

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

GRACY KELLY BOURSCHEID PEREIRA

NIETZSCHE E O ANTAGONISMO AO PECADO

TOLEDO
2024

GRACY KELLY BOURSCHEID PEREIRA

NIETZSCHE E O ANTAGONISMO AO PECADO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Linha de pesquisa: Metafísica e conhecimento

Orientador: Wilson A. Frezzatti Jr.

TOLEDO
2024

Bourscheid Pereira, Gracy Kelly

Nietzsche e o antagonismo ao pecado / Gracy Kelly Bourscheid Pereira; orientador Wilson Antonio Frezzatti Jr. Frezzatti Jr.. -- Toledo, 2024.

134 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. Pecado. 3. Inocência. 4. Agostinho. I. Frezzatti Jr., Wilson Antonio Frezzatti Jr., orient. II. Título.

GRACY KELLY BOURSCHEID PEREIRA

Nietzsche e o antagonismo ao pecado

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

Documento assinado digitalmente
 **WILSON ANTONIO FREZZATTI JUNIOR**
Data: 27/08/2024 18:11:04-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Orientador – Wilson Antonio Frezzatti Junior

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

Documento assinado digitalmente
 **JOAO EVANGELISTA TUDE DE MELO NETO**
Data: 02/09/2024 22:53:05-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

João Evangelista Tude de Melo Neto

Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)

Documento assinado digitalmente
 **MARCIO JOSE SILVEIRA LIMA**
Data: 03/09/2024 08:38:33-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Márcio José Silveira Lima

Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)

Documento assinado digitalmente
 **PAULO RICARDO MARTINES**
Data: 03/09/2024 14:39:24-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Paulo Ricardo Martines

Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Documento assinado digitalmente
 **CELIA MACHADO BENVENHO**
Data: 27/08/2024 19:02:21-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Celia Machado Benvenho

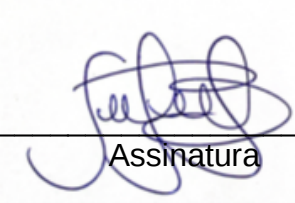
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 28 de junho de 2024

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, GRACY KELLY BOURSCHEID PEREIRA, pós-graduanda do PPGFil da 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, 27 de maio de 2024



Assinatura

Para o meu filho Raul,
que chegou ao mundo no percurso desta pesquisa
despertando um amor transbordante.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Wilson Frezzatti, pela preciosa orientação, pelo rigor técnico nas análises da pesquisa, pelos valiosos ensinamentos a respeito da filosofia de Nietzsche e pela nossa amizade.

À professora Célia Benvenho pela análise minuciosa do meu trabalho, pela participação nas bancas de qualificação e defesa, pelo gentil incentivo, pela nossa amizade e por seu humor contagiante.

Aos professores João Evangelista Tude de Melo Neto, Márcio José Silveira Lima, Paulo Ricardo Martines e Célia Machado Benvenho, pela gentileza em aceitar o convite para a composição da banca de defesa desta tese. É uma satisfação tê-los como examinadores e críticos do meu trabalho.

Aos professores do PPGFil da UNIOESTE, pela generosidade no compartilhamento de seus conhecimentos a respeito de importantes pensamentos filosóficos.

Aos colegas do GEN, pela dedicação nas traduções e interpretações das obras de Nietzsche e pela generosidade em compartilhar seus conhecimentos.

Às colegas Anna Puebla e Marcilene Cruz, pelo excelente trabalho prestado ao PPGFil e pela diligência nas informações fornecidas.

Aos colegas do doutorado, pelo afeto e empatia em momentos tão confusos e dolorosos durante a pandemia.

Ao meu esposo Marcos, pelo apoio irrestrito, pelas correções gramaticais, pela compreensão e carinho despendidos no percurso deste trabalho.

Ao meu filho Raul, pelo amor incondicional mesmo diante das ausências decorrentes deste trabalho.

