre um andar térreo” (*FW/GC* § 373). Nessa perspectiva, a ciência atua como um preconceito²²⁶, um pressuposto indispensável na relação do homem com a natureza, similar ao modelo religioso, que também possui como pressuposto básico “leis primeiras e últimas”. Contra essa concepção axiomática, que o filósofo adverte: “Não se prender a uma ciência: ainda que nos tente com os mais preciosos achados” (*JGB/BM* § 41). A noção de átomo dos mecanicistas, da unidade irreduzível da matéria,

²²⁶ Referência ao título do aforismo 373 de *A gaia ciência*: “‘Ciência’ como preconceito”.

é oriunda de uma crença mais antiga, que o filósofo denomina de atomismo da alma: “Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível como uma mônada, um *atomon*: essa crença tem que ser eliminada da ciência” (*JGB/BM* § 12). Dentro do caráter múltiplo da existência, a noção de átomo é “Algo que somente como palavra constitui uma unidade” (*JGB/BM* § 19). As formulações gramaticas, devido sua natureza e estrutura, leva o homem a compreender a natureza a partir de parâmetros unificadores, identificadores, inserindo nela um traço fixador: “Não há unidades últimas duradouras, nem átomos, nem mônadas, aí ainda ‘o sendo’ foi primeiro *introduzido* por nós (devido a razões práticas, úteis, perspectivistas [...]). Os meios de expressão da linguagem são incapazes de exprimir o vir-a-ser” (*Fragmento póstumo* 11 [73] de novembro de 1887 – março de 1888).

É somente na linguagem que noções como átomo, assim como substância, adquire justificação e se torna verdade inquestionável: “Repetirei mil vezes, porém, que ‘certeza imediata’, assim como ‘conhecimento absoluto’ e ‘coisa em si’, envolve uma *contradictio in adjecto*: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, das seduções das palavras!” (*JGB/BM* § 16). A linguagem nos mantém presos na crença de que cada coisa existe por si mesma independentemente das demais, ou seja, cria e estabelece a ilusão de unidade, essência, ser, e, do mesmo modo, deus. Os conceitos falsificam e alteram a efetividade, pois fixam o fluxo da existência por meio de um arranjo inflexível. A gramática permite ao homem apontar para algo que emerge na volúpia do vir-a-ser e isolá-lo e analisá-lo independentemente do contexto em que está inserido. Esse “cru fetichismo” (*GD/CI* “A ‘razão’ na filosofia” §5) instaura o erro fulcral de separar agente e ação, sujeito e predicado, homem e mundo. A ideia de que toda ação necessita imprescindivelmente um agente se deve a uma “sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram, a qual entende ou mal entende que todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’” (*GM/GM I* § 13). Nietzsche toma como exemplo o fenômeno natural do trovão para esclarecer como ocorre o erro da duplicação da realidade:

O povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco [...]. Mas não existe tal substrato; não existe “ser” por detrás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo. O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar; isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois

como seu efeito. Os cientistas não fazem outra coisa, quando dizem que “a força movimenta, a força origina, e assim por diante – toda nossa ciência se encontra sob a sedução da linguagem (GM/GM I § 3).

A duplicação da ação só é possível no território dos signos linguísticos, no qual adquire legitimação científica pelo uso e amparo das leis da lógica. É a partir da “Superstição dos lógicos” (JGB/BM § 17), assevera Nietzsche, que os eventos são separados pela dicotomia causa/efeito, instaurando a necessidade de sempre haver um agente por trás de toda a ação. Ao enfatizar que tudo é ação, o filósofo decreta: “um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero” (JGB/BM § 17). Suprimir a duplicação da ação, significa subverter o papel que a linguagem desempenha na vida humana. Para tal tarefa, portanto, se faz necessário colocar em xeque o estatuto da lógica que a assegura. Com o pressuposto lógico “O que é não se torna; o que se torna não é” (GD/CI “A ‘razão’ na filosofia” § 1), propiciou aos homens teóricos, aos pensadores crerem, “com desespero até, no ser” (GD/CI “A ‘razão’ na filosofia” § 1). É a partir da lógica que se instaura as dualidades metafísicas como essência/aparência; substância/acidente, coisa em si/fenômeno, em suma, ser/acontecer, nas quais o primeiro polo adquire existência própria, condicionando o segundo. Condicionamento que negligencia o fato de que foi o próprio humano que concebeu tais noções com características como a da imutabilidade:

Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo “em si”, agimos como sempre fizemos, ou seja *mitologicamente* (JGB/BM § 22).

Todas essas palavras: essência, substância, coisa em si, ser; se instauram como superiores a toda atividade mundana. E com a insígnia da lógica, na qual refuta qualquer contradição, adquirem o supremo estatuto de *causa sui*. A partir desse esquematismo lógico-gramatical, que Nietzsche detecta que os “filósofos chegam ao seu estupendo conceito de ‘deus’... O último, mais vazio é posto como primeiro, como causa em si, como *ens realissimum*” (GD/CI “A ‘razão’ na filosofia § 4)²²⁷. Deus,

²²⁷ Sobre a noção de “ente”, acompanhamos a interpretação de Fink: “O ‘ente’ é para ele [Nietzsche] o delírio que comanda e domina toda a loucura do homem, fonte de uma rede que falsifica conceitos, onde comumente os homens se enredam, fixação, enrijecimento, imobilização da pretensa efetividade” (1985, p. 177).

portanto, adquire legitimidade sob a forma de um conhecimento causal rigoroso, sendo possível apreendê-lo somente pelo pensamento, atribuindo-lhe a conotação de essência universal que preexiste a tudo que se manifesta no âmbito do vir-a-ser²²⁸.

Com muitos filósofos modernos estabelecendo sua visão do mundo fundamentada na noção de deus, eles também visam estabelecer um conjunto de normas similar ao paradigma cristão, elaborando, assim, a noção de “ordem moral do mundo”:

E os filósofos secundaram a Igreja: a *mentira* da “ordem moral do mundo” perpassa a evolução inteira da filosofia moderna. Que significa “ordem moral do mundo”? Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, mede-se pelo tanto que a vontade de deus é obedecida; que nas vicissitudes de um povo, de um indivíduo, a vontade de deus mostra ser *dominante*, isto é, punitiva e recompensadora, segundo o grau de obediência (AC/AC § 26).

Para contrapor esse caráter ecumênico, Nietzsche utiliza do exame histórico: “A história inteira é a refutação experimental da sentença dita ‘ordem moral universal’” (EH/EH “Por que sou um destino” § 3). A falta de atenção aos fatos históricos é, para Nietzsche, uma das grandes peculiaridades da tradição filosófica. E isso, ao seu ver, é consequência do contínuo descrédito implantado sobre o vir-a-ser²²⁹: “Vocês me perguntam o que é idiossincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesmo de vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer *honra* a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni*” (GD/CI “A ‘razão’ filosofia § 1). No entanto, a ciência histórica, conforme o viés estabelecido em *Humano, demasiado humano*, propicia ao homem detectar o cunho ilusório da ordem moral universal, e conseqüentemente colocar em xeque a noção de deus que está intimamente conectado a essa ordem. Assim como na moral, a ciência e sua busca pela verdade herdada da religiosidade proporciona a autossupressão da divindade:

²²⁸ Deus e a lógica, para o homem efêmero, assumem o mesmo papel, de conferir-lhe segurança, estabilidade: “O mais pobre de vida necessitaria ao máximo de brandura, paz e bondade, tanto no pensar como no agir, e, se possível, de um deus que é propriamente um deus para doentes, um ‘salvador’; e igualmente da lógica, da compreensibilidade – pois a lógica tranquiliza, dá confiança –, em suma, de uma certa estreiteza cálida que afasta o medo, um encerrar-se em horizontes otimistas” (FW/GC § 370).

²²⁹ Em *Para além de bem e mal*, Nietzsche concebe os filósofos enquanto “advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de ‘verdades’” (JGB/BM § 5).

Encarar a natureza como se ela fosse prova de bondade e proteção de um deus; interpretar a história para glória de uma razão divina, como perene testemunho de ordenação moral do mundo e de intenções últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens devotos, como se tudo fosse providência, aviso, concebido e disposto para salvação da alma: isso agora *acabou*, isso tem a consciência *contra si*, todas as consciências refinadas o veem como indecoroso, desonesto, como mentira (*FW/GC* § 357).

Sob a fórmula “Deus matou deus” (*Fragmento póstumo* 1 [75] de julho – agosto de 1882), Nietzsche indica que “Deus morreu asfocado pela teologia, e a moral pela moralidade” (*Fragmento póstumo* 3 [1] do verão – outono de 1882). Assim como sucede com a noção moral de igualdade, a busca da verdade imprescindivelmente, cedo ou mais tarde, revela a feição quimérica do conceito de deus: “Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após a outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela *contra si mesma*” (*GM/GM* III § 27). Essa autossupressão é detalhada por Nietzsche em *A gaia ciência*:

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, esse 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 conhecimento, nós, sem-deus e antimetafísicos (*Gottlosen und Antimetaphysiker*), 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, 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? (*FW/GC* § 344).

A antiga crença e necessidade metafísica em uma verdade fundamentada logicamente, acaba destituindo a figura do deus único da tradição religiosa e filosófica ao detectar suas contradições internas, desembocando em um ateísmo caracterizado pela crença na descrença, no qual nega-se a divindade através do impulso à verdade, mas esse impulso não é superado, ao contrário, é conservado. Esses “Pálidos ateístas” (*blassen Atheisten*), os “Héticos do espírito” (*GM/GM* III § 24), conforme designa o filósofo alemão, são “Rebento mais espiritualizado [...] Estão longe de serem espíritos livres: *eles crêem ainda na verdade* [...] precisamente na fé na verdade

são firmes e irredutíveis como ninguém mais [...] a verdade não podia ser em absoluto um problema” (*GM/GM III § 24*). Ou seja, o ateísmo lógico-científico, assim como o político, atua como uma sombra de deus: nega a existência de deus, ao passo que afirma a crença na verdade. Esses tipos de ateus são tratados por Nietzsche como “Fatigados e consumidos que se revestem de sabedoria e olham ‘objetivamente”” (*GM/GM III § 26*). Diferentes do espírito livre, eles são prisioneiros do ideal milenar de verdade:

O ateísmo incondicional e reto [...], não está, portanto, em oposição a esse ideal, como parece à primeira vista; é, isto sim, uma das últimas fases do seu desenvolvimento, uma de suas formas finais e consequências internas – é a apavorante *catástrofe* de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a *mentira de crer em deus* (*GM III § 27*).²³⁰

Para superar o monoteísmo cristão é imprescindível superar a sua sombra que perpetua por meio da cientificidade: “Passou-se ao ateísmo, porém foi renunciado realmente o ideal? Os últimos metafísicos seguem no fundo buscando a ‘realidade’ efetiva, a ‘coisa-em-si’, em relação com o qual todo o restante é aparente. (*Fragmento póstumo 10 [150]* do outono de 1887). A principal dificuldade em superar o ideal de verdade consiste em questionar a posição da linguagem, pois ela estrutura a lógica e duplica a realidade, separa a causa de seu efeito. Nesse sentido, Nietzsche sentencia: “receio que não nos livraremos de deus, pois ainda cremos na gramática” (*GD/CI “A ‘razão’ na filosofia” § 4*). O filósofo alemão denuncia a influência nociva da linguagem pelo fato desta, a partir de uma palavra, atribuir artificialmente a noção de unidade num mundo regido pela multiplicidade. Duplicadora do mundo, a linguagem interpreta e nomeia a efetividade com a pretensão de torná-la invariável. Por poder tudo dizer e

²³⁰ O estatuto científico e filosófico, como se apresenta no século XIX, já fornece todos os pressupostos teóricos para a descrença em deus, como relata Nietzsche: “A filosofia moderna, sendo um ceticismo epistemológico, é, abertamente ou não, *anticristã*” (*JGB/BM § 54*). Em *O anticristo*, o filósofo enfatiza: “Na verdade não se é filólogo nem médico sem ser também *anticristão*. Como filólogo, olha-se *por trás* dos ‘livros sagrados’; como médico, *por trás* da degeneração fisiológica do cristão típico. O médico diz ‘incurável’; o filólogo, ‘fraude”” (*AC/AC § 47*). No entanto, Nietzsche se indigna com a hipocrisia presente em sua época na qual pacificamente mantém lado-a-lado o impulso religioso e o científico: “Hoje *temos* de saber, mesmo com uma exigência ínfima de retidão, que um teólogo, um sacerdote, um papa, não apenas erra, mas *mente* a cada frase que enuncia [...]. *Todos* os conceitos da Igreja são reconhecidos pelo que são, mais maligna falsificação que há, com o fim de *desvalorizar* a natureza, os valores naturais: o sacerdote mesmo é reconhecido pelo que é, a mais perigosa espécie de parasita, a autêntica aranha venenosa da vida [...]. Todo indivíduo sabe disso: e, *no entanto, tudo continua igual*. [...] que *aborto de falsidade* deve ser o homem moderno, se apesar de tudo *não se envergonha* de ainda chamar-se cristão” (*AC/AC § 38*).

explicar, a linguagem se sobrepõe à realidade, se torna, assim, cosmopolita. Atua como uma sombra de deus, pois impede que interpretações rivais consigam se formular fora desse paradigma gramatical que visa sempre o mediano, ou seja, na linguagem nietzschiana, o rebanho e sua moralidade gregária:

Já não nos estimamos suficientemente quando nos comunicamos. Nossas verdadeiras vivências não são nada tagarelas. Não poderiam comunicar a si próprias, ainda que quisessem. É que lhes faltam as palavras. Aquilo para o qual temos palavras, já o deixamos para trás. Em toda fala há um grão de desprezo. A linguagem, parece, foi inventada apenas para o que é médio, mediano, comunicável. O falante já se *vulgariza* com a linguagem (*GD/CI* “Incursões de um extemporâneo” § 26).

Se o ateísmo de cunho científico se mostra um caminho infrutífero ao se manter enredado a essa vulgarização, qual seria a saída proposta por Nietzsche? Ou ainda, Como se estruturaria essa saída após a crítica da linguagem, na qual impossibilita de transpor plenamente um pensamento em sua originalidade? “O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade na gramática?” (*JGB/BM* § 34)²³¹. Questões determinantes dentro de nossa pesquisa. Vale acentuar que todas as críticas levantadas no decorrer desse capítulo são cruciais para compreendermos qual a proposta lançada pelo filósofo, como o autor supera esses problemas. Ou seja, o golpe do martelo não deve ser assimilado como um fim em si, mas como ferramenta que propicia o surgimento daquilo que ainda não foi deslumbrado. Assim, Nietzsche assume também a função de escultor, que aplica o diapasão filosófico às edificações obsoletas da tradição, para, a partir de suas ruínas, engendrar alternativas ainda não experimentadas pelo homem, abrindo a possibilidade de percorrer novos caminhos²³². Superar as sombras de deus após a sua morte é crucial, pois só desse modo possibilita o advento de um novo modelo de homem. Apesar da constatação “de que

²³¹ Questão decisiva também para Heidegger, que, em *Identidade e diferença* (1957), aponta os limites imposto ao pensamento em todas as línguas ocidentais: “A dificuldade está na linguagem. Nossas línguas ocidentais são, de maneiras sempre diversas, línguas do pensamento metafísico. Fica aberta a questão se a essência das línguas ocidentais é em si puramente metafísica e, por conseguinte, em definitivo caracterizada pelo onto-teo-lógica, ou se estas línguas garantem outras possibilidades do não-dizer que diz” (HEIDEGGER, 2005a, p. 200).

²³² Estratégia descrita em *Assim falava Zaratustra*: “Para longe de deus e dos deuses, atraiu-me essa vontade [de criação]; que haveria para criar – se houvesse deuses! Mas novamente e sempre para os homens, impele-me a minha ardente vontade de criar; do mesmo modo é o martelo impelido para a pedra. Ah, dorme a pedra para mim, ó homens, uma estátua, a imagem das minhas imagens” (*Za/ZA* II “Nas ilhas bem-aventuradas”).

nada que sucede no mundo é divino, ou mesmo racional, misericordioso e justo pelos padrões humanos: sabemos que o mundo que habitamos é imoral, inumano e ‘indivino (*ungöttlich*)’” (*FW/GC* § 346), Nietzsche não condena a existência, mas lança sua perspectiva na qual possibilita justificá-la, afirmá-la: “Sim, muitas mortes amargas deverá haver em vossa vida, ó criadores! Assim sereis intercessores e justificadores de toda a transitoriedade” (*Za/ZA* II “Nas ilhas bem-aventuradas”). Cabe a nós, no próximo capítulo, demonstrar como Nietzsche constrói filosoficamente tal justificação a partir das críticas efetivadas até aqui.