À UNIOESTE, pela concessão do afastamento integral para cursar o doutorado e pela bolsa de estudos ofertada.

À CAPES, pelo apoio financeiro para participação em eventos.

Do fundo da alma,
só se amam o próprio filho e a própria obra;
e, onde há um grande amor de si mesmo,
é ele sinal de gravidez:
foi o que observei.

Friedrich Nietzsche

RESUMO

BOURSCHEID PEREIRA, Gracy Kelly. **Nietzsche e o antagonismo ao pecado**. 2024. 134 p. Tese de Doutorado em Filosofia – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2024.

Esta tese apresenta o pensamento de Nietzsche sobre o pecado. Os argumentos utilizados pelo filósofo para expressar seu antagonismo à noção de pecado movimentam a discussão filosófica a respeito dessa temática. Em virtude da dimensão dessa crítica no âmbito dos escritos de Nietzsche, esta pesquisa se direciona ao conjunto de sua obra, incluindo suas anotações privadas. Observando as reflexões do filósofo manifestas de *Humano, demasiado humano* (1878) ao *Crepúsculo dos ídolos* (1888), investigamos se a sua concepção sobre a inocência do homem pode ser compreendida como uma contraposição à noção de pecado. Visando analisar adequadamente essa questão, contextualizamos, primeiramente, a interpretação do filósofo alemão a respeito do cristianismo. Em seu entendimento, o cristianismo deturpou o sentido da vida ao projetar o ideal de vida eterna. Analisando as principais divergências entre o seu pensamento e os imperativos cristãos, vemos as circunstâncias de sua oposição ao pecado. Na segunda parte da tese, investigamos aspectos da perspectiva cristã a respeito do pecado. Observando a relevância do pensamento de Agostinho no contexto das discussões filosóficas sobre o tema e a crítica de Nietzsche aos seus argumentos, analisamos também os escritos do filósofo cristão que versam sobre o pecado, sobre o livre-arbítrio e a importância de sua interpretação a respeito do pecado original. Pesquisamos essas concepções de Agostinho expressas, sobretudo em *O livre-arbítrio*; *A cidade de Deus*; *Confissões*; *O Sermão da montanha* e em *A graça de Cristo e o pecado original*. A partir dessas investigações vemos que, se para Nietzsche todas as existências são inocentes, para Agostinho, o homem já nasce pecador. Enquanto o filósofo cristão acredita no pecado como uma verdade absoluta, o filósofo alemão interpreta o pecado como uma invenção do cristianismo. Na terceira parte da tese, analisamos mais detalhadamente a perspectiva de Nietzsche sobre o pecado. Tomando o pecado como uma doença que implica em degeneração fisiológica, o filósofo procede a uma genealogia do pecado, questiona a sua procedência, indica os seus efeitos nocivos e destrói os seus alicerces. Disposto por impulsos criativos que considera mais elevados, o filósofo não só expressa os aspectos negativos do pecado, como também anuncia a sua hipótese sobre a inocência do homem. Na última parte da tese, investigamos a concepção de Nietzsche sobre a inocência e os pressupostos que evidenciam seu antagonismo ao conceito de pecado. Apresentada como parte de seu destino filosófico, a perspectiva do filósofo alemão sobre a total inocência do homem instiga o debate a respeito dos conceitos de livre-arbítrio e de pecado. Entendemos que a perspectiva de Nietzsche sobre a inocência revela seu antagonismo ao conceito de pecado.

Palavras-chave: Nietzsche. Pecado. Inocência. Agostinho.

ABSTRACT

BOURSCHEID PEREIRA, Gracy Kelly. **Nietzsche and the antagonism to sin.** 2024. 134 p. Tese de Doutorado em Filosofia – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2024.

This thesis presents Nietzsche's thoughts on sin. The arguments used by the philosopher to express his antagonism to the notion of sin move the philosophical discussion on this subject. Given the scale of this criticism within Nietzsche's writings, this research focuses on his entire oeuvre, including his private notes. Looking at the philosopher's reflections from *Human, All Too Human* (1878) to *Twilight of the Idols* (1888), we investigate whether his conception of man's innocence can be understood as a counterpoint to the notion of sin. In order to properly analyze this question, we first contextualize the German philosopher's interpretation of Christianity. In his view, Christianity distorted the meaning of life by projecting the ideal of eternal life. By analyzing the main divergences between his thought and Christian imperatives, we see the circumstances of his opposition to sin. In the second part of the thesis, we investigate aspects of the Christian perspective on sin. Noting the relevance of Augustine's in the context of philosophical discussions on the subject and Nietzsche's criticism of his arguments, we also analyzed the Christian philosopher's writings on sin, free will and the importance of his interpretation of original sin. We researched these conceptions of Augustine, expressed above all in *Free Will*; *The City of God*; *Confessions*; *The Sermon on the Mount* and in *The Grace of Christ and Original Sin*. From these investigations we see that, while for Nietzsche all existences are innocent, for Augustine, man is born a sinner. While the Christian philosopher believes in sin as an absolute truth, the German philosopher interprets sin as an invention of Christianity. In the third part of the thesis, we analyze Nietzsche's perspective on sin in more detail. Taking sin as a disease that implies physiological degeneration, the philosopher proceeds to a genealogy of sin, questions its origin, indicates its harmful effects and destroys its foundations. Driven by creative impulses that he considers higher, the philosopher not only expresses the negative aspects of sin, but also announces his hypothesis about man's innocence. In the last part of the thesis, we investigate Nietzsche's conception on innocence and the assumptions that highlight its antagonism to the concept of sin. Presented as part of his philosophical destiny, the German philosopher's perspective on the total innocence of man instigates debate on the concepts of free will and sin. We believe that Nietzsche's perspective on innocence reveals his antagonism to the concept of sin.

Keywords: Nietzsche. Sin. Innocence. Augustine.

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Com o propósito de facilitar a leitura das referências desta tese, adotamos a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das obras completas de Friedrich Nietzsche. As siglas que abreviam as obras na língua alemã são acompanhadas das respectivas siglas na língua portuguesa, conforme convenção estabelecida na revista *Cadernos Nietzsche*.

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie* - O nascimento da tragédia, 1872.

PHG/FT – *Die Philosophie in Tragischen Zeitalter der Griechen* - A filosofia na época trágica dos gregos, 1873.

MA I/HH I – *Menschliches alzumenschliches* (vol. 1) – Humano, demasiado humano (vol. 1), 1878.

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

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

M/A – *Morgenröthe* - Aurora, 1881.

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* - A gaia ciência, 1882.

ZA/ZA – *Also sprach Zarathustra* - Assim falou Zaratustra, 1883-85.

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse* - Além de bem e mal, 1886.

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* - Genealogia da moral, 1887.

AC/AC – *Der Antichrist* - O Anticristo, 1888.

GD/CI – *Götzen Dämmerung* - Crepúsculo dos ídolos, 1888.

EH/EH – *Ecce homo* - Ecce homo, 1888.

NF/FP – *Nachgelassene Fragmente* - Fragmentos Póstumos, 1869-88. Para as citações dos fragmentos póstumos, indicamos o grupo de fragmentos referidos, seguido do respectivo fragmento entre colchetes. Acrescentamos a essa notação a data em que o fragmento foi escrito, de acordo com a edição *Kritische Studienausgabe* (KSA).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. NIETZSCHE E O PROBLEMA DO CRISTIANISMO.....	23
1.1 A vida com um sentido ultramundano	28
1.2 A moral platônica e seus aspectos “cristãos”	34
1.3 Vida como vontade de potência	41
1.4 Vida: interpretação ou verdade?	48
2. PERSPECTIVA CRISTÃ DO PECADO.....	54
2.1 Santo Agostinho e o pecado	58
2.2 O pecado original	68
2.3 O Sermão da montanha	73
3. A CRÍTICA DE NIETZSCHE AO PECADO	77
3.1 O sofrimento, a culpa e o pecado.....	80
3.2 O pecado como valor moral	89
3.3 O sacerdote e o pecado	93
4. INOCÊNCIA E DESTINO	99
4.1 A inocência do homem.....	100
4.2 O destino.....	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS.....	128