5 A CONVALESCENÇA: O DEUS DANÇARINO

O termo “convalescença” emerge no interior da obra de Nietzsche com a carga semântica de superação, uma espécie de cura, um encontro com a saúde após um tempo de enfermidade. Vivenciar a dor e o sofrimento, confrontar os obstáculos advindos da vida e do pensamento, são condições para a conquista de uma filosofia que almeja se caracterizar como inovadora e autêntica, que dialogue com a tradição e conceba soluções viáveis para os problemas que se depara, sem se afastar da vida. Essa dinâmica perpassa por todo os escritos nietzschianos, como salienta o autor:

Meus escritos falam *apenas* de minhas superações: “eu” estou ali, com tudo que me era hostil, *ego ipsissimus* [meu próprio eu], até mesmo, se me permitem uma expressão mais orgulhosa, *ego ipsissimum* [meu mais íntimo meu]. Já se advinha: eu tenho muito – *abaixo* de mim... Mas sempre foi necessário antes o tempo, a convalescença, a distância, até que em mim nascesse o desejo de explorar, esfolar, desnudar, “apresentar” (ou como queiram chama-lo) posteriormente, para o conhecimento, algo vivido e sobrevivido, algum fato o fado próprio (MAII/HHIII “Prólogo” § 1)

Nesta perspectiva que abordaremos esse último capítulo: tratar como Nietzsche supera, cura, convalesce o percalço advindo da morte de deus, assim como de suas sombras que encobrem o surgimento de novas auroras. Para tal, Nietzsche precisa atravessar mais um obstáculo: a ausência completa de sentido, para assim, com o fio condutor do corpo, estabelecer a imagem do deus dançarino que possibilita, filosoficamente, ultrapassar a monotonia do deus único e as perspectivas ateístas que seguem a perpetuar em seus postulados estimativas oriundas da divindade anunciada como morta.

5.1 O GRANDE PERIGO DO NADA

Nietzsche trata do anúncio da morte de deus enquanto um evento decisivo, pois representa a implosão do fundamento metafísico que sustentou os referenciais que nortearam as práticas humanas por séculos. As formas de ateísmo que se manifestam no século XIX não levam o anúncio com a seriedade exigida, pois seguem vinculados a certos aspectos da antiga divindade, apesar de seus partidários se autodeclararem incrédulos. Nietzsche os considera ateus incompletos, pois continuam a preservar

algum aspecto presente no pensamento cristão, seja seus pressupostos morais, seja sua busca de uma verdade que não se contradiz. Com a morte de deus, Nietzsche denuncia que não há mais a possibilidade de acompanhar os parâmetros que a cientificidade e a atividade política propõem, pois, no fundo, o que determina suas teorias e práticas se encontra nulificado. Ao se manterem vinculados a alguma das rédeas cristãs, os ateísmos, sob a forma científica e política, operam, desse modo, como sombras, fantasmas do deus único e ecumênico.

Essas sombras ofuscam as questões derradeiras que culminam com o óbito de deus. Nesse sentido, tratar com seriedade tal evento significa levá-lo até as últimas consequências, significa refletir sobre questões que dali emergem e que não devem ser menosprezadas. Essas questões o filósofo alemão levanta ainda no aforismo 125 de *A gaia ciência*: se não há deus, “Existem ainda ‘cima’ e ‘embaixo’?” (*FW/GC* § 125). Com a ausência do deus único, ou seja, do princípio universal, “Não vagamos com que através de um nada infinito?” (*FW/GC* § 125). Num fragmento póstumo, Nietzsche enxerga no homem duas alternativas perante essas cruciais questões: “Deus está morto, esta é a causa do maior perigo: o que? Também poderia ser a causa do maior ânimo?” (*Fragmento póstumo* 2 [129] de outono de 1885 – outono de 1886). As consequências oriundas da morte de deus, portanto, se encontra em aberto, cabendo ao homem a possibilidade, segundo o filósofo, de ascensão ou de declínio.

Ao filosofar como um iconoclasta, ao dinamitar os alicerces cristãos, ao implodir os fundamentos metafísicos, Nietzsche investe contra o deus cristão, assim como as suas sombras, com o propósito de liberar novas perspectivas que possibilitem enriquecer todas as atividades vitais. Se o cristianismo, assim como a metafísica, fundou suas concepções na esfera transcendente, suprassensível, o que acarretou, em contrapartida, na negação do vir-a-ser, o deicídio tem como propósito principal a supressão completa dessa esfera considerada superior, pois apenas a partir da efetuação desse acontecimento que o homem adquire a liberdade necessária para engendrar novas perspectivas. Porém, o filósofo é ciente da ameaça que tal nível de desconstrução filosófica pode oferecer ao horizonte humano. As consequências da morte de deus podem tender para uma situação de um imenso risco, pois, sem o centro gravitacional, a existência pode ser compreendida como totalmente sem sentido, o homem pode pensar e agir com o pressuposto que tudo o que perpassa o vir-a-ser é em vão, levando-o, assim, a adotar a máxima “nada vale a pena”. Concepção pessimista, pois o fenômeno vida é visto, tal como se efetiva, como algo

que não compensa ao humano vivenciar. Pensamento muito similar à sabedoria de Sileno enunciado pelo filósofo alemão em *O nascimento da tragédia*²³³. Nietzsche alerta para o fato que tal postura depreciativa da vida já havia sido despontada por Schopenhauer, que através de “Seu olhar de horror a um mundo desdivinizado (*entgöttlichte*), que se tornara estúpido, cego, louco e questionável, seu *honesto horror*” (*FW/GC* § 357), resultou na rejeição da concepção cristã, ao mesmo tempo que denunciou o seu sentido dado ao mundo como uma colossal falsificação. E a partir dessa desdivinação, nas palavras de Nietzsche, “aparece-nos de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?* – essa questão que precisará de alguns séculos para simplesmente ser ouvida por inteiro e em toda a sua profundidade” (*FW/GC* § 357).

O rígido sistema normativo que fundou e orientou até o momento as diretrizes humanas se sustenta e se legitima por meio da dimensão divina: “O valor, o sentido, o circuito dos valores, eram estáveis, incondicionais, eternos, uno com deus” (*Fragmento póstumo* 11 [226] de novembro de 1887 – março de 1888). Com a morte de deus, todo esse mecanismo fica inviabilizado, as diretrizes se dissolvem e os valores supremos se desvalorizam: “As categorias ‘fim’, ‘unidade’, ‘ser’, com as quais havíamos embutido um valor ao mundo, foram novamente por nós *retiradas* – e então o mundo parece *sem valor*” (*Fragmento póstumo* 11 [99] de novembro de 1887 – março de 1888). Os conceitos metafísicos expostos nessa passagem são considerados como dispositivos capitais de toda nossa atividade axiológica. Privado de seu fundamento semântico, o mundo perde seu valor. Essa perda é denominada por Nietzsche de “niilismo: falta a meta; falta a reposta ao ‘por quê?’ Que significa niilismo? Que – que os valores supremos se desvalorizam” (*Fragmento póstumo* 9 [35] do outono de 1887)²³⁴. Com a decretação da morte de deus, é desmantelada a

²³³ Cf. exposto na página 59.

²³⁴ Uma leitura acurada da noção de niilismo extrapolaria, devido seu grau de complexidade, o escopo do presente estudo. Tomaremos aqui seu significado vinculado à morte de deus: enquanto desvalorização dos valores supremos e, também, ausência de sentido. No entanto, no interior da obra nietzschiana, há várias caracterizações para o termo, tais como niilismo incompleto (*unvollständig Nihilismus*), niilismo completo (*vollkommener Nihilismus*), niilismo ativo (*aktiver Nihilismus*), niilismo passivo (*passiver Nihilismus*) e niilismo da ação (*Nihilismus der That*). Araldi, ao tratar os pormenores do “mais sinistro de todos os hóspedes” (*Fragmento póstumo* 2 [127] do outono de 1885 – outono de 1886), em seu escrito *Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche*, assevera que “As diversas caracterizações do niilismo são elaboradas com a intenção de diagnosticar as formas que ele assume na modernidade e para compreender a lógica intrínseca de seu desenvolvimento. Desse modo, o niilismo é entendido como a *dynamis* que move a história do Ocidente. Não há uma conceptualização ou caracterização do termo no sentido conceitual-sistemático. Através da investigação da História natural da moral, o niilismo é compreendido como doença, como transcurso

rigorosa hierarquia de valores no qual o âmbito suprassensível é instaurado como superior ao âmbito intrínseco à vigência do vir-a-ser. Sem a transcendência para extrair coordenadas valorativas absolutas, há a possibilidade do humano se perder e, assim, cair no desespero ao se deparar órfão do referencial que direcionou sua existência por séculos. A desvalorização dos valores superiores, consequência imediata da morte de deus, representa, nesse contexto, a perda da confiança, até então inabalável, das diretrizes axiológicas que outorgaram sentido a toda transitoriedade e, concomitantemente, instauraram os paradigmas teóricos e práticos vigentes até então.

O pensamento cristão preencheu a ausência de sentido através do artifício da divindade única. Tornou-se cosmopolita, pois, com o atributo monoteísta, se estabelece como única concepção válida, verdadeira, impedindo outras perspectivas adversárias de surgirem e, assim, crescerem. Na Bíblia, o deus cristão é caracterizado como “O Alfa e o Ômega, diz o Senhor Deus, o Todo-Poderoso, que é, que era e que há de vir” (*Apocalipse*, 1, 8). Fator que leva a divindade a ser o portador da balança que mede todas as ações humanas. Ainda no texto bíblico, no Livro de Jó, o patriarca, confiando na benevolência de suas práticas, declara “que Deus me pese na balança da justiça e reconheça minha integridade” (*Livro de Jó*, 31, 6). A posse da balança da justiça por deus simboliza o critério absoluto dos cristãos em pesar as práticas dos homens: se seguir seus predicados morais, o homem será recompensado após a morte com a entrada no paraíso; caso contrário, será condenado ao eterno sofrimento.

doentio típico, adquirindo desse modo estatuto de questão fundamental, a partir da qual seria possível criticar-destruir a moral existente e possibilitar a criação de novos valores” (ARALDI, 1998, p. 84). Tratar do niilismo enquanto movimento histórico também é o enfoque de Heidegger ao conceito. No escrito *A sentença nietzschiana “Deus está morto”*, o filósofo da Floresta Negra declara que a morte de deus significa, antes de tudo, a destituição do mundo suprassensível. Sem deus e sem o mundo verdadeiro, o homem perde seu referencial metafísico e, em consequência, a supremacia do nada avança: “A destituição [do suprassensível] termina no sem-sentido” (HEIDEGGER, 2003, p. 471). O anúncio da morte de deus escancara o niilismo, que, na interpretação heideggeriana, não é produto do movimento reflexivo ocidental, ou seja, da história da metafísica, mas sim um agente que perpassa a filosofia de maneira velada: “O niilismo é um movimento histórico, não um ponto de vista e uma doutrina qualquer defendidos por alguém. O niilismo movimenta a história segundo o modo de um procedimento fundamental, quase absolutamente desconhecido no destino dos povos ocidentais. O niilismo também não é, com isso, apenas um fenômeno histórico entre outros, não é apenas uma corrente intelectual, que também se dá ao lado de outras correntes, ao lado do cristianismo, do humanismo e do iluminismo, em meio à história ocidental. Pensado em sua essência, o niilismo é muito mais o movimento da história do Ocidente” (HEIDEGGER, 2003, p. 480).

Ao anunciar a morte de deus, a intenção de Nietzsche é trazer à tona a insustentabilidade de todo o circuito que move a doutrina cristã, denunciar que a ausência do fundamento divino inviabiliza também sua balança, sua medida. Tal manobra se torna arriscada, pois, sem o referencial divino que por séculos serviu de critério para avaliação das condutas humanas e dos fenômenos mundanos, o homem pode cair na depreciação da vida na qual é inconcebível a implementação de qualquer modelo avaliativo, pois o bordão niilista “tudo não tem sentido” (*Fragmento póstumo 2* [127] do outono de 1885 – outono de 1886) adquire ares de supremacia. O desaparecimento do fundamento transcendente pode levar o homem estatelar-se rapidamente em seu contrário: no abismo (*Abgrund*) absoluto, na negatividade dogmática:

Mas posições extremas não são revezadas por posições moderadas, mas outra vez por extremas, porém *inversas*. E é assim a crença na absoluta imoralidade da natureza, na ausência de fim e sentido dos *afetos* psicologicamente necessários, desde que a crença em deus e numa ordem moralmente essencial não pode mais ser sentida (*Fragmento póstumo 5* [71] do verão de 1886 – outono de 1887).

Apesar de as características conferidas à divindade cristã tenderem a ser radicalmente invertidas com a sua morte, Nietzsche ainda detecta algo em comum nas duas posturas: a necessidade de se agarrar em alguma concepção, em crer em algo, seja em deus ou, em sua contraparte, no nada. A crença na divindade e a crença na descrença, ambas se revelam enquanto movimento de um mesmo impulso: o da própria crença enquanto tal. Sem o princípio ordenador da transitoriedade, sem um porto seguro, o humano é lançado à deriva, inclinando-o rumo a uma negatividade absoluta. É nesse viés que o filósofo sentencia ao final da *Genealogia da moral*: “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” (*GM/GM III § 28*). A partir desse registro, a morte de deus tende o homem a transformar a ausência de sentido em um novo e único sentido, caindo mais uma vez num dogmatismo no qual nega de antemão qualquer tentativa de instaurar novos referenciais, pois, nessa perspectiva, o “em vão” cristaliza toda a dinâmica vital: “A duração, acompanhada de um ‘em vão’, sem alvo e sem fim, é o *mais paralisante* dos pensamentos, especialmente ainda quando se compreende que se é burlado e, no entanto, se é impotente para não se deixar burlar” (*Fragmento póstumo 5* [71] do verão de 1886 – outono de 1887). A necessidade em crer numa convicção que escape do dinamismo pertencente ao existente, ou seja, que

traga características estáveis, na interpretação nietzschiana, paralisa a dinâmica própria da vida. Ao se instaurar a partir do vazio incondicional, o homem se torna estéril, pois não vislumbra em seu horizonte nenhum tipo de criação. Se a noção de deus outorga significado ao mundo através de sua onisciência e onipotência, em que nada é desconhecido, em que nada surge e se estabelece por acaso, já a concepção de nada doa sentido desde sua indeterminada inanidade. Assim, deus e o nada²³⁵, ambos visam dar sentido, ou seja, atribuir um fundamento e uma meta para a existência como um todo. Ambos desempenham o mesmo papel: buscam sustentáculos extrínsecos absolutos, independentemente de seu conteúdo, de sua configuração. Ambos, portanto, bloqueiam quaisquer possibilidades de ascensão vital.