INTRODUÇÃO

Em uma passagem de *Aurora* (1881), Nietzsche afirma: “vamos retirar do mundo o conceito de *pecado*”¹. Referindo-se ao pecado como um valor moral que incide em decadência fisiológica, o filósofo demonstra seu intento de suprimir a crença no pecado. Partindo dessa indicação de Nietzsche, investigaremos a importância de sua refutação ao pecado no âmbito da vertente destrutiva de seu pensamento filosófico.

Contrapondo-se aos dualismos metafísicos, aos ideais de vida eterna e mundo verdadeiro, o filósofo manifesta um pensamento antagônico aos valores da moral cristã. Ele pondera que a promessa religiosa de uma vida melhor em um mundo destinado aos santos e redimidos reflete valores de homens moribundos, cansados da vida terrena. Almejando outra vida, esse tipo de homem acredita que o pecado é um mal que pode afastá-lo de Deus.

Ao observar a importância da objeção ao pecado na abordagem crítica de Nietzsche ao cristianismo, nos instigamos a pesquisar mais atentamente a sua interpretação sobre o pecado. Vemos esse tema exposto, de algum modo, nos mais diversos textos do filósofo. Motivo pelo qual optamos por não operar recortes cronológicos de diferentes períodos do seu pensamento. Analisaremos o conjunto da obra nietzschiana, inclusive suas anotações privadas, buscando averiguar as circunstâncias que justificam o antagonismo do filósofo alemão ao pecado.

Pretendemos indicar nesta tese que, diante dos valores do cristianismo, vistos como responsáveis por tornar o homem pecador, o filósofo alemão apresenta sua concepção sobre a total inocência do homem. Investigaremos se os argumentos de Nietzsche a respeito da inocência [*Unschuld*] podem ser entendidos como uma contraposição ao conceito cristão de pecado [*Sünde*]. Para elucidar essa questão, buscaremos uma compreensão mais apurada das concepções do filósofo alemão acerca do pecado e da inocência humana no percurso de sua crítica ao cristianismo.

¹ M/A § 202.

Nietzsche expressa aversão ao cristianismo desde seus primeiros escritos. Em um ensaio de 1862, quando ainda bem jovem, o filósofo esboçava suas primeiras inquietações a respeito das convicções religiosas. No texto, considerado por ele como seu exercício filosófico inaugural², Nietzsche escreve: “grandes reviravoltas ocorrerão, quando a massa perceber que todo o cristianismo se baseia em conjecturas; existência de Deus, imortalidade, autoridade da Bíblia”³. Ainda que de forma breve, o jovem filósofo já problematizava o caráter inquestionável da moral cristã.

Mais tarde, entre 1878 e 1880, ao tornar públicas as reflexões por ele concebidas como expressão de uma “espiritualidade de gosto nobre”⁴, Nietzsche confirma sua crítica aos dogmas cristãos. Em *Humano, demasiado humano* I, ele afirma que se as teses morais e os documentos do cristianismo fossem examinados atentamente, com o rigor necessário, ficaria evidente que: “os requisitos são exagerados, de modo que o homem não possa satisfazê-los; a intenção não é que ele se torne mais moral, mas que se sinta o *mais possível* pecador” (MA I/HH I § 141). Na sequência dessa publicação, em *Humano demasiado humano* II, o filósofo adverte: “o cristianismo é veneno; instilar na alma heróica, infantil e animalesca dos antigos alemães a doutrina do pecado e da danação, por exemplo, não significa senão envenená-los” (MA II/HH II, VM/OP § 224). As noções cristãs de pecado, salvação da alma e vida eterna são avaliadas por Nietzsche como criações nocivas ao homem. No contexto da fé cristã, contudo, essas mesmas noções, são reconhecidas como preceitos valiosos que expressam imperativos divinos.