A viabilidade do homem, com a morte de deus, em cair na ausência completa de sentido, na paralisia do nada absoluto, se deve por que a concepção filosófica de Nietzsche o compreende enquanto “*um animal ainda não determinado*” (JGB/BM § 62). Por não possuir, ao contrário do que preconizou a tradição, uma essência imutável, o humano se encontra sempre em aberto para novas configurações. Por não ter uma substância fixa, previamente dada, há uma pluralidade de caminhos possíveis que o homem pode trilhar para, assim, implementar novos direcionais avaliativos, novas concepções de mundo, como endossa, desse modo, Zaratustra: “Mil caminhos existem, que ainda não foram palmilhados, mil saúdes e ocultas ilhas da vida. Ainda não esgotados nem descobertos continuam o homem e a terra dos homens” (Za/ZA I “Da virtude dadivosa”). Por ser compreendido como um vir-a-ser, o homem não se encontra determinado, mas como algo a ser constituído, em permanente transformação: “No homem há matéria, fragmento, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza do martelo, deus-espectador e sétimo dia” (JGB/BM § 225). Assim como a dinâmica da natureza, o humano também está sempre por vir, ele se encontra sempre em um processo contínuo. Característica fundamental para que seja possível ao homem se superar, ou seja, consiga sair do estado de neutralização em que se encontra por meio dos ideais vigentes até então, como diagnostica o filósofo: “Hoje nada vemos que queira se tornar-se maior,

²³⁵ Nietzsche também considera a noção de deus vinculado à noção de nada. Em *O anticristo*, o filósofo assevera: “Em deus o nada divinizado, a vontade de nada canonizada!” (AC/AC § 18). No entanto, a diferenciação que estamos tratando nesse momento entre deus e o nada é a partir da perspectiva cristã, por um lado; e da perspectiva oriunda do pessimismo schopenhaueriano, do outro lado: para o primeiro, deus abrange e determina tudo; para o segundo, o nada esvazia e deixa o mundo ao léu.

presentimos que tudo desce, descende, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão” (*GM/GM I* § 12).

Apesar do risco que há no homem, por não estar previamente determinado, em declinar perante a perda do fundamento absoluto representado na figura de deus, tal risco deve ser encarado como condição para superação: “O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta, o que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*” (*Za/ZA* “Prólogo” § 4). Viver com o risco significa sair da zona de conforto, questionar os valores considerados eternos e imutáveis, pois apenas desse modo o homem se lança, como um aventureiro, ao estatuto maleável de criador, ultrapassado a perspectiva inerte de mera criatura: “Pois creiam-me! – o segredo para colher a maior fecundidade e a maior fruição possível é: *viver perigosamente!* Construam suas cidades próximo ao Vesúvio! Mandem seus navios por mares inexplorados! (*FW/GC* § 283). Nietzsche enaltece a possibilidade de superação inerente no humano, que o permite criar muito a partir de pouco, ao mesmo tempo que critica o fato da maioria dos homens, devido à alçada cristã que estabelece a estagnação, em criar pouco a partir de muito, levando o filósofo a declarar que cotidianamente nos deparamos com “esses bruxos ao avesso que, em vez de criar o mundo a partir do nada, criam o nada a partir do mundo” (*MA/HH* § 627). Diferença crucial de perspectivas, que leva o filósofo alemão não apenas encarar o perigo, mas enaltecê-lo. No último aforismo de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche demonstra a importância de não tratar com tristeza a ausência de um referencial invulnerável para as ações humanas, mas sim com alegria:

Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão não pode se sentir mais do que um andarilho sobre a Terra – e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois essa não existe. [...] Nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem (*MA/HH* § 638).

Tratar com alegria o vir-a-ser significa afirmá-lo integralmente. Por isso a necessidade de implodir a perspectiva cristã, que deprecia a mudança. Em *Aurora*, o filósofo exalta as possibilidades que provém da libertação da perspectiva acinética do cristianismo:

Nós readquirimos a boa coragem de errar, tentar, aceitar provisoriamente – nada assim é tão importante! –, e justamente por

isso indivíduos e gerações podem hoje vislumbrar tarefas que teriam parecido, em épocas anteriores, insânia e brincadeira com o céu e o inferno. Podemos experimentar conosco mesmos! Sim, a humanidade pode fazer isso! Os maiores sacrifícios ao conhecimento ainda não foram feitos – sim, antes teria sido blasfêmia e perda da salvação eterna apenas *pressentir* ideias como as que agora antecedem nosso agir (M/A § 501).

Somente a partir da constatação da morte de deus que Nietzsche lança, filosoficamente, a possibilidade do surgimento de um novo modo de avaliar, um outro modo de pensar e agir, que desemboca num novo modelo de homem, numa nova forma de vida. Denominado de “homem do futuro”, seu estatuto superaria não apenas todos os antagonismos metafísicos, mas, também, a depreciação da vida, tal como apontada por Schopenhauer, oriunda da ausência completa de sentido da existência:

Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor do deus e do nada – ele tem que vir um dia (GM/GM II § 24).

5.2 O CORPO ENQUANTO GRANDE RAZÃO

Apesar do inerente perigo, a morte de deus, conforme apontado no início desse capítulo, é também vista por Nietzsche como causadora de um ânimo no qual a vida pode ser afirmada e enriquecida. Ânimo que propicia ao homem lançar-se rumo a criação de novos valores que enriqueçam a vida, a “Transformar todo o deserto em exuberante pomar” (FW/GC § 370). Mas como o filósofo vislumbra tal possibilidade? Se Nietzsche pretende dar a existência humana um novo sentido, é imprescindível estabelecer o homem de outra maneira. E qual seria essa maneira? Como se configuraria esse “homem do futuro”? Em *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche apresenta sua proposta num aforismo intitulado “Os dois princípios da nova vida”:

Primeiro princípio: deve-se organizar a vida tendo em vista o que é mais seguro, mais demonstrável: não, como até agora fizemos, pelo que é mais seguro, mais distante, mais indefinido, de horizonte mais nublado. *Segundo princípio*: deve-se estabelecer a *sequência* do muito próximo e do próximo, do seguro e do menos seguro, antes de organizar e dar uma orientação definitiva à própria vida (WS/AS § 310).

Partir do que é mais seguro e demonstrável, no prisma nietzschiano, significa partir do próprio corpo (*Leib*) para, assim, instaurá-lo como fio condutor do próprio fazer filosófico: “Partir do corpo e utilizá-lo como fio condutor. Ele é o fenômeno muito mais rico que permite observações mais claras. A crença no corpo é mais bem estabelecida do que a crença no espírito (*Geist*)” (*Fragmento póstumo* 40 [15] de agosto – setembro de 1885). Coube à metafísica e, sobretudo ao cristianismo desqualificar o corpo, âmbito no qual a vida se efetiva, por meio da exaltação da alma: “O cristianismo, que desprezava o corpo, foi até agora a maior desgraça da humanidade” (*GD/CI* “Incursões de um extemporâneo” § 47). Nietzsche, nesse sentido, deixa claro seu posicionamento que os valores norteadores de um povo devem ser criados e pautados pela dinâmica corporal:

É decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar *certo* – *não* na “alma”, como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semissacerdotes, o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o *resto* é consequência disso” (*GD/CI* “Incursões de um extemporâneo” § 47).

O conceito de alma se tornou indispensável para a tradição filosófica e religiosa, pois foi cunhado com estatuto antagônico ao do corpo, como a imortalidade e a imutabilidade. Concepção errônea na interpretação nietzschiana porque, além do corpo passar a ser compreendido enquanto subordinada à alma, ele também é visto, pela sua dinâmica plural, como obstáculo ao conhecimento absoluto, ou seja, o erro dos metafísicos consiste em buscar incondicionalmente um conhecimento inteligível fundamentado na identidade e na unidade, para, assim, redigir as regras formais acerca do múltiplo e do diverso, do corpo e do vir-a-ser: “Se deva admitir que o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro dogmático: a invenção platônica do puro espírito (*reinen Geiste*) e do bem em si” (*JGB/BM* “Prólogo”). O puro espírito platônico acarreta inexoravelmente no menosprezo do corpo: “Outrora, a alma olhava desdenhosamente o corpo; e esse desdém era o que havia de mais elevado; – queria-o magro, horrível, faminto. Pensava-se, assim, escapar-se dele e da terra” (*Za/ZA* “Prólogo” § 3).

A crítica nietzschiana revela que a alma não é a instância suprema, o eixo estável que define e dirige o humano. Porém, ao enaltecer o corpo, Nietzsche não visa negar a razão. Ele não se torna, com isso, um irracionalista. O que está em jogo é o próprio caráter do antagonismo metafísico pautado na noção de substância que

instaura uma dualidade na qual a alma, com seus atributos idiossincráticos, é hierarquicamente superior ao corpo. Nietzsche, desse modo, também não visa inverter tal dicotomia, pois em sua concepção alma e corpo não integram unidades distintas entre si, mas se encontram intimamente imbricados, pertencentes à dimensão plural que se expressa através da atividade corporal como um todo²³⁶. Dito de outro modo, o que se nomeou tradicionalmente como alma, para Nietzsche, é nada mais que um componente que se engloba num circuito muito mais vasto e relevante denominado “corpo”: “Assim o corpo atravessa a história, tornando-se outro e lutando. E o espírito – que será para ele? O arauto, companheiro e eco de suas lutas e vitórias” (*Za/ZA I “Da virtude dadivosa”*). O pensamento não é visto como algo oposto ao sentir, mas como algo que se manifesta a partir dos impulsos corporais que abrangem o próprio sentir. O pensamento, a razão, a alma, o espírito, ou qualquer outro nome que se dê a esse impulso, não é concebido, portanto, como uma ponte à esfera transcendente e divina, mas como uma manifestação dentre outras inerentes do próprio corpo humano, como “somente uma palavra para alguma coisa no corpo” (*Za/ZA I “Dos desprezadores do corpo”*). A corporeidade da qual fala Nietzsche provoca, portanto, uma nova significação de homem: ele passa a não ser dividido entre, de um lado, a esfera carnal, orgânica; e, de outro, a esfera intelectual, anímica. Tal dicotomia é suprimida, a alma passa a ser vista como um epifenômeno do corpo, como um “instrumento de nossos impulsos e nada mais” (*Fragmento póstumo 6 [130] do outono de 1880*)²³⁷.

O corpo, nesse viés interpretativo, é denominado por Nietzsche, em *Assim falava Zaratustra*, como a “grande razão (*grosse Vernunft*)” (*Za/ZA I “Dos desprezadores do corpo”*), ou seja, o corpo não deve ser assimilado apenas como um aglomerado físico-químico, reduzindo-o, assim, a mero objeto de análises

²³⁶ Atividade que não deve ser vista como um reducionismo, como salienta Wotling: “Querer ler a qualquer preço o texto de Nietzsche no sentido de um reducionismo fisiológico seria resultado de uma compreensão grosseira que o filósofo logo faz questão de recusar. O corpo é um conceito que, em Nietzsche, só tem sentido em relação à teoria dos afetos. Não se trata, pois, de uma entidade material, um substrato físico autônomo, uma *res extensa*, mas sim, de um termo que serve para designar, em sua multiplicidade irreduzível, o jogo conflitual dos instintos [...]. Nietzsche se opõe, portanto, a qualquer posição ingenuamente cientificista” (WOTLING, 2013, p. 124).

²³⁷ Valéry sintetiza de forma brilhante essa destituição da dicotomia alma e corpo. Sob o título *Pe(n)sar*, o escritor francês, de maneira análoga a Nietzsche, atribui peso ao pensamento: “O pensamento só é sério pelo corpo. É a aparição do corpo que confere seu peso, sua força, suas consequências e seus efeitos definitivos: ‘a alma’ sem corpo nada mais faria além de trocadilhos e teorias. O que substituiria as lágrimas por uma alma sem olhos, e de onde ela extrairia um suspiro e um esforço?” (VALÉRY, 1973, p. 1120).

laboratoriais. Mas enquanto uma pluralidade de impulsos que se rivalizam e se ajustam numa complexa trama de comando e obediência, de crescimento e declínio, que nunca se estanca²³⁸. O corpo, que “se mostra uma tremenda *pluralidade*” (*Fragmento póstumo* 2 [91] do outono de 1885 – outono de 1886), não é instituído como uma essência (*Wesen*), mas como um evento (*Gescheren*) que circunscreve toda o emaranhado instintual, e, portanto, impossível de ser reduzido a uma unidade, a uma fórmula gramatical simplificadora, já que o próprio pensar é considerado, pelo filósofo alemão, “apenas a relação desses impulsos entre si” (*JGB/BM* § 36)²³⁹.

Superar a perspectiva cristã significa, na óptica nietzschiana, fazer prevalecer no homem a dinâmica corpórea e sua diversidade instintual, pois apenas desse modo à intensificação da vida é favorecida, a elevação vital pode alcançar patamares ainda não explorados, ultrapassando quaisquer entraves conceituais e morais. Em *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo sintetiza esse embate crucial de perspectivas: “Ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto” (*GD/CI* “O problema de Sócrates” §11). O cristão, enquanto decadente, anseia obstinadamente por noções reguladoras da vida que negam, em contrapartida, o âmbito instintual, lugar, na compreensão nietzschiana, de ascensão devido sua característica plural na qual a mudança interrupta é sua principal marca. Ascender através do fio condutor do corpo representa enaltecer os instintos para assim tornar a vida livre das amarras da metafísica e da religião. O homem que assim se dispõe, “todos os instintos tornam-se sagrados; no homem que se elevou, a alma torna-se alegre” (*Za/ZA* I Da virtude dadivosa).

Alegria, assim como ânimo, passam a ser critérios axiológicos de primeira importância com o corpo sendo considerado a “grande razão”, e não mais preceitos lógicos e morais, tais como as noções de verdade e de bem em si, que se instauram e direcionam o homem através da supremacia da alma. Nesse sentido que o filósofo alemão enfatiza a importância em aperfeiçoar o gosto em detrimento do conhecimento

²³⁸ Acompanhamos a leitura de Frezzatti Jr., na obra *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*, em que enfatiza que o corpo (*Leib*), possui a mesma dinâmica da vida (*Leben*), ou seja, “uma luta constante entre os impulsos para o aumento de potência”. Desse modo, o comentador ressalta que “Se esses impulsos estiverem hierarquizados, darão uma direção, um sentido, ou um alvo para o organismo, o que propicia o aumento de potência do conjunto de impulsos, caso esse domine os meios que favoreçam esse crescimento. Se os impulsos estiverem desorganizados, não poderão realizar o suficiente para garantir o seu crescimento: a pouca potência existente será empregada para manter-se na existência da mesma forma, sem alterações. (FREZZATTI, 2022, p. 128)

²³⁹ Num escrito de 1873, publicado postumamente, intitulado *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche indaga “O que é uma palavra?”, e em seguida responde: “A reprodução de um estímulo nervoso em sons” (*WL/VM* § 1).

abstrato. Atividade que, devido a tradição metafísica, afigura um oxímoro, mas Nietzsche a traz para o interior do fazer filosófico: “Somos nós, pensadores, que temos de primeiramente constatar e, se necessário, decretar o *gosto agradável* de todas as coisas” (M/A § 505). Desse modo, Nietzsche, diferentemente do ateísmo científico, não prioriza atacar o cristianismo com argumentos lógicos. Ao contrário do método dialético, que é assinalado como “concepção de que uma fé, uma ‘verdade’, poderia ser provada com razões” (AC/AC § 32), Nietzsche não prioriza inviabilizar esse modelo de verdade através do uso de contrarrazões. A compreensão restritamente racional, na visão de Nietzsche, emerge como um enfraquecimento, pois reduz e submete a dinâmica instintual por meio de unidades gramaticais: “Um instinto (*Ein Instinkt*) fica debilitado quando racionaliza a si mesmo: pois ao racionalizar a si mesmo se debilita” (WA/CW “pós-escrito”). Para inviabilizar o dispositivo lógico, o autor se lança a outros instrumentos de ataque. Nietzsche recorre à expressão do corpo para contrapor às concepções pertencentes ao âmbito abstrato. Inclusive, frente a tais concepções, o filósofo utiliza de símbolos pertencentes ao corpo como instrumentos de defesa, quando, por exemplo, afirma: “Eu não refuto os ideais, apenas ponho luvas diante deles” (EH/EH “Prólogo” § 21).

A noção de gosto deve ser a balança das concepções criadas pelo homem, não mais as leis da lógica: “Agora é o nosso gosto que decide contra o cristianismo, não mais as nossas razões” (FW/GC § 132). Em *Genealogia da moral*, o gosto emerge como critério de avaliação do Novo Testamento:

Eu não gosto do Novo Testamento, já se percebe; quase que me perturba, encontrar-me tão só com meu gosto no tocante a essa estimadíssima, superestimadíssima obra literária (o gosto de dois milênios está contra mim): mas que importa! “Aqui estou, não sei agir de outro modo”, – tenho coragem para o meu mau gosto (GM/GM III § 22).

A estratégia de Nietzsche consiste em enfatizar que o gosto julga de maneira mais autêntica, por estar vinculado à dinâmica corporal, do que as concepções teóricas que pretendem ter legitimidade através do intelecto puro. E para se alcançar um gosto elevado, próprio, “deve-se primeiro convencer o *corpo*” (GD/CI “Incursões de um extemporâneo” § 47). É o fio condutor do corpo que exige essa nova alçada filosófica. Nesse sentido, sentencia o filósofo: “*Eu* não leio as palavras sem ver os gestos” (AC/AC § 44). Mais uma vez é a corporeidade que possibilita ultrapassar o

conceito e detectar a intenção existente em cada concepção manifestada até então. É nesse ponto que o filósofo alemão se distancia do ateísmo científico, pois, ao seu ver, a questão que realmente importa não é a possibilidade de comprovar ou desmentir a noção de deus cientificamente, mas se essa noção eleva os impulsos que se efetivam no corpo, ou os depaupera: “Inclusive se nos demonstrasse deus, não saberíamos crer nele” (*Fragmento póstumo* 15 [44] da primavera de 1888). Num argumento similar, presente em *O anticristo*, o filósofo ressalta a diferença entre sua perspectiva em relação ao ateísmo de cunho científico:

Não é isso que nos diferencia, que não encontremos nenhum deus, seja na história, seja na natureza ou por trás da natureza – mas sim que não experimentamos como ‘divino’ o que foi venerado como deus, e sim como miserável, como absurdo, como nocivo, não apenas como erro, mas como *crime contra a vida*.... Negamos deus como deus... Se esse deus dos cristãos nos fosse *provado*, creríamos nele menos ainda” (*AC/AC* § 47).

Compreender o homem da maneira que Nietzsche propõe, em que o corpo é a “grande razão”, ou seja, em que a multiplicidade de impulsos que se efetivam no corpo é o fio condutor do homem, o gosto possui mais legitimidade que os juízos conceituais, o próximo é mais importante que o distante. Postura que acarreta na supressão da esfera celeste em prol da afirmação irrestrita do vir-a-ser. A solicitação de Zaratustra: “Permaneça fiéis à terra” (*Za/ZA* I “Da virtude dadivosa”), traz a exigência de que o sentido do existente não deva ser instaurado a partir do âmbito transcendente, o que leva a pautar diretrizes contrárias à dinâmica vital, mas dentro do próprio horizonte no qual a vida se efetiva. Tal perspectiva demanda que todas as criações humanas, conforme instrui Zaratustra, “sirvam o sentido da terra! Isso eu vos rogo e imploro. Não os deixei voar para longe do que é terrestre e bater com as asas contra as eternas paredes!” (*Za/ZA* I “Da virtude dadivosa”). Ao invalidar o artifício divino, podemos nos dedicar às coisas vizinhas, ao contrário do que preza o idealismo, se dedicar à terra ao invés do céu, e, assim, liberar as vias criativas que se encontravam bloqueadas para, então, nos tornarmos “os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas” (*FW/GC* § 299). É num mundo sem deus que possibilita nos elevarmos a partir da valorização daquilo que se encontra presente e próximo a nós, como enfatiza o filósofo:

Temos de novamente nos tornar *bons vizinhos das coisas mais próximas*, e não menosprezá-las como até agora fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos. Foi em bosques e cavernas, em solos pantanosos e sob céus cobertos que o homem viveu por demasiado tempo, e miseravelmente, nos estágios culturais de milênios inteiros. Foi ali que *aprendeu a desprezar o tempo presente*, as coisas vizinhas, a vida e a si mesmo – e nós, que habitamos as campinas *mais claras* da natureza e do espírito, ainda hoje recebemos no sangue, por herança, algo desse veneno do desprezo pelo que é mais próximo (WS/AS § 16).

Os valores cristãos se caracterizam por depreciar a vida através da desvalorização da terra e do corpo. Dinâmica que penetrou em toda perspectiva idealista, que atribuiu ao tratamento das coisas distantes o *status* de “grandes questões”²⁴⁰. Por ser contrário à essa tradição, que Nietzsche proclama em *Ecce homo*: “essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo – são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante” (EH/EH “Por que sou tão inteligente” § 10)²⁴¹. Desprezar as coisas próximas e enaltecer as coisas distantes, para além do horizonte humano, como efetua o cristianismo, imbrica, conseqüentemente, no apequenamento do próprio homem:

Na medida em que tudo de grande e forte do homem foi concebido como *além-do-humano (übermenschlich)*, como *estrangeiro*, o homem se apequenou – ele dissociou essas duas faces, uma muito deplorável e fraca, e outra muito forte e surpreendente, em duas esferas distintas: a primeira se chamou “homem”, a segunda, “deus” (*Fragmento póstumo* 14 [125] da primavera de 1888).

²⁴⁰ Burnett enfatiza o caráter antiidealista da valorização nietzschiana das coisas próximas e seu vínculo com o corpo, a grande razão. O comentador afirma que a verdadeira intenção do filósofo é “a crítica e a inversão (*Umkehrung*) do idealismo, operada de forma quase metódica aqui; o idealismo, para Nietzsche, constitui-se num emaranhado inútil de preocupações, os chamados ‘grandes temas’. Nietzsche está formulando tal inversão ao enunciar a grandeza dessa volta às coisas próximas do homem, para seus hábitos, maneiras e alimentação: o que está por trás aqui é a noção de grande razão” (BURNETT, 2000, p. 74).

²⁴¹ Sobre a noção de casuística do egoísmo, seguimos a interpretação de Onfray: “A casuística do egoísmo aparece finalmente como uma moral do cuidado de si – tão bem sistematizada por Michel Foucault em *História da sexualidade* –, uma técnica da singularidade que rompe definitivamente com os imperativos negadores das filosofias do ideal ascético. Nietzsche leva em consideração a carne, o corpo. Não um corpo idealizado ou teorizado. Mas um corpo que se alimenta, caminha, sofre, um corpo que entende, que gosta e vê, sente e toca.” (ONFRAY, 2014, p. 133).

5.3 A DANÇA E O DEUS DOS PÉS LIGEIOS

Se o fio condutor para o engrandecimento do homem é o corpo, se Nietzsche, ao dismantelar a noção de alma, assim como o predomínio da linguagem lógico-conceitual na interpretação do mundo, opera a implosão da hegemonia religiosa, metafísica e moral, qual o instrumento que o corpo deve se servir para se expressar e superar as noções reguladoras de deus, e, também, de seu inverso, do nada? Nietzsche encontra na figura da dança a chave para desbloquear as vias vitais que se encontram, por milênios trancafiadas. Para superar as perspectivas estereis, Nietzsche propõe assumir a existência como um movimento dançante, na qual se eleva gradualmente, paciente e segura, flexível e tenaz, ascendendo, passo-a-passo, a outro patamar, sem se preocupar de antemão com a possibilidade de queda, como anuncia Zaratustra: “E, acima de tudo, aprendi a ficar em pé e caminhar e correr e subir e dançar. Mas esta é a minha doutrina: quem quiser, algum dia, aprender a voar deverá, antes, saber ficar em pé e caminhar e correr e subir e dançar” (*Za/ZA III “Do espírito de gravidade”*). O voo simboliza a abertura a novas formas de pensar e agir em que a terra não é menosprezada, mas lhe é atribuída um novo sentido que visa celebrá-la, é retirada de si o peso conferido pela tradição metafísico-cristã, tornando-a, assim, mais leve: “Quem, um dia, ensinar os homens a voar, terá deslocado todos os marcos de fronteira; as próprias fronteiras terão ido pelos ares para ele, que batizará de novo a terra – como a ‘leve’ (*Za/ZA III “Do espírito de gravidade”*)²⁴².

A apologia da dança perpassa toda a obra de Nietzsche. Em *O nascimento da tragédia*, o filósofo alemão compreende que, para os gregos da era trágica, a dança

²⁴² O escritor francês Michel Bernard, no texto *Parles, penser la danse*, reflete sobre a falta de tratamento dos filósofos acerca da dança: “Se existem tão poucos filósofos que escreveram sobre a dança é talvez porque eles sentiram confusamente que isso escapava, isso escapava muito; os filósofos não gostam muito daquilo que escapa, daquilo que foge diante das tenazes do conceito. Os filósofos que tentaram são os aventureiros, que falaram da dança mesmo não chegando a responder às nossas questões de agora. Aquele que dedicaram algumas linhas à dança, mesmo fugidias – encontra-se em um aforismo de Nietzsche mais do que em outros longos discursos – são os aventureiros, os franco-atiradores, aqueles que pensam que a filosofia não é a tomada do poder, mas o reconhecimento do não poder. Aquilo que define toda uma família espiritual; existem aqueles que querem uma tomada do poder, os grandes herdeiros do pensamento ocidental, que vêm com suas próprias ferramentas: se isso não funciona, eles abandonam a causa. E depois existem os outros, que dizem: mas porque rejeita isso, por que essa pequena coisa sobre a qual vós lançais um olhar desdenhoso não seria interessante? Nós somos pouquíssimos numerosos. É o que faz o encanto do trabalho filosófico fazer aquilo que os outros não quiseram fazer” (BERNARD, 2004, p. 110).

não é um mero movimento dentre outros, mas a forma mais expressiva para a compreensão simbólica da natureza:

Agora a essência da natureza deve expressar-se por via simbólica; um novo mundo de símbolos se faz necessário, todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo dos lábios, dos semblantes, das palavras, mas o conjunto inteiro, todos os gestos dançantes dos membros em movimentos rítmicos (*GT/NT* § 2).

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche propõe ultrapassar a fixação que a concepção de mundo cristã impõe, com o uso concomitante da força e da flexibilidade, para, assim, se desprender para saltar acima do horizonte dogmático, possibilitando novas avaliações, nunca fechadas e absolutas. A força e flexibilidade se confluem na dança, indicada pelo filósofo como instrumento imprescindível numa cultura superior. No aforismo intitulado “Analogia da dança”, Nietzsche reitera: “A dança não é o mesmo que um vago balanceio entre impulsos diversos. A alta cultura se parecerá uma dança ousada: por isso, como foi dito, é necessária muita força e flexibilidade” (*MA/HH* § 278).

Em *A Gaia ciência*, a dança emerge como critério axiológico: tanto um indivíduo como as criações oriundas do gênero humano devem passar pelo crivo da capacidade de dançar:

É nosso hábito pensar ao ar livre, andando, saltando, subindo, dançando, preferivelmente em montes solitários ou próximo ao mar, onde mesmo as trilhas se tornam pensativas. Nossas primeiras perguntas, quanto ao valor de um livro, uma pessoa, uma composição musical, são: “É capaz de andar? Mais ainda, é capaz de dançar?” (*FW/GC*, § 366).

Em *Assim falava Zaratustra*, a dança adquire ainda mais importância. No discurso “O convalescente”, os animais, representantes dos instintos da natureza, comunicam a Zaratustra sua compreensão de mundo com as seguintes palavras: “para os que pensam como nós todas as coisas dançam: vêm e dão-se a mão, riem e fogem – e voltam” (*Za/ZA* III “O convalescente”). A dança, portanto, é a melhor maneira de compreender a natureza pois exprime seu próprio movimento intrínseco. Em outro momento do escrito, Zaratustra, ao dialogar com a própria vida, declara: “Meu calcanhar se empinava, os dedos do pé escutavam atentos para compreender-te: pois o ouvido, o dançarino – o tem os dedos dos pés!” (*Za/ZA* III “O outro canto da dança”). Os ouvidos localizados não nas orelhas, mas nos dedos dos pés, representa

a postura do dançarino em estar sempre atento à toda dinâmica corporal, assim, seus músculos também enxergam, seus pés também escutam²⁴³. Se a dança requer força e flexibilidade, ela exige do dançarino disciplina, domínio da física, da fisiologia, assim como da anatomia do corpo humano. Para se equilibrar, o dançarino precisa sempre enfrentar a tensão gravitacional. Essa rigidez, na dança, só tem valor com a flexibilidade, pois ela concede ao dançarino a abertura à improvisação, ao incerto. Escutar com os pés representa, portanto, pensar, atribuir sentido, com o corpo. É visar o equilíbrio rítmico com o solo. É buscar a integração do tempo e do espaço. Dinâmica que propicia a instauração de significados mais elevados à terra.

É nesse viés que Nietzsche lança a possibilidade de Zarathustra acreditar “somente num deus que soubesse dançar” (*Za/ZA I “Do ler e escrever”*), divindade esta que se contrapõe à cristã. A dança instaura um novo alfa e ômega antagônicos ao do deus cristão: “Esse é o meu alfa e ômega que tudo o que é pesado se torne leve, todo o corpo, dançarino, todo o espírito, ave; e na verdade, é esse o meu alfa e ômega!” (*Za/ZA III “Os sete selos”*). Mais uma vez aparece o embate entre peso e leveza. Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche aponta para a importância de o homem em sempre almejar se tornar leve:

É preciso ser *muito leve*, a fim de levar sua vontade de conhecimento a uma tal distância e como que acima do seu tempo, a fim de criar para si olhos que abarquem milênios e, além disso, um céu puro nesses olhos! É preciso haver se livrado de muita coisa que justamente a nós, europeus de hoje, oprime, inibe, detém, torna pesados (*FW/GC § 380*).

A leveza implica saltar sobre a verdade e a moral, a superar o peso do dogmatismo e do ressentimento. É na dança que tal possibilidade é viabilizada, como sugere Zarathustra: “Pois não deve haver alguma existência *sobre* a qual se dance e se passe além dançando?” (*Za/ZA III “Das velhas e novas tábuas”*). Quando Zarathustra realça que “Somente dançando, eu sei falar em imagens das coisas mais elevadas” (*Za/ZA II “O canto do túmulo”*), essas imagens, a partir do deus dançarino, exprime a superação as dicotomias metafísicas, sobretudo a de corpo e alma. São

²⁴³ Valéry, no escrito *A alma e a dança*, de maneira próxima à concebida por Nietzsche, descreve que nas dançarinas “Suas mãos falam, e seus pés parecem que escrevem” (VALÉRY, 2005, p. 16).

elevadas pois concebem um modelo de homem no qual o corpo é a sua grande razão, o seu fio condutor.

Num horizonte de leveza no qual não há limites previamente estipulados, o deus dançarino propicia ao homem lançar-se ao desconhecido, instaurando o espírito aventureiro no qual todas as questões consideradas até o momento como sendo as mais perigosas sejam encaradas de frente. Apesar de deus estar morto e o mundo não conter uma finalidade previamente estipulada a ser cumprida, Zaratustra, distante de uma alçada pessimista, discursa: “Mas esta bem-aventurada certeza eu achei em todas as coisas: que é ainda com os pés do acaso que elas preferem – *dançar*” (*Za/ZA III Antes que o sol desponte*). Ao contrário do que impõe o deus cristão, o deus dançarino promove no homem o contato direto com todos os conflitos, ou seja, a caminhar sobre todas as cordas, a assumir o risco, a celebrar o acaso, a dançar sobre todas as possibilidades²⁴⁴:

Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que *tem* de ser comandada, torna-se “crente”; inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que um espírito se despende de toda a crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos (*FW/GC § 347*)²⁴⁵.

O deus dançarino não é uma divindade estática, não é um objetivo último que visa ser alcançado. Se assim o fosse, excluiria toda a possibilidade de o humano se transformar e se elevar continuamente. Tal como o estatuto do vir-a-ser, a divindade dançante não se fixa perpetuamente em um único ideal, mas enaltece as múltiplas possibilidades que permitam ao homem constantemente se superar, ou seja, criar novas perspectivas, novos valores. Significa conceber o homem enquanto criador, enquanto soberano e conquistador, a partir de si, de um frutífero horizonte de superação, desvencilhado da divindade antinatural e de suas sombras que encobrem e impossibilitam tal efetivação. O deus dançarino enaltece a força, a flexibilidade e a leveza para saltar acima tanto da moral como da ordem lógica do mundo, a ir para

²⁴⁴ Marton, no artigo *A dança desenfreada da vida*, descreve a importância da dança no interior da filosofia de Nietzsche com as seguintes palavras: “Pela cadência, ela [dança] põe em cena variados pontos de vista, diversos ângulos de visão, diferentes perspectivas. Faz surgir aspectos inesperados da existência, traz à luz dimensões insuspeitadas do mundo. Com a dança, evoca-se o fluxo vital; com ela alude-se à permanente mudança de tudo o que existe” (MARTON, 2001, p. 60).