O filósofo alemão indica a desonestidade dos intérpretes dos textos bíblicos quando estes reivindicam a autoridade divina desses escritos. Como bom filólogo, ele critica o modo arbitrário com que os cristãos impõem suas convicções. Em um trecho de *Aurora*, o filósofo aponta que eles “frequentemente dizem: ‘eu estou certo, pois assim está escrito’” (M/A § 84). Um pouco adiante, na mesma obra, ele acrescenta: “o cristianismo fez o máximo para fechar o círculo e proclamou a dúvida como pecado” (M/A § 89).

² GM/GM, “Prólogo” § 3.

³ NIETZSCHE, Friedrich. *Fado e história*. In. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 164, (Apêndice).

⁴ EH/EH, “Humano, demasiado humano” § 1.

Veremos que, na tentativa de ver superados os valores eternos e absolutos do cristianismo, Nietzsche ressalta a procedência humana desses valores. Em sua análise, assim como todos os demais valores, também os preceitos cristãos podem ser questionados, invertidos, demolidos. O filósofo admite, contudo, a dificuldade de questionar doutrinas anunciadas como verdades reveladas por Deus. Reconhece o desafio em criticar uma “crença que requisita para si uma revelação – uma crença que considera a dúvida em si como ‘pecado’” (NF/FP 14 [60], de 1888).

Ao avaliar negativamente as concepções cristãs que privilegiam a vida eterna em outro mundo, o filósofo acentua seu tom crítico. Em *A gaia ciência*, ele destaca: “a decisão cristã de achar o mundo feio e ruim tornou o mundo feio e ruim” (FW/GC § 130). Através de sua personagem Zaratustra, o filósofo recomenda: “*permaneçei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas” (ZA/ZA, “Prólogo” 3). Alguns anos mais tarde, em *O Anticristo*, ele reflete: “*que é moral cristã? O acaso despojado de sua inocência; a infelicidade manchada com o conceito de ‘pecado’*” (AC/AC § 25). O percurso da crítica de Nietzsche ao cristianismo é longo e repleto de questões instigantes. Levantaremos apenas alguns pontos dessa trajetória visando destacar que o filósofo considera a moral cristã como sintoma de decadência fisiológica e o pecado como a mais terrível das doenças humanas.

Investigando os principais meios de divulgação das pesquisas da filosofia de Nietzsche⁵, observamos muitos estudos a respeito de sua crítica ao cristianismo. Nas mais diversas abordagens sobre o tema, contudo, não encontramos nenhuma pesquisa específica sobre a interpretação do filósofo alemão a respeito do pecado e de sua relação com a hipótese da inocência humana. Ao analisarem o pensamento crítico do filósofo, os intérpretes abordam essa temática apenas de modo tangencial. Essa ausência nos motivou ainda mais a aprofundarmos a nossa pesquisa a respeito do antagonismo de Nietzsche ao pecado e a analisar a sua concepção sobre a total inocência do homem.

⁵ Na pesquisa realizada nos canais nacionais e internacionais de divulgação dos estudos de Nietzsche, sobretudo na consulta feita a *Estudos Nietzsche*, *Cadernos Nietzsche*, ao *Nietzsche Studien* e ao *Nietzsche Forschung*, não encontramos nenhuma abordagem específica a respeito do antagonismo de Nietzsche ao pecado.

Nesse levantamento, observamos a relevância das análises feitas por Giacoia (2017), a respeito da crítica do filósofo alemão ao conceito de livre-arbítrio. O intérprete observa que Nietzsche empreendeu um programa filosófico visando o resgate da inocência do homem e a abolição das noções de culpa e de responsabilidade. A seu ver, o filósofo aponta os preceitos cristãos que tornaram o homem culpado como uma metafísica de carrasco⁶. Embora enfatize a dedicação do filósofo em resgatar a inocência do devir e demolir a noção de responsabilidade e o sentimento de culpa, o comentador não se ocupa com a análise acerca da crítica de Nietzsche ao pecado.