²⁴⁵ Numa anotação privada, o filósofo argumenta de forma similar: “Andar sobre toda corda; dançar sobre todas possibilidades: ter seu gênio nos pés” (*Fragmento póstumo* 15 [117] da primavera de 1888).

além de bem e mal, assim como da verdade e mentira²⁴⁶. Nesse sentido, Nietzsche ressalta: “Necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós” (*FW/GC* § 107). Frente ao deus cristão, o deus dançarino opera uma alquimia: substitui a densidade, o peso e o medo que declinam o homem, que o colocam para baixo, pela leveza, a sutileza e a alegria que elevam o homem, que o colocam para cima. Ao jogar com o corpo, a dança afirma as regras pertencentes à tensão muscular, desafia toda necessidade metafísica e se lança alegremente ao desconhecido. Sem se importar com a moral e a verdade, se equilibra e salta por cima para, assim, vislumbrar novas formas de existência, ou seja, criar e superar livremente sem ressentimento.

A expressão da dança supera o estatuto rígido da linguagem conceitual, que fundamentou a metafísica e a legitimou através do recurso lógico, do viés científico. Constituir novos valores, novas maneiras de pensar e de agir, requer que aprendemos a fazer os conceitos dançarem. Isso permite libertá-los da estrutura fixa, para, assim, adquirirem um novo estatuto: o de símbolos, de metáforas, similar à atividade artística²⁴⁷. Em *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo alemão argumenta que, em uma educação nobre, o pensamento deve ser ensinado a dançar:

Aprender a *pensar* [...] – que o pensar deve ser aprendido tal como a dança deve ser aprendida, *como* uma espécie de dança... Quem, entre os alemães, ainda conhece por experiência o sutil calafrio que os *pés ligeiros* em coisas espirituais transmitem a todos os músculos? [...] Pois não se pode excluir a *dança*, em todas as formas, da *educação nobre*, saber dançar com os pés, com os conceitos, com as palavras; ainda tenho que dizer que é preciso saber dançar com a *pena* – que é preciso aprender a *escrever*? (*GD/CI* “O que falta aos alemães” § 7).

²⁴⁶ Guervós, no escrito *Nos limites da linguagem: Nietzsche e a expressão vital da dança*, relaciona a dança com a abertura de novas possibilidades: “Dançar é um jogo com toda a gravidade e ilusão de seriedade, porque um pensamento que dança é um pensamento que despreza o sistema e as estruturas estáveis dos valores; é uma outra forma de pensar, outra racionalidade distinta, um novo caminho mediante o qual se coloca ordem no caos, mas não de uma forma fixa e estável, mas sim de uma maneira ‘alegre’ e ‘ligeira’, de tal modo que sempre restam *abertas* novas possibilidades e outras formas de pensar” (GUERVÓS, 2003, p. 94).

²⁴⁷ Valéry, em *La philosophie de la danse*, aproxima a metáfora com a dança: “O que é uma metáfora, se não uma espécie de pirueta da ideia de que se aproximam as várias imagens ou os vários nomes? E o que são todas essas figuras que usamos, todos esses meios, tais como rimas, inversões, antíteses, se não todos os usos de todas as possibilidades da linguagem, que nos separam do mundo prático para nos formar, também nós, nosso universo particular, um lugar especial de dança espiritual?” (VALÉRY, 2003, p. 13).

Vincular o pensamento com a dança implica, portanto, em ultrapassar o enrijecido modelo científico que, por meio dos silogismos lógicos, desdobra-se em uma visão sistemático do mundo. O pensamento dançante é um pensamento alegre, leve, que, sem deixar de ser conduzido pelo corpo, apreende a existência como um palco volátil de perspectivas, com uma pluralidade de possibilidades ainda não empreendidas. Se as próprias coisas do mundo dançam, cabe ao pensamento acompanhar essa mobilidade contínua no qual seu sentido está sempre em aberto para novas atribuições a partir de seu próprio efetivar-se. Assim, tornar o pensamento dançante não significa negá-lo, ou mesmo rebaixá-lo, mas a proposta nietzschiana consiste em libertá-lo e intensificá-lo²⁴⁸, pois não se encontra preso a nenhum “em si”, e, desse modo, abre a possibilidade da construção de um novo tipo de conhecimento pautado integralmente na dinâmica da aparência:

Aparência²⁴⁹ é para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais – que todos esses sonhadores, também eu, o “homem do conhecimento”, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres da cerimônia da existência (FW/GC § 54).

A dança, enquanto movimento corpóreo, se transforma em um símbolo que contém a divinização do existente, que no horizonte nietzschiano significa celebrar e fortalecer o fluxo vital. É através da dança, portanto, que o autor de *Assim falava Zaratustra* encontra uma alternativa à linguagem conceitual inerente ao pensamento metafísico, já que exprime, em sua forma e em seu conteúdo, o ritmo voluptuoso do vir-a-ser, afirmando-o alegremente. A dança, diferente da gramática, não impõe um signo que reduz a variedade dos fenômenos a uma unidade e identidade²⁵⁰, mas se

²⁴⁸ Badiou, em *La danse comme métaphore de la pensée*, interpreta que o vínculo filosófico entre a dança e o pensamento na obra de Nietzsche representa o próprio movimento da intensificação imanente, e não de elevação transcendente, da atividade pensante: “Na realidade, aquilo que fundamenta a dança metaforize o pensamento é a convicção de Nietzsche de que o pensamento é uma intensificação. [...] O pensamento é efetivo ‘sem sair do lugar’, ele é aquilo que se intensifica, se podemos dizê-lo, sobre si mesmo, ou ainda, o movimento de sua própria intensidade” (BADIOU, 1993, p. 12).

²⁴⁹ Quando Nietzsche exalta a aparência, não quer dizer que ele a opõe a uma essência, invertendo a tradicional dicotomia filosófica. Em *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo reitera que não faz mais sentido operar com o antagonismo de mundos: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!” (GD/CI “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula” §6).

²⁵⁰ Em *Verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche reflete como ocorreu essa redução: “Todo conceito surge da igualação do não igual. Tão certo como uma folha nunca é igual a outra, é certo

comunica corporalmente às coisas e insere sentido a partir da própria diversidade em que elas se efetivam. Nietzsche, desse modo, como um exímio bailarino, propõe que os dizeres sejam expressos a partir dos próprios pés, que o humano crie um estilo em que exprima a cadência inerente ao fluxo da vida²⁵¹. Nessa perspectiva, numa carta destinada a Rohde, Nietzsche relata a importância de utilizar a imagem da dança como modelo estilístico de seus escritos: “Meu estilo é uma dança, um jogo de simetrias de toda espécie, é um saltar mais além e um burlar essas simetrias. Isto passa até pela escolha das vogais” (Carta a Erwin Rohde de 22 de fevereiro de 1884).

Se o deus cristão tornou a alma pesada, o deus dançarino torna o corpo, a grande razão, leve. A leveza da dança imbuída no pensamento permite conceber a fala como “uma bela doídice: com ela o homem dança sobre todas as coisas. Quão grata é toda a fala e toda a mentira dos sons! Com sons dança nosso amor em coloridos arco-íris!” (*Za/ZA* III “O convalescente”). O fato de as palavras mentirem não é visto aqui como uma depreciação. O rigor, o peso exigido pela tradição, outorgou aos conceitos o estatuto de fixidez e estabilidade. Assumir que as palavras mentem é compreender que elas conferem a ilusão de unidade e identidade aos fenômenos naturais. Salientado isso, abre-se espaço para o uso improvisado, aberto da gramática, tal qual requer a dança.

O deus dançarino, com todas essas atribuições conferidas por Nietzsche, simboliza, portanto, a intensificação vital. Ao contrário do deus cristão que surge do definhamento, pois diviniza a alma, o deus do qual fala Nietzsche tem como pressuposto a divinização, a celebração do circuito corpóreo²⁵², em afirmar e intensificar a multiplicidade de seus impulsos:

É provável que em tais homens perfeitos e bem logrados as funções mais sensíveis acabam transfiguradas por uma embriaguez de símbolos da máxima espiritualidade, eles sentem em si uma espécie de *divinização do corpo* e são os que mais distante se encontram da

ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais [...], como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse ‘folha’, tal como uma forma primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, contornadas, coloridas, encrespadas e pintadas” (*WL/VM* § 1).

²⁵¹ Nesse sentido, acompanhamos a interpretação de Masini, que, em *Lo scriba del caos: Interpretazione di Nietzsche*, escreve: “Na dança se resolve a ‘verdade’ do estilo como metáfora plástica e rítmica do pensamento. A relação íntima presente na dança entre plasticidade e ritmo, entre linha e ritmo, entre figuração pantomímica e alegoria musical, se encontra na fluida arquitetura da linguagem poética de Zarathustra, no que o elemento lúdico-agonístico da mimesis plástica transpassa continuamente a embriaguez rítmica” (MASINI, 1978, p. 293).

²⁵² Cf. Guervós: “Na realidade, essa insistência em utilizar o simbolismo da dança em seus escritos é outra maneira de exaltar e reivindicar o valor do corpo” (2003, p. 83).

filosofia ascética que se reflete no princípio ‘deus é espírito’: deixando claro que o asceta é o ‘homem malogrado’, que só aprova uma coisa em si, e, justamente, a que julga e condena – cujo nome é “deus” (*Fragmento póstumo* 41 [6] de agosto – setembro de 1885).

Nietzsche, no interior de sua filosofia, atribui a uma divindade grega as mesmas características do deus dançarino. Ao pronunciar: “Na minha linguagem: pés *ligeiros* são o primeiro atributo da divindade” (*GD/CI* “Os quatro grandes erros” § 2), o filósofo alemão evoca Dioniso²⁵³. O deus grego simboliza o processo de permanente destruição e criação do mundo: “Esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio e do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu ‘para além de bem e mal’” (*Fragmento póstumo* 2 [106] do outono de 1885 – outono de 1886)²⁵⁴. Dioniso, dançando, aniquila e constrói. Nesse sentido, *em Assim falava Zaratustra*, após anunciar a possibilidade em acreditar em um deus que soubesse dançar, Nietzsche remete essa visão dionisíaca de mundo como libertação e superação da visão cristã de mundo: “Aprendi a caminhar; desde então, gosto de correr. Aprendi a voar; desde então, não preciso que me empurrem, para sair do lugar. Agora estou leve; agora voo, agora vejo-me debaixo de mim mesmo; agora, um deus dança dentro de mim” (*Za/ZA I* “Do ler e escrever”)²⁵⁵.

Dioniso é o deus que retira o peso conceitual que delimitam as coisas humanas e mundanas, liberta-as do cativeiro produzido pelo referencial seguro, para, assim, com os seus pés ligeiros, faça com que o homem dance espontaneamente sobre as cordas do incerto. A embriaguez e o êxtase advindo de Dioniso estampam a

²⁵³ Detienne, em seu texto *Dioniso a céu aberto*, descreve que “Dioniso é o deus que salta, que pula (*pêdân*) por entre as tochas sobre os rochedos de Delfos”. Em seguida, o autor declara que “Por meio de Dioniso saltitante, o pé (*poûs*) encontra o verbo pular (*pêdan*) e sua forma ‘saltar longe de’ (*ekpêdân*) que é o termo técnico para o transe dionisíaco; quando o impulso de saltar invade o corpo, arranca-o a si mesmo e arrasta-o irresistivelmente” (DETIENNE, 1988, p. 83).

²⁵⁴ Numa anotação privada do mesmo período, Nietzsche dá mais detalhes de sua visão dionisíaca de mundo, o configurando como “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 no seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimos ou rendimentos, cercada de ‘nada’ como seu limite, nada de evanescente, de desperdiçado, nada de infinitamente extenso, mas como força determinada posta em um determinado espaço, e não em um espaço que em alguma parte estivesse ‘vazio’, mas antes como força por toda parte” (*Fragmento póstumo* 38 [12] de junho – julho de 1885).

²⁵⁵ Marton, em *Só acreditaria num deus que soubesse dançar*, aproxima a dança com o mundo dionisíaco do qual fala Nietzsche: “É na dança que Nietzsche/Zaratustra se inspira para expressar sua selvagem sabedoria: a dança das forças cósmicas que se aglutinam e se separam, formando um mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio e do eternamente-destruir-a-si-próprio; a dança das palavras que, numa bem-aventurada irrisão de momentos, se dizem, contradizem e desdizem; a dança desenfreada da vida que, enlaçadora, sedutora, tentadora, exploradora, descobridora, se move para além de bem e mal” (MARTON, 2000, p. 143).

celebração do corpo e da terra, dos instintos e do vir-a-ser. Dioniso contém em si a apologia da fertilidade, da soberania dos instintos. Ao enaltecer o corpo, favorece uma exacerbação vital antagônica ao *modus operandi* cristão. Os atributos de Dioniso foram delineados por Nietzsche, em grande medida, em *O nascimento da tragédia*²⁵⁶. Nessa obra, Nietzsche descreve que “o grego dionisíaco, quer a verdade e a natureza em sua máxima força” (GT/NT § 8), quer alcançar o estado de entusiasmo que, por meio do uso de bebidas narcóticas, incute “toda a natureza de alegria” (GT/NT § 1), produzindo, assim, um “evangelho da harmonia universal” (GT/NT § 1). Evangelho antagônico aos bíblicos, pois, ao celebrar o vir-a-ser, reconcilia o homem e o mundo, como aponta o filósofo: “Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem” (GT/NT § 1).

O dionisíaco está associado a “um mar perene, um tecer-se cambiante, um viver ardente” (GT/NT § 8), fatores que permitem ao homem alcançar novas dimensões ao se levar por essa embriaguez na qual afirma a vida exacerbada. “O essencial na embriaguez é o sentimento de acréscimo da energia e de plenitude” (GD/CI “Incursões de um extemporâneo” § 8). Em *O nascimento da tragédia*, portanto, Nietzsche, através da figura de Dioniso, traça um pensamento em que afirma o transbordamento, a alegria, o prazer, o êxtase, para, assim, celebrar a própria vida. Ao contrário do cristianismo que é fundado na renúncia e movido pela culpa, pelo ressentimento e, com a má consciência, condena de antemão a vida; Dioniso permite ao homem, no contexto de *O nascimento da tragédia*, elevar-se ao ponto de tornar-se não apenas artista, mas a própria obra de arte:

Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior, ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares. De seus gestos fala o encantamento. [...] Do interior do homem também soa algo de

²⁵⁶ Importante esclarecermos que no interior da obra nietzschiana há duas concepções acerca de Dioniso: a primeira, presente em seus primeiros escritos, é concebido como um impulso estético, o dionisíaco, conforme demonstrado no segundo capítulo desse estudo; ao passo que o segundo Dioniso irrompe nos escritos posteriores à *Assim falava Zaratustra*, passando a ser tratado como uma concepção filosófica, ou seja, como imagem que carrega todas as características do vir-a-ser, como a destruição e criação interruptas. Apesar dessa distinção, os atributos pertencentes ao Dioniso, sobretudo os descritos em *O nascimento da tragédia*, continuam presentes no pensamento de Nietzsche em seus textos finais. Em *O crepúsculo dos ídolos*, ao comentar sua primeira obra publicada, o filósofo alemão descreve que na obra de 1872 se encontra a psicologia do *pathos* trágico: “A psicologia do orgiástico como sentimento transbordante de vida e de força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante, deu-me a chave para o conceito do sentimento *trágico* (*tragischen Gefühls*)” (GD/CI “O que devo aos antigos” §5).

sobrenatural: ele se sente como um deus, ele próprio caminha agora tão extasiado e enlevado, como vira em sonho os deuses caminharem. O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte (GT/NT § 1).

Os movimentos e gestos corporais presentes na dança possibilita ao homem a se expressar como o deus Dioniso, que a partir da embriaguez, irrompe os limites do *principium individuationis*, apresentando a realidade em seu caráter múltiplo e transformador, sem se afastar dela, mas afirmando-a integralmente. É por meio do canto e da dança que a vida (*Leben*) se expressa de maneira mais autêntica no corpo (*Leib*), suscitando um estado de êxtase no qual a superação é sempre almejada. Nessa perspectiva, a dança é a linguagem dionisíaca que concilia tom, música, ritmo e harmonia. Representa a destruição e criação interruptas da natureza. A dança dionisíaca não é apenas o melhor instrumento para compreender a vida, já que demanda estar atento para o que pede e o que pode o corpo, mas, também, para experimentação da vida, que representa, no vocabulário nietzschiano, criar e superar. Ao invés de se submeter à alma e ao céu, com a dança, celebra-se o corpo e afirma-se a terra²⁵⁷. Dançar é, portanto, acompanhar o movimento e o ritmo do próprio vir-a-ser. Já que no mundo “tudo é ação” (GM/GMI § 13), a dança exprime e enaltece essa característica da forma mais elevada possível²⁵⁸.

O deus Dioniso designa uma nova forma de avaliar, interpretar, pensar o homem e sua relação com o mundo, Ou seja, uma nova maneira de filosofar que compreende e afirma a vida em todo seu caráter transitório. Estimula a autossuperação (*Selbstüberwindung*), a transformação de si com vistas à exacerbação vital, uma magnanimidade que se abre a experiências e perspectivas inéditas. Autossuperação que é inviabilizada pela moral de rebanho, presente no ateísmo político, que sustenta a igualdade entre todos, estancando o surgimento de

²⁵⁷ A esse respeito, seguimos a interpretação de Guervós: “Dioniso é o deus que dança sob as palavras, sob a bela aparência da superfície. A vida se engendra na obscuridade e nas profundezas da terra, onde a semente morre e se destrói, para posteriormente eclodir com uma força alegre sobre a terra” (2003, p. 96).

²⁵⁸ O belo registro de Valéry confere à dança esse vínculo com a instabilidade da ação: “Parece-me que essa pessoa que dança se encerra, de certa forma, numa duração que ela gera, uma duração toda feita de energia atual, toda feita de nada que possa durar. Ela é a instável, ela oferece o instável, passa pelo impossível, abusa do improvável; e, à força de negar com seu esforço o estado comum das coisas, ela cria para as mentes a ideia de outro estado, de um estado excepcional, – um estado que seria apenas de ação, uma permanência que se faria e se consolidaria por meio de uma produção incessante de trabalho, comparável à vibrante estação de um zangão ou de uma esfinge diante do cálice de flores que explora, e que permanece, carregado de potência motriz, quase imóvel, e apoiado pela batida incrivelmente rápida de suas asas” (VALÉRY, 2003, p. 8).

indivíduos que se diferenciam da coletividade, que almejam saltar para além de si e da gregariedade que o circunda.

Em *Para além de bem e mal*, Dioniso é concebido como deus tentador, deus-filósofo, o ambíguo, que eternamente destrói e reconstrói a si mesmo, afirmando-se e superando-se:

O gênio de coração, tal como o possui aquele grande oculto, o deus-tentador e aliciador nato de consciências, cuja voz sabe descer o submundo de cada alma, que não diz palavra [...]. Cujo toque cada um torna mais rico, não agraciado e surpreso, não redimido e oprimido por um bem alheio, porém mais rico de si mesmo, mais novo do que nunca [...]. De quem lhes falo? [...] Ninguém menos que o deus *Dioniso*, esse grande ambíguo e deus tentador, a quem certa vez, como sabem, em todo sigilo e reverência ofereci meu primogênito²⁵⁹ – tendo sido o último a lhe ofertar um *sacrifício*, ao que parece: pois não encontrei ninguém que compreendesse então o que eu fazia. Nesse meio-tempo aprendi mais, e até demais, sobre a filosofia desse deus, de boca em boca, como disse – eu, o derradeiro iniciado e último discípulo do deus Dioniso (*JGB/BM* §295).

A partir desse registro Nietzsche denomina sua filosofia como “dionisíaca”²⁶⁰, estampando o antagonismo com o pensamento de cunho cristão. Dioniso, ao contrário do cristianismo, simboliza a multiplicidade do fluxo vital. Em uma anotação privada, intitulada “Os dois tipos: Dioniso e o crucificado”²⁶¹, Nietzsche expõe a diferença existente entre as duas perspectivas. Ao afirmar que “O deus na cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontado para redimir-se dela: – o Dioniso cortado em pedaços é uma *promessa* de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição” (*Fragmento póstumo* 14[89] da primavera de 1888)²⁶², o filósofo deixa claro, portanto, sua posição diante da questão referente à(s) divindade(s), de maneira similar àquela que emana

²⁵⁹ Alusão a *O nascimento da tragédia*.

²⁶⁰ Questão que nos detivemos na dissertação de mestrado intitulada *A filosofia dionisíaca de Nietzsche: supressão da metafísica e pathos afirmativo* (CATAFESTA, 2010).

²⁶¹ No escrito *Ecce Homo*, Nietzsche finaliza com a seguinte proposição: “– Fui compreendido? – *Dioniso contra o Crucificado...*” (EH/EH “*Por que sou um destino*” § 9).

²⁶² Salaquarda, no artigo *Dionysus versus the Crucified One: Nietzsche's Understanding of the Apostle Paul*, assevera que o fragmento póstumo supracitado foi escrito no mesmo ano de *O anticristo*. Portanto, o Crucificado do qual fala Nietzsche não se trata do Jesus histórico que o filósofo delineou em *O Anticristo*, mas da imagem construída por Paulo: “Quando Nietzsche diz ‘o Crucificado’, ‘deus na cruz’, ‘Cristo na cruz’, ele não tem em mente o ‘Jesus histórico’ e, conseqüentemente, ele não pode conectar esses símbolos em nenhum aspecto com a sua ‘psicologia do redentor’. Além do mais, esses símbolos sintetizam a inclinação básica do cristianismo tardio, em que Nietzsche identifica Paulo como sendo o seu verdadeiro fundador” (SALAQUARDA, 1998, p. 111).

em seus primeiros escritos filosóficos²⁶³: o que realmente interessa é se essa concepção fortalece ou enfraquece a vida. Dioniso é constituído pela ação, pela luta, que eternamente reflui para si mesmo. Afirmá-lo e vivenciá-lo representa buscar o sofrimento, ou seja, desafios que proporcionam o crescimento, afirmando a finitude, sem buscar fugas no além, no imutável. A filosofia dionisíaca de Nietzsche consiste em apanhar o pensamento originado a partir do deus da desmedida e inseri-lo em concepção filosófica de mundo, sem dualismo e cristalizações, sem negar a vida. Em síntese, se o deus Dioniso se opõe ao crucificado, a filosofia dionisíaca proposta por Nietzsche se opõe à tradição metafísica. O embate entre o deus grego e o Crucificado exprime a vida contra a morte: “O cristianismo é niilista no mais profundo sentido, enquanto no símbolo dionisíaco é alcançado o limite último da *afirmação* (EH/EH “O nascimento da tragédia” § 1). Se Dioniso, portanto, supõe a criação e a superação, o Crucificado bloqueia esses aspectos por meio de seus imperativos imóveis, ou seja, antinaturais.

A filosofia dionisíaca viabiliza trazer referenciais e concepções “de volta à terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê seu sentido à terra, um sentido humano” (Za/ZA I “Da virtude dadivosa”)²⁶⁴. Ela desembaraça no homem todas as restrições negadoras que bloqueiam seus impulsos vitais, para assim pronunciar um sim incondicional a si mesmo e à vida. Está além das dicotomias metafísicas, além da “*crença na oposições (Gegensätze) de valores*” (JGB/BM § 2), além dos preceitos axiológicos que engloba a filosofia, a religião, a moral e a ciência.

Se a morte de deus deixou um vácuo referencial, desvalorizando os valores supremos, abrindo a perigosa possibilidade do homem se perder no vazio, no nada, na ausência completa de sentido; se os ateísmos científico e político não instituem novos valores, mas conservam os oriundos da divindade extirpada, por isso são sombras de deus; é na imagem do deus dançarino, que pode ser nomeado de Dioniso, que Nietzsche conquista uma maneira de preencher de forma fértil o vácuo deixado pelo deus falecido, concebendo uma filosofia que supere sua morte e, também, suas sombras. O deus dos pés ligeiros, portanto, é o conceito, ou melhor, a metáfora

²⁶³ *A visão dionisíaca do mundo e O nascimento da tragédia*, conforme abordamos no segundo capítulo do presente estudo.

²⁶⁴ Nietzsche, em *Ecce Homo*, liga Zaratustra à noção de dionisíaco: “Antes uma razão a mais para ser *ele mesmo* [Zaratustra] o eterno Sim a todas as coisas, ‘o imenso ilimitado Sim e Amém’... ‘A todos os abismos levo a benção do meu Sim’.... *Mas esta é a ideia de Dionísio mais uma vez.*” (EH/EH “Assim falava Zaratustra” §6).

conquistada por Nietzsche para superar o monoteísmo cristão e sua cristalização da existência, ao mesmo tempo que não se locomove com as diretrizes morais absolutas e não se instaura como uma verdade que se legitima através da lógica, como ocorre com os ateísmos políticos e científicos respectivamente.

Nietzsche, ao declarar ser “o último discípulo do filósofo Dioniso” (*GD/CI* “O que devo aos antigos” § 5), porém, em outro momento, ressalva que “Retribui-se mal um mestre quando se permanece sempre e somente discípulo” (*Za/ZA I* “Da virtude dadivosa”), o filósofo alemão se propõe a ser mestre do sentido da terra, em disponibilizar instrumentos fecundos que permitam ao homem do futuro afirmar sem restrições a finitude e a transitoriedade, a festejar o “grande meio-dia” (*Za/ZA I* Da virtude dadivosa), ou seja, de alcançar o “momento da sombra mais breve, fim do longo erro, apogeu da humanidade” (*GD/CI* “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula” §6). O deus dançarino/Dioniso exprime essa intensificação vital na qual novos valores são criados sem a debilidade de deus e a esterilidade do nada, superando as sombras morais e racionais que vedam esse grande evento no qual é efetivada a intensidade máxima do homem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nietzsche não concebe a filosofia como um instrumento de análises neutras sobre a realidade, visando uma compreensão desinteressada do existente. A filosofia, ao longo de toda obra do autor, detém um papel ousado: questionar a fundo as concepções predominantes, os valores vigentes. Desse modo, resta ao filósofo causar incômodo e espanto em seus contemporâneos, pois tal exercício perturba a maioria dos homens que se conformam com o modo de pensar e agir de sua época. A filosofia enquanto ferramenta de contestação, no interior dos escritos de Nietzsche, tem forte influência de Schopenhauer. Ao final da terceira extemporânea, dedicada ao filósofo da Vontade, Nietzsche menciona uma proposição que Diógenes, o cínico, “objetou quando se elogiava um filósofo: ‘O que tem ele de grandioso a mostrar, pois há muito ele faz filosofia e ainda não *perturbou* ninguém?’” (*SE/Co. Ext. III § 8*). Nietzsche segue essa postura cínica por toda a sua produção filosófica. Em *O nascimento da tragédia*, assim como nas *Considerações extemporâneas*, o filósofo alemão perturba ao denunciar que o homem teórico e seu otimismo epistemológico se configuram como um modelo inferior ao artista trágico, que possui uma compreensão imediata e, assim, mais autêntica da natureza. A partir de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche perturba com sua filosofia para espíritos livres, na qual propõe ao homem se desvencilhar de toda necessidade metafísica, se tornando independente, não mais cativo dos ideais tradicionais, sobretudo os religiosos. Num fragmento póstumo de 1883, o filósofo alemão associa a filosofia com a liberdade: “Buscamos a imagem do mundo na filosofia com a qual nossa coragem seja mais livre, que dizer, com a qual nosso instinto mais poderoso se sinta livre para atuar. Assim será também comigo!” (*Fragmento póstumo 8 [24] do verão de 1883*).

Nessa mesma linha de raciocínio, em *Para além de bem e mal*, Nietzsche enfatiza que a tarefa fundamental do filósofo consiste em estar em combate com as concepções majoritárias de seu tempo, se tornando, em consequência, uma espécie de inimigo público:

Cada vez mais quer me parecer que o filósofo, sendo *por necessidade* um homem do amanhã e do depois de amanhã, sempre achou e teve de se achar em contradição com o seu hoje: seu inimigo sempre foi o ideal de hoje. Até agora, todos esses extraordinários promovedores do homem, a que se denomina filósofos, e que raramente viram a si mesmos como amigos da sabedoria, antes como desagradáveis tolos

e perigosos pontos de interrogação – encontraram sua tarefa, sua dura, indesejada, inescapável tarefa, mas afinal também a grandeza de sua tarefa, em ser a má consciência do seu tempo (JGB/BM § 212)²⁶⁵.

Nietzsche não concebe o filósofo conforme a tradição: como o amigo do saber no sentido de defensor obstinado de alguma verdade. Ao colocar tudo aquilo que é estabelecido como verdadeiro ao mais profundo questionamento, o filósofo exerce uma atividade de combate que o circunscreve como um inimigo dos valores de sua época, em vistas de concepções ainda não vislumbradas. Por isso o filósofo não se identifica com o seu tempo, ele se observa enquanto filho de uma época que ainda está por vir²⁶⁶. Ele se configura como a má consciência na visão da moral vigente de seu período, pois seu pensamento contrasta com as concepções correntes de bem e de justo. O filósofo detecta a debilidade de seu tempo ao denunciar que as concepções veneradas como verdadeiras impedem o crescimento das potencialidades criativas humanas, intervindo em sua época como um extemporâneo, pois ele ultrapassa os valores contemporâneos. Seu agir, portanto, é “contra a época, sobre a época e a favor de uma época futura” (SE/Co. Ext. II “Prefácio”).

Ao encobrir os ideais predominantes com seus incômodos pontos de interrogação, Nietzsche se lança a questionar filosoficamente a noção da mais alta veneração até então: deus. Tarefa nada fácil, pois visa defrontar “contra dois milênios de antinatureza e violação homem” (EH/EH “O nascimento da tragédia” § 4). Ao anunciar a morte de deus, o filósofo destitui o que foi reverenciado como sagrado, implode os princípios arquitetônicos que sustentaram o modo de ser do Ocidente ao longo dos séculos. Nietzsche não foi o primeiro a se insurgir filosoficamente contra o monoteísmo de cunho cristão. No Iluminismo francês, autores como La Mettrie, Helvétius e Barão d’Holbach; e na Alemanha do século XIX, filósofos como Feuerbach e Schopenhauer, já haviam demonstrado a insustentabilidade da ideia de

²⁶⁵ Deleuze, em *Nietzsche e a filosofia*, endossa essa tarefa crítica da filosofia, que inclui estar independente das instituições dominantes, tais como a Igreja e o Estado: “Quando alguém pergunta para que serve a filosofia, a resposta deve ser agressiva, visto que a questão se pretende irônica e mordaz. A filosofia não serve nem ao Estado nem à Igreja, que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido. A filosofia serve para *entristecer*. Uma filosofia que não entristece ninguém e não contraria ninguém não é uma filosofia. Ela serve para incomodar a besteira, faz da besteira algo vergonhoso. Não tem outra serventia, a não ser a seguinte: denunciar a baixeza do pensamento em todas as suas formas. Existe alguma disciplina, fora da filosofia, que se proponha a criticar todas as mistificações, quaisquer que sejam sua fonte e seu objetivo?” (DELEUZE, 2018, p.136).