Destacamos também os apontamentos feitos por Medeiros (2008), em sua dissertação de mestrado. Investigando as visões de homem expressas por Nietzsche e pelo apóstolo Paulo, o comentador indica que o contraponto conceitual consiste na forma como os dois pensam a corrupção humana. Ele observa que, enquanto Nietzsche responsabiliza o cristianismo pela corrupção do homem, Paulo indica que é o pecado que corrompe o homem⁷. Ainda que na comparação com a perspectiva de Paulo sobre o pecado, o pesquisador analise algumas poucas considerações de Nietzsche a respeito do tema, a abordagem do autor prioriza aspectos religiosos a respeito do pecado.

Consideramos pertinente também as análises de Dias (2022) a respeito da crítica nietzschiana à manipulação religiosa do sofrimento humano. Investigando as reflexões do filósofo alemão contidas na seção 23 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, a intérprete analisa as diferenças apontadas na concepção de vida dos gregos homéricos e a perspectiva de vida cristã. Ela observa que os gregos não negavam o sofrimento e o instinto de crueldade. A comentadora nota que o filósofo alemão considera responsabilidade do cristianismo a interiorização dos instintos agressivos do homem. Ela pontua a indicação feita por Nietzsche de que é a partir da interpretação sacerdotal que o sofrimento humano fora transformado em pecado e os instintos animais passaram a ser vistos como faltas no

⁶ Cf. GIACOIA, 2017, p. 77-101.

⁷ Cf. MEDEIROS, 2008.

relacionamento com um Deus santo⁸. Nessas análises, vemos apenas alguns poucos comentários sobre a oposição de Nietzsche ao pecado.

Faz-se imperativo ressaltar, especialmente, as análises feitas por Oliveira (2013), em seu estudo sobre as reflexões de Nietzsche a respeito da metafísica religiosa em *Humano, demasiado humano* I. O comentador entende que a crítica do filósofo alemão ao cristianismo e ao livre-arbítrio objetiva apontar a inocência do homem. Ele considera a teoria de Nietzsche sobre a necessidade de todas as coisas como interpretação que visa liberar o homem da culpa moral e permitir a criação de uma nova tábua de valores⁹. Aproximamo-nos dos apontamentos feitos pelo intérprete a respeito da importância das reflexões de Nietzsche contidas em *Humano, demasiado humano* I, para a compreensão de sua oposição aos conceitos de livre-arbítrio, do sentimento de culpa e do pecado. Observando os argumentos do filósofo no terceiro capítulo da obra, intitulado “A vida religiosa”, o comentador salienta a relevância dessas considerações para o projeto nietzschiano de elucidar a inocência e a irresponsabilidade do homem.

Nosso foco investigativo se direciona para outro caminho, no sentido da vinculação que estabelecemos entre a inocência e o sentimento de pecado. Em nossa pesquisa, buscaremos alcançar o pensamento do filósofo alemão a respeito desse tema, analisando não somente suas ponderações expressas em *Humano, demasiado humano*. Observando o percurso de Nietzsche em sua crítica à noção de pecado e as suas abordagens sobre a inocência do homem, vemos que essas reflexões constituem parte significativa de seu ofício filosófico contra a moral cristã. Vemos que além de operar uma genealogia da culpa moral, o filósofo se empenha na investigação acerca da procedência e efeitos da crença no pecado. Ele aponta o sentimento do pecado como ápice da culpa do homem. Essa indicação do filósofo nos faz entender a relevância de sua crítica ao pecado e a olhar para essa crítica associando-a a sua hipótese sobre a inocência. Analisando o conjunto de sua obra, examinaremos se a busca do filósofo pelo restabelecimento da inocência do homem pode ser entendida como uma superação do conceito cristão de pecado.