²⁶⁶ No prólogo de *O anticristo*, Nietzsche corrobora essa concepção acerca de sua própria obra: “Apenas o depois de amanhã é meu. Alguns nascem póstumos” (AC/AC “Prólogo”).

um deus *summum ens* e *summum bonum* regendo o cosmo, acarretando no aumento do ateísmo na época em que se encontra Nietzsche. No entanto, tal desconstrução da figura divina, apesar de necessária, ainda não é suficiente. Ao afirmar que os ateus não souberam “limpar bem a mesa” (*M/A* § 95), Nietzsche se torna pioneiro em constatar que os indivíduos que adotam um posicionamento deliberadamente ateu permanecem ainda vinculados aos pressupostos outorgados pela tradição cristã. Desse modo, o filósofo alemão, ao invés de atacar a noção de deus através de seus pressupostos teológicos, prioriza combater as diretrizes axiológicas que a religião cristã suscita na modernidade. A crença em deus se diluiu, mas seus valores, no entanto, se mantêm, instaurando uma espécie de cristianismo sem deus, ou um ateísmo cristão. O ateísmo proposto por Nietzsche visa não possuir nenhum rebento cristão, nenhuma sombra de deus. Manifesta-se com o intuito de estabelecer valores radicalmente diferentes acerca das coisas mundanas e humanas. Para isso, requer colocar de antemão em questão “*O próprio valor desses valores*” (*GM/GM* “Prólogo” § 6) oriundos do cristianismo. Se assim não o for, apesar da descrença em relação ao deus cristão aumentar, na mesma proporção se conserva suas normas morais, assim como a crença numa verdade una, idêntica e imóvel, vigentes nas concepções políticas e científicas. Essas formas de ateísmo negam deus, mas afirmam seus valores, suas diretrizes, sua medida baseada no bem em si e na verdade absoluta. Isso significa dizer que, ao afirmarem e conservarem os postulados outorgados pelo cristianismo, os pensadores ateus atuam como semissacerdotes²⁶⁷: repugnam a Igreja, “*não o seu veneno*” (*GM/GM I* § 9). Intoxicam a vida ao negarem a capacidade de criação e superação do homem, permanecendo enredados em concepções niveladoras e estáticas, sem afirmar, portanto, a dinâmica pertencente ao mundo: o seu processo de destruição e criação contínuas.

O ateísmo se torna alvo das investigações filosóficas de Nietzsche por encobrir as consequências oriundas da morte de deus sob o manto do esclarecimento da descrença. Tratar o ateísmo enquanto negação da existência de um ente divino, que cria e organiza o mundo, não é suficiente para o filósofo. Assim como há vários significados para o termo religião, com o vocábulo ateísmo sucede o mesmo. Se Nietzsche se distancia do ateísmo de sua época, sobretudo o científico e o político,

²⁶⁷ Cf. *Fragmento póstumo* 15 [71] da primavera de 1888.

como, então, caracterizar o seu ateísmo? Gray, na obra *Sete tipos de ateísmo*²⁶⁸, classifica o pensamento ateu de Nietzsche enquanto um humanismo secular no qual, apesar da descrença no monoteísmo cristão, ainda persiste a crença na salvação humana por meio do desenvolvimento histórico²⁶⁹. Salvação que surge na forma de redenção, como detalha o autor:

Os ateus têm buscado substitutos do deus que abandonaram. O progresso da humanidade tomou o lugar da crença na providência divina. Mas essa fé na humanidade só faz sentido se der continuidade a formas de pensar herdadas pelo monoteísmo. A ideia de que a espécie humana concretiza metas comuns ao longo da história é um avatar secular de uma noção religiosa de redenção” (GRAY, 2021, p. 7).

Ao tratar especificamente de Nietzsche, Gray interpreta que, “Embora possa ser crítico convincente dos valores cristãos, Nietzsche não conseguiu ele próprio “descartar esses valores” (GRAY, 2018, p. 58), caracterizando-o como “incurável pensador cristão” (GRAY, 2018, p. 59), devido ao fato do filósofo alemão propor que, a partir do processo histórico, surgiriam homens bem-sucedidos que, de maneira semelhante à de Cristo, “redimiriam a humanidade de uma existência sem sentido” (GRAY, 2018, p. 59). Ora, buscar preencher o vazio referente à ausência de sentido não é suficiente para comparar Nietzsche com Cristo, ou com o cristianismo. Nietzsche, ao contrário da religião cristã, visa dar sentido à transitoriedade e a finitude dentro da própria transitoriedade e finitude. Não busca esse sentido em esferas transcendentais. É o sentido da terra que o filósofo almeja, não o do céu.

²⁶⁸ O autor retira a ideia desse escrito a partir do texto de Empson intitulado *Sete tipos de ambiguidade*.

²⁶⁹ Gray propõe do seguinte modo seus sete tipos de ateísmo, enquadrando Nietzsche no segundo tipo: “Aplicando o método de Empson, vou examinar sete tipos de ateísmo. O primeiro, chamado ‘novo ateísmo’, pouco tem de novo e interessante [...]. O segundo tipo é o humanismo secular, uma versão oca da crença cristã na salvação na história. Em terceiro lugar, temos o tipo de ateísmo que transforma a ciência em religião, categoria que inclui o humanismo evolucionista, o mesmerismo, o materialismo dialético e o transumanismo contemporâneo. Em quarto, as religiões políticas modernas, do jacobinismo ao liberalismo evangélico contemporâneo, passando pelo comunismo e o nazismo. Em quinto, temos o ateísmo dos que odeiam deus, como o marquês de Sade, o personagem Ivã Karamazov de Dostoiévski, e o próprio William Empson. Em sexto, examinarei os ateísmos de George Santayana e Joseph Conrad, que rejeitam a ideia de um deus criador sem qualquer compaixão para com a ‘humanidade’. E finalmente, em sétimo lugar, veremos o ateísmo místico de Arthur Schopenhauer e as teologias negativas de Benedict Spinoza e do fideísta judeu russo, do início do século XX, Leo Shestov, todos apontando de diferentes maneiras para um deus que transcende qualquer possibilidade de concepção humana” (GRAY, 2021, p. 13 – 14).

Quanto ao tema do progresso, do aperfeiçoamento histórico, vimos ao logo desse estudo que Nietzsche, em todo seu *corpus* filosófico, sempre condenou a ideia. Ao anunciar a morte de deus, o filósofo tem a intenção de viabilizar a abertura necessária para o homem, a partir de si, postular novos sentidos que propiciam o seu próprio crescimento. Mas isso não significa uma meta previamente determinada, não configura uma teleologia. Há a possibilidade do homem se perder no nada absoluto, na estagnação da ausência de sentido. O fenômeno da desvalorização de todos os valores supremos não é um fim, mas um meio, uma travessia para a criação de novos valores. Nesse sentido, noções como melhoria e progresso, para Nietzsche, é fruto da moralidade cristã por ele combatida, na qual, como todas as virtudes cristãs, esteriliza a vida: “O sagrado pretexto de ‘melhorar’ a humanidade como ardil para *sugar* a própria vida, torná-la anêmica. Moral como *vampirismo*” (*EH/EH* “Por que sou um destino” § 8).

Outro caráter problemático da interpretação de Gray é sobre o conceito de redenção. O termo é empregado por Nietzsche em seus escritos, mas o filósofo lhe confere um novo significado, retirando-o da tradição cristã que o concebe enquanto uma ação que visa a expiação dos pecados através do cumprimento das atribuições morais previamente estipuladas. Na concepção cristã, todos indivíduos, sem exceção, necessitam da redenção. Ao culpar o vir-a-ser, ao partir da carência, o cristianismo insere a ideia de que, segundo o Novo Testamento: “Todos pecaram e todos estão privados da glória de deus” (*Epístola aos Romanos*, 3, 23). Somente a redenção de um salvador, no caso, a imagem criada por Paulo de Jesus Cristo, pode libertar o homem dessa culpa: “São justificados gratuitamente por sua graça; tal é a obra da redenção, realizada em Jesus Cristo” (*Epístola aos Romanos*, 3, 24). Na filosofia de Nietzsche, a redenção emerge não da culpa ou da carência, mas da inocência e da abundância. O filósofo alemão não deslumbra uma figura salvadora, mas “Tipo de um espírito bem-logrado e transbordante de enlevo! Tipo de um espírito que acolhe em si e *redime* as contradições e problemáticas da existência” (*Fragmento póstumo* 14 [89] da primavera de 1888).

No horizonte nietzschiano, o cristianismo, com seus imperativos morais fundamentados em sua divindade, é uma criação humana caracterizada pelo erro, pois despreza a multiplicidade e a diversidade que envolve o fenômeno vida, preconizando a fixidez, o enrijecimento, a imobilização da efetividade. No entanto, Nietzsche, ao pretender superar o cristianismo, enfatiza a necessidade de o homem

não guardar rancor sobre esse longínquo erro, caindo em um ressentimento com a sua própria história. Como um cachorro que ficou acorrentado por tempo demais, ao se desvencilhar das correntes, o animal não deve armazenar raiva do período aprisionado, pois isso entrava seu crescimento. Ele tem que superar a doença das correntes. Nietzsche traz essa analogia no último aforismo de *O andarilho e sua sombra*, intitulado “A senha de ouro”:

Muitas cadeias foram postas no homem, para que ele desaprendesse de se comportar como um animal: e, de fato, ele se tornou mais brando, mais espiritual, mais alegre que todos os animais. Mas ele sofre por haver carregado tanto tempo essas cadeias, por haver lhe faltado ar puro e livre movimento por tanto tempo: – mas elas são, estou sempre a repetir, aqueles pesados e convenientes erros das concepções morais, religiosas e metafísicas. Somente quando a *enfermidade das cadeias* também for superada será atingida a primeira grande meta: a separação dos homens dos animais. – Agora estamos em meio ao nosso trabalho de tirar as cadeias, e nisso necessitamos o máximo de cuidado. Apenas *ao homem enobrecido pode-se dar a liberdade de espírito*; apenas dele se aproxima o *alívio da vida*, pondo bálsamo em suas feridas; ele será o primeiro a poder dizer que vive pela *alegria* e por nenhuma outra meta; e em qualquer outra boca seu lema seria perigoso: *paz ao meu redor e boa vontade com todas as coisas próximas*. (WS/AS § 350)²⁷⁰.

A redenção da qual fala Nietzsche tem esse sentido, propõe que se manifeste no homem nenhum “traço de resmungo e teimosia – essas características notórias e desagradáveis de cães e homens velhos que ficaram muito tempo acorrentados” (MA/HH § 34). A “boa vontade com todas as coisas próximas” significa afirmar o transitório sem culpá-lo, significa glorificar a causalidade livre ao invés da determinação teleológica dogmática: “‘Por causalidade’ – esta é a mais velha nobreza do mundo; e foi ela que devolvi às coisas, redimindo-as da sua escravidão à finalidade. [...] Ensinei que acima delas e através delas não há o querer – de nenhuma ‘vontade eterna’” (Za/ZA III “Antes que o sol desponte”).

Sem nenhum ressentimento, Nietzsche pretende, pela boca de Zaratustra “Redimir o passado, no homem, e recriar todo o ‘foi assim’ até que a vontade diga: ‘Mas assim eu o quis! Assim hei de que querê-lo’ – Isso lhes designei com o nome ‘redenção. Somente isso ensinei-lhes a chamar redenção” (Za/ZA III “De velhas e

²⁷⁰ O lema é uma modificação de uma passagem do Evangelho de São Lucas: “Glória a Deus no mais alto dos céus e na terra paz aos homens, objetos da benevolência divina” (*Evangelho segundo São Lucas*, 2, 14).

novas tábuas”). Para se livrar das correntes e, por conseguinte, da doença das correntes, é necessário um querer afirmativo, criador, que seja capaz de demolir as antigas tábuas dos valores morais, para, assim, traçar tábuas inéditas. Se até então “Eternizamos o que já não pode viver e voar muito tempo, somente coisas gastas e exaustas” (*JGB/BM* § 296), com Zaratustra, Nietzsche projeta a superação das gastas e exaustas diretrizes morais a partir de uma redenção afirmativa no qual o próprio passado não é tratado como um “deveria ter sido de outro modo”, mas é concebido como um “assim eu o quis”. Se o passado é marcado pelo predomínio do cristianismo, pela vingança contra a vida, com Zaratustra, Nietzsche instrui inclusive “A redenção dos redentores” (*Fragmento póstumo* 9 [36] de maio – junho de 1883).

Se a designação de Gray acerca do ateísmo de Nietzsche se demonstra equivocada, a pergunta persiste: como caracterizá-lo? Primeiramente, é importante salientarmos que o ateísmo do filósofo alemão não se limita à uma perspectiva meramente negadora, mas pretende lançar o pensamento a partir de uma franca afirmação do homem, já que não há nenhum deus por trás do mundo lhe servindo de amparo²⁷¹. Apesar de, diante das concepções vigentes, tal empreendimento subversivo se caracterizar como loucura, insensatez, é melhor ser designado assim, como o filósofo declara em *Assim falava Zaratustra*: “Fora de uma vez, *semelhante* deus! É melhor termos nenhum deus. É melhor forjarmos o destino com as nossas próprias mãos, é melhor sermos doidos” (*Za/ZA* IV “Sem ofício”).

Outra característica que diferencia o ateísmo de Nietzsche dos demais é que ele não é um sistema que se encerra em si, não se constitui enquanto uma espécie de artigo de fé ao avesso, um ateísmo beato. Não é um pensamento fechado, no qual, assim como todo dogmatismo, bloqueia no humano a possibilidade de pensar para além desse “sistema”. O mundo sem-deus de Nietzsche não é claustrofóbico e enclausurado, mas libertador e revigorante. Não censura o surgimento de outros

²⁷¹ Cf. descreve Onfray em seu *Tratado de ateologia*: “o ateu, antes de qualificar o negador de deus, serve para perseguir e condenar o pensamento do indivíduo liberto, mesmo que do modo mais ínfimo da autoridade e da tutela social em matéria de pensamento e reflexão. O ateu? Um homem livre diante deus – inclusive para logo negar sua existência” (ONFRAY, 2014, p. 15). Minois, nessa perspectiva, na obra *História do ateísmo*, propõe pensar o ateísmo não como uma corrente meramente negativa, mas, sim, positiva: “A atitude do descrente é um componente fundamental, original, necessário, e, portanto, inevitável em qualquer sociedade. Por isso tem obrigatoriamente um conteúdo positivo, e não se reduz unicamente à não crença. É uma afirmação: a afirmação da solidão do homem do universo, geradora do orgulho e angústia; sozinho diante de seu enigma, o homem ateu nega a existência de um ser sobrenatural que intervenha em sua vida, mas seu comportamento não se apoia em tal negação; ele a assume, seja como um dado fundamental (ateísmo teórico), seja inconscientemente (ateísmo prático)” (MINOIS, 2014, p. 3).

postulados, ou seja, não se constitui como um fim em si mesmo, mas como um meio para a produção de novas tábuas de valores. Para tal, requer destituir por completo os resquícios da divindade presentes na política e na ciência, através dos imperativos morais e da crença na verdade. Requer ir além das formas de ateísmos que se efetivam, na compreensão do filósofo, como sombras de deus. O ateísmo de Nietzsche, portanto, se configura como um anticristianismo radical, ou seja, sem nenhuma concessão com as virtudes cristãs como o amor ao próximo, a piedade, a compaixão, o perdão, a humildade, a caridade, a temperança, a misericórdia etc. Apesar de Nietzsche não querer ser confundido com um fundador de religião, pois isso é de interesse das massas, e o filósofo não visa se dirigir a elas²⁷², o autor de *O anticristo*, dos primeiros aos últimos escritos, enaltece as religiões que postulam vários deuses. Num aforismo de *A gaia ciência* intitulado “Grande vantagem do politeísmo”, Nietzsche escreve:

Havia apenas uma norma: ‘o homem’ – e cada povo acreditava possuir essa única e derradeira norma. Mas além de si e fora de si, num remoto sobremundo (*Ueberwelt*), era permitido enxergar uma *pluralidade de normas*: um deus não era a negação ou a blasfêmia contra um outro deus! Aí se admitiu, pela primeira vez, o direito dos indivíduos [...]. No politeísmo estava prefigurada a humana liberdade e variedade do pensamento: a força de criar para si olhos novos e seus, sempre novos e cada vez mais seus; de modo que somente para o homem, entre todos os animais, não existem horizontes e perspectivas eternas” (*FW/GC* § 143).

Se o ateísmo político e científico se mostram incompletos por conservarem postulados cristãos, o ateísmo de Nietzsche se completa em relação ao deus uno e ecumênico do cristianismo: é inviabilizado integralmente tanto o sujeito como os predicados cristãos, deus e seus desígnios axiológicos. Portanto, o que prevalece na ruminação nietzschiana ao examinar alguma divindade criada pelo homem é se ela propicia a afirmação ou a negação da vida, a sua intensificação ou a sua decadência, se ela é oriunda da abundância ou da carência. O deus cristão, a “divindade zelosa e mesquinha, que conhece todo fio de cabelo em nossa cabeça” (*FW/GC* § 277), determina a vida humana com regras absolutas, fundadas numa estrutura imóvel. Concepções que invalidam o crescimento vital por possuírem características antagônicas à vida. Assim, para afirmar e intensificar a existência, a atividade

²⁷² Cf. *EH/EH* “Por que sou um destino” § 1.

religiosa, para Nietzsche, não deve ser vista como um fim, mas como meio entre outros meios²⁷³. Procedimento muito similar ao papel da ciência apontado pelo filósofo em *Humano, demasiado humano*, apesar de seus métodos serem contrastantes: ser um instrumento de elevação da vida. Quando a religião passa a ser um fim, como no caso do cristianismo, ocorre, por meio da moral, a opressão, o entrave que impossibilita a intensificação do homem, conservando-o perpetuamente.

A visão de mundo sem-deus do filósofo alemão, sua *Gottlosigkeit*, emerge do início ao final de seus escritos invocando um “deus desconhecido”. Proposta aparentemente paradoxal, pois Nietzsche acaba afirmando seu ateísmo por meio da imagem de uma divindade. No entanto, o que o autor de *Assim falava Zaratustra* rejeita taxativamente com seu ateísmo é a divindade moral, que contém em si a medida absoluta para julgar as condutas humanas, e, assim, sentenciá-las. Desse modo, é no deus Dioniso que o filósofo espelha sua visão de mundo para simbolizar, de maneira antagônica ao deus cristão, a “afirmação religiosa da vida, da vida inteira, não negada e pela metade” (*Fragmento póstumo* 14 [89] da primavera de 1888). Dioniso subverte por completo a visão de mundo regida pelo deus único e universal: ele diviniza²⁷⁴ tudo o que o cristianismo inseriu culpa e menosprezou; combate “o grande perigo da servidão espiritual” (*FW/GM* § 277) e celebra o corpo, a grande razão. Diferente da postura cristã caracterizada por “desprezar e eliminar qualquer pequena coisa, ainda que sejam as coisas mais belas, ‘mais divinas’, do mundo” (*Fragmento póstumo* 34 [96] de abril – junho de 1885), Dioniso diviniza toda a dinâmica vital, porque ele não exclui de si nenhuma contradição proveniente do vir-a-ser, mas afirma irrestritamente todos os setores da vida, dos mais obscuros aos mais claros. O próprio homem, através de Dioniso, passa a ser iluminado não por uma divindade que se encontra numa utopia transcendente, mas com o sol do meio-dia, que clarifica ao máximo o movimento pertencente à dinâmica terrestre.

Com essa sabedoria dionisíaca, Nietzsche não aspira estabelecer uma nova experiência religiosa. O que o filósofo almeja é conceber filosoficamente uma visão de mundo que propicia ao homem continuamente criar e superar. Dioniso, o deus da

²⁷³ Cf. *JGB/BM* § 62.

²⁷⁴ Sobre a divinização, seguimos a interpretação de Löwith: “O mundo da natureza – aí está a potência suprema e divina. Com uma tal concepção do mundo, o ‘ateísmo’ se realiza e se completa. Julgado do ponto de vista do teísmo cristão, o mundo tornou-se ‘sem deus’ e ‘não divino’; em si mesmo, o mundo, ao mesmo tempo unidade e totalidade, existindo por graça da natureza e divinamente perfeito” (1985, p. 151-152).

embriaguez, não é evocado enquanto uma entidade suprema que exista por si só, com atributos previamente definidos, substancializados. Não se pauta por normas universais e nem se objetiva a partir de conceitos abstratos. Dioniso é uma metáfora cósmica que simboliza a compreensão do processo de aniquilação e geração da existência para, assim, enaltecê-la, embelezá-la e afirmá-la.

Aniquilação e geração que se expressa da maneira mais elevada por meio da dança, pois ela manifesta a força e a flexibilidade, o movimento e a cadência da vida em seu grau máximo. Liberta o corpo do ressentimento e da culpa que o aprisionava, retira todo o peso moral, desvencilha qualquer forma de “tu deves” e, assim, instaura a leveza criativa. A melhor forma, segundo Nietzsche, de se relacionar com a vida é, portanto, dançando: “Sem a dança não há para mim tranquilidade nem bem-aventurança” (*Fragmento póstumo 2* [101] do outono de 1885 – outono de 1886). Dançando, o homem se conflui com a dança do cosmo, pois a sabedoria dionisíaca compreende o próprio movimento do vir-a-ser como uma dança que não cessa, que não se imobiliza. Em *Ditirambos de Dioniso*²⁷⁵, Nietzsche expõe essa perspectiva enobrecedora por meio do estilo poético:

Respirando esse belíssimo ar,
com narinas dilatadas como taças,
sem futuro, sem lembranças,
eis-me aqui sentado, graciosíssimas amigas,
e olho a palmeira,
como, igual a uma dançarina,
ela se curva, se dobra e nos quadris se retorçe
– fazemos o mesmo, se olhamos muito tempo...
(*DD/DD*, “O deserto cresce: ai daquele que abriga desertos...”).

Saber afirmar a existência é saber dançar, pois o dançarino intensifica o instante sem se ressentir com o passado ou se angustiar com o futuro. Quando Zaratustra afirma que “reputemos perdido o dia em que não se dançou nem *uma vez*” (*Za/ZA III* “De velhas e novas tábuas”), Nietzsche enfatiza que o dançarino é quem melhor celebra a vida, pois a dança manifesta a alegria e a leveza de viver, expande os instintos humanos, não os obstrui como ocorre com a doutrina cristã. Portanto, Dioniso, o deus dos pés ligeiros, é o melhor símbolo encontrado por Nietzsche para designar seu ateísmo em que inviabiliza a imobilidade pertencente ao monoteísmo

²⁷⁵ A obra contém nove poemas escritos a partir de 1883 e compilados em 1888, mas Nietzsche não chegou a publicar. A obra só veio a público postumamente.

cristão, ao passo que afirma irrestritamente a transitoriedade incessante da vida, levando o homem a não ser mais concebido como produto de uma essência imutável, mas a ser “Na batalha um dançarino” (*DD/DD*, “Última vontade”), ou seja, a se instaurar como parte ativa do caminho que o leva a novos horizontes ainda não delineados.

REFERÊNCIAS

- ANDLER Charles. *Nietzsche: Sa Vie et as Pensée*. Paris: Galimard, 1958.
- ANDLER Charles. *Nietzsche: vida e pensamento*. Trad. de Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto – Editora PUC-Rio, 2016.
- ARALDI, C. L. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. n. 5. São Paulo: GEN, 1998.
- ARALDI, C. L. Nietzsche e Paul Rée: Acerca da existência de impulsos altruístas. *Cadernos Nietzsche*. v. 37, n. 1. São Paulo: GEN, 2016.
- BADIOU, Alain. La danse comme métaphore de la pensée. In *Danse et pensée*. Paris: Germs, 1993.
- BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- BARROS, Fernando de Moraes. *A maldição transvalorada: O problema da civilização em O anticristo de Nietzsche*. São Paulo: Editora Unijuí, 2002.
- BATAILLE, Georges. L'absence de mythe. In *Œuvres complètes*. t. XI. Paris: Gallimard, 1988.
- BELKISS, Silveira Barbuy. *Nietzsche e o cristianismo*. São Paulo: Edições GRD, 2005.
- BERNARD, Michel. Parles, penser la danse. *Revue Rue Descartes*. v. 2, n. 44. Paris: Collège international de philosophie, 2004.
- BÍBLIA *Sagrada*. Trad. Centro bíblico católico. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1999.
- BURNETT, Henry. Humano, demasiado humano, livro I: Nice, primavera de 1886. *Cadernos Nietzsche*. n. 8. São Paulo: GEN, 2000.
- BURNETT, Henry. *Para ler o nascimento da tragédia de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- CAMPIONI, Giuliano. Doença e “espírito livre”: reflexões autobiográficas nas cartas de Nietzsche de 1875 a 1879. Trad. de Carlos Augusto Sartori. In *Filosofia e Cultura*. São Paulo: Barcarolla, 2011.
- CAMPIONI, Giuliano. *Nietzsche e o espírito latino*. Trad. de Vinicius de Andrade. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- CAMPIONI, Giuliano. *Gaya scienza e gai saber na filosofia de Nietzsche*. Trad. de Leonardo Camargo da Silva. *Estudos Nietzsche*. v. 10, n. 1. Espírito Santo: UFES, 2019.

CATAFESTA, L. A. *A filosofia dionisíaca de Nietzsche: supressão da metafísica e pathos afirmativo*. Dissertação de mestrado, CCHS/UNIOESTE, Pós-graduação em Filosofia, 2010. Disponível em: <http://tede.unioeste.br/bitstream/tede/2106/1/Leonardo%20Augusto%20Catafesta.pdf>

CHAUI, Marilena. Tempo e Contexto: a dupla lógica no discurso filosófico. *Cadernos espinosanos*. n. 37. São Paulo: USP, 2017.

COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Trad. de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2000.

DANNHAUSER, Werner. Friedrich Nietzsche. Trad. de Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez e Juan José Utrilla. In *Historia de la filosofía política*. México: FCE, 1993.

DELEUZE, Gilles. *Périclès et Verdi: la philosophie de François Châtelet*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* Trad. de Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DETIENNE, Marcel. *Dioniso a céu aberto*. Trad. de Carmen Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

D'IORIO, Paolo, *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*. Trad. de Joana Angélica d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2014.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. Nietzsche: filosofia e paródia. In *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

FINK, Eugen. Nova experiência do mundo em Nietzsche. Trad. de Sônia Salzstein Goldberg. In *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Trad. de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. Trad. de Roberto Machado. In *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

FRANCK, Didier. As mortes de Deus. Trad. de Alexandre Fiolordi de Carvalho. *Cadernos Nietzsche*. n. 19. São Paulo: GEN, 2005.

FREZZATTI JR., W. A. As noções de história na *II Consideração Extemporânea* e em *Humano, demasiado humano*. *Cadernos Nietzsche*. v. 39, nº 1. São Paulo: GEN, 2018.

FREZZATTI JR., W. A. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Curitiba: CRV, 2022.

GIACOIA JR., Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: editora Unisinos, 2001.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas Filosóficos. Trad. de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. In *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

GRAY, John. *Sete tipos de ateísmo*. Trad. de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2021.

GUERVÓS, Santiago. Nos limites da linguagem: Nietzsche e a expressão vital da dança. Trad. de Alexandre Filordi de Carvalho. *Cadernos Nietzsche*. n. 14. São Paulo: GEN, 2003.

HAAR, Michel. La rupture initiale de Nietzsche avec Schopenhauer. In *Schopenhauer et la force du pessimisme*. Mônaco: Éditions du Rocher, 1988.

HANZA, Katia. Distinções em torno da faculdade de distinguir: o gosto na obra intermediária de Nietzsche. Trad. de Luis Marcelo Rusmando. *Cadernos Nietzsche*. v. 19. São Paulo: GEN, 2005.

HEIDEGGER, Martin. A sentença nietzschiana “Deus está morto”. Trad. de Marco Casanova. In *Natureza Humana*. v. 5, n. 2. São Paulo, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Identidade e diferença*. Coleção “Os Pensadores”. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005a.

HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?*. Trad. de Raúl Gabás. Madrid: Editorial Trotta, 2005b.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. de Artur M. Pereira. São Paulo: WMF Martins fontes, 2010.

JANZ, Curt Paul. *Nietzsche: uma biografia*. Trad. de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2006.

LONG, A. A. Diógenes, Crates e a ética helenística. Trad. de Cecília Camargo Bartalotti. In *Os Cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

LÖWITH, Karl. Nietzsche e a completude do ateísmo. Trad. de Sônia Salzstein Goldberg. In *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

MACHADO, Bruno Martins. *Nietzsche e a Rée: psicólogos e espíritos livres*. Campinas: Editora Phi, 2016.

MACHADO, Roberto. (org) *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor: 2005.

MANZANO, Jorge. *Nietzsche: Detective de bajos fondos*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2004.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e a Revolução Francesa. *Discurso*. n. 18. São Paulo: USP, 1990.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

MARTON, Scarlett. Só acreditaria num deus que soubesse dançar. In *Assim falou Nietzsche II: Memória, Tragédia e Cultura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

MARTON, Scarlett. A dança desenfreada da vida. In *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial/Unijuí, 2001.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas: treze conferências europeias*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MINOIS, George. *História do ateísmo*. Trad. de Flávia Nascimento Falleiros. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MONTINARI, Mazzino. Ler Nietzsche: O crepúsculo dos Ídolos. Trad. de Erani Chaves. *Cadernos Nietzsche*. n. 3. São Paulo: GEN, 1997.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Décadence* artística enquanto *decadence* fisiológica: A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. Trad. de Scarlett Maton. *Cadernos Nietzsche*. n. 6. São Paulo: GEN, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Faksimile Gesamtausgabe* (DFGA). P II 12a, P II 12b, P II 13c Nietzsche Source: www.nietzschesource.org/DFGA.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Hrg. Von G. Colli und M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978, 15 b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Coleção "Os pensadores". Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *De mi vida: escritos autobiográficos de juventude (1856 - 1859)*. Trad. De L. F. Moreno Claros. Madrid: Valdemar, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Mario da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *El culto griego a los dioses*. Estudio preliminar. Trad. de Diego Sánchez Meca. Madrid: Alderabán Ediciones, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *A visão dionisíaca do mundo*. Trad. de Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia: Volume I, junio 1850 - abril 1869*. Trad. Luis Enrique Guervós. Madrid: Editorial Trota, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Homero e a filologia clássica*. Tradução de Juan A. Bonaccini. *Princípios*. v. 13, n. 19-20. Natal: UFRN, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo: maldição contra o cristianismo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Trad. de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano II*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na era trágica dos gregos*. Trad. de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Trad. de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *David Strauss, o confessor e o escritor*. Trad. de Antonio Edmilson Paschoal. São Paulo: WMF Martins fontes, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador*. Trad. de Claudemir Luís Araldi. São Paulo: WMF Martins fontes, 2020.

ONFRAY, Michel. *A sabedoria trágica: Sobre o bom uso de Nietzsche*. Trad. de Carla Rodrigues. Belo horizonte: Autêntica Editora, 2014a.

ONFRAY, Michel. *Tratado de ateologia*. Trad. de Monica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014b.

PASCHOAL, E. A. A superação do ressentimento na filosofia de Nietzsche. *Estudos Nietzsche*. v 3, n. 2. Curitiba: UFES, 2012.

PASCHOAL, E. A. Genealogia, crítica e valores: uma correlação entre fins e meios. *Sofia*. V. 3, n. 2. Espírito Santo: UFES, 2014.

PASCHOAL, E. A. A figura de Jesus nos escritos de Nietzsche. *Revista de filosofia Aurora*. v. 28, n. 44. PUCPRESS, 2016a.

PASCHOAL, E. A. O ressentimento como inibição da ação, reação e ação na filosofia de Nietzsche. *Revista de filosofia moderna e contemporânea*. v. 4, n. 1. Brasília: UnB, 2016b.

REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana vol. II: Sofistas, Sócrates e socráticos menores*. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

SALAGUARDIA, Jörg. Dionysus versus the Crucified One: Nietzsche's Understanding of the Apostle Paul. In *Nietzsche: critical assessments*. Londres/Nova York: Routledge, 1998.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Werke in Fünf Bänden*. Zurique: Haffmans Verlag, 1988.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de escrever*. Trad. de Pedro Sússekind. Porto Alegre: L&PM, 2019.

SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Trad. de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.

STEGMAIER, Werner. As esperanças de Nietzsche em relação à filosofia e à atualidade. Tradução de Romano S. Zattoni. *Sofia*. v. 3, n. 2. Vitória: UFES, 2014.

TÜRCKE, Christoph. *O louco: Nietzsche e a mania de razão*. Trad. de Antonio Celiomar Pinto. São Paulo: Vozes, 1993.

VALADIER, Paul. Lo divino después de la muerte de dios según Nietzsche. *Universitas Philosophica*. v. 27, n. 54. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

VALÉRY, Paul. *Degas, danse, dessin*. Paris: Gallimard, 1965.

VALÉRY, Paul. *La philosophie de la danse*. Québec: Édition électronique, 2003.

VALÉRY, Paul. *A alma e a dança e outros diálogos*. Trad. de Marcelo Coelho. Rio de Janeiro. Imago ed., 2005.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: Ensaio 1961 - 2000*. Trad. de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. de Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.