⁸ Cf. DIAS, 2022, p. 37-53.

⁹ Cf. OLIVEIRA, 2013, p. 215-244.

Com o intuito de analisar adequadamente o tema proposto, dividimos nosso trabalho em quatro capítulos. No primeiro, abordaremos aspectos gerais da crítica do filósofo aos valores cristãos, sobretudo o seu antagonismo ao deslocamento do sentido da vida para uma dimensão metafísica. A promessa cristã de prosseguimento da vida, de uma vida eterna e feliz num mundo melhor, é apontada por Nietzsche como sintoma de doença.

Observaremos, nesse primeiro capítulo, que o filósofo alemão atribui ao apóstolo Paulo a responsabilidade de ter engendrado e difundido as doutrinas cristãs consideradas mais nocivas, tais como: a noção de imortalidade, de vida eterna e reino de Deus. Através da propagação da ideia de que o homem poderia conquistar uma vida plena na realeza divina, Paulo teria contribuído na transformação da vida terrena em uma vida doentia, indesejada, repleta de repressão e morbidez fisiológica.

A concepção de felicidade em outra vida que não a vida em efetividade é vista, pelo filósofo, como sintoma de decadência. Atentando para certa semelhança entre a doutrina cristã de felicidade no reino de Deus e a concepção platônica de felicidade verdadeira da alma, analisaremos, ainda nesse primeiro capítulo, aspectos da moral socrático-platônica que levaram Nietzsche a aproximar platonismo e cristianismo. Diante do arsenal crítico do filósofo alemão direcionado contra as perspectivas que privilegiam uma vida melhor num mundo perfeito em prejuízo da vida presente, contextualizaremos também, a concepção nietzschiana sobre a vida. Veremos se é por conceber a vida como vontade de potência que a concepção cristã lhe parece doentia.

Ainda que considere sua perspectiva sobre a vida mais elevada do que as demais, o filósofo apresenta a vontade de potência como interpretação sobre a vida. Observaremos que essa interpretação sobre a vida humana deve ser apreciada como superior somente no aspecto que ele mesmo indica, ou seja, é mais elevada no sentido de liberar a capacidade criativa do homem.

Debruçados sobre aspectos da perspectiva cristã a respeito da vida humana e do pecado, visamos melhor entender o contexto do pensamento crítico do filósofo alemão. Veremos que noções centrais da doutrina cristã, como as concepções de pecado e de livre-arbítrio, serão amplamente questionadas por Nietzsche. Nesse sentido, abordaremos essas concepções

também a partir da análise do pensamento filosófico de um cristão, um cristão *par excellence*, ou seja, nos aproximaremos da interpretação de Agostinho a respeito do pecado. Considerando a indicação feita por Nietzsche de que Agostinho é reverenciado como santo e sábio justamente por sua autoridade na propagação da moral cristã¹⁰, investigaremos, no segundo capítulo desta tese, aspectos do pensamento de Santo Agostinho.

Veremos que, por superestimar a vida eterna em prejuízo da vida presente, Agostinho professa com vigor a fé cristã e propaga a necessidade da renúncia do pecado para a salvação da alma. As reflexões de Agostinho sobre o pecado estão expressas em sua vasta obra e influenciam os comentários e teorias a respeito desse tema. Nessas análises dos intérpretes, destacam-se as abordagens acerca da perspectiva de Agostinho sobre o pecado original. A ideia de que o homem já nasce pecador nos revelou a importância de uma investigação mais atenta ao pensamento do filósofo cristão. Enquanto no entendimento de Nietzsche o homem é inocente e não tem responsabilidade religiosa por suas ações, Agostinho acredita que o homem herdou o pecado de seus ancestrais e precisará renunciar às ações tidas como pecaminosas para que possa se aproximar de Deus.

Reconhecido e estimado como um dos pensadores mais influentes da moral cristã, Agostinho de Hipona se empenha em manifestar a importância da santidade, da total renúncia aos pecados para a conquista da felicidade. Observaremos no segundo capítulo que, para o pensador cristão, a aversão de Deus ao pecado foi revelada ao homem e está expressa nos escritos bíblicos. Revisando os principais preceitos descritos nesses textos, principalmente os considerados de autoria do apóstolo Paulo, Agostinho aponta o pecado como um empecilho para a vida eterna e feliz. Vida que somente os redimidos e batizados poderão alcançar após a morte do corpo. Examinaremos de que modo o rigor das ponderações feitas pelo filósofo cristão acerca da intolerância divina ao pecado influenciou parte dos dogmas católicos, sobretudo no que diz respeito à sua interpretação sobre o pecado original. Seguindo a narrativa do livro de *Gênesis*, Agostinho aponta que o pecado entrou no mundo a partir do uso inadequado da vontade de Adão, considerado pelos cristãos como o

¹⁰ Cf. FW/GC § 359.

primeiro homem criado por Deus. Ao desobedecer voluntariamente ao mandamento inaugural de Deus, Adão teria manchado a humanidade com o pecado. Na perspectiva de Agostinho, em consequência dessa insubordinação individual, o pecado teria sido transmitido como uma espécie de herança atávica para todos os homens.

Analisaremos ainda, nesse segundo capítulo, a investigação do filósofo cristão sobre a procedência do mal, do pecado e sua visão sobre o *Sermão da Montanha*¹¹. Veremos que o pensamento de Agostinho sobre o pecado está diretamente associado à fé na eternidade da vida humana. Assimilando beatitude e sabedoria, ele considera que as reflexões filosóficas lhe mostrarão o melhor caminho para renunciar aos pecados e conduzi-lo para Deus. Em virtude da dimensão que sua perspectiva sobre o pecado representa no âmbito da fé cristã e, sobretudo da distância conceitual em relação à interpretação de Nietzsche, abordaremos aspectos da concepção agostiniana sobre a vida¹² e sobre o pecado.

No terceiro capítulo, investigaremos a perspectiva de Nietzsche sobre o pecado. Avaliada pelo filósofo como interpretação prejudicial à saúde vital, a noção cristã de pecado é duramente criticada em seus escritos. Num primeiro momento, analisaremos suas reflexões sobre a mudança que o cristianismo impetrou na dinâmica do sofrimento humano. O filósofo observa que na Antiguidade, o sofrimento era concebido como um processo natural da vida. As narrativas trágicas são tomadas como exemplos de que infelicidade e sofrimento eram tidos como partes integrantes da vida. Ele indica que, somente a partir da perspectiva cristã, sofrimento e infelicidade são associados à culpa do pecador. Num segundo momento desse capítulo, observaremos que o filósofo interpreta o pecado como um valor moral. Como todos os demais valores, o pecado também é visto como uma criação humana e, portanto, passível de questionamentos e críticas. Além disso, Nietzsche aponta para o tipo fisiológico daqueles que pensaram o pecado. Ele investiga se o pecado foi

¹¹ BÍBLIA, Mt 5, 1-48.

¹² Privilegiando a vida após a morte, Agostinho pensa que a vida presente deve estar a serviço da verdadeira felicidade, da vida eterna junto a Deus. O sentido da vida, portanto, é deslocado para outra dimensão, consiste na felicidade plena em outra vida: “Fala-se aqui de vida sem qualquer acréscimo, e entende-se que é a vida eterna e feliz, única que merece o nome de vida” (AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, Sermão XIX).

engendrado a partir de tipos saudáveis ou de organismos decadentes. Não somente o pecador é visto sob sua constituição de morbidez. A tipologia daqueles que criaram o valor pecado também são avaliados pelo filósofo alemão. Num terceiro momento, ainda, examinaremos a importância atribuída por Nietzsche ao papel do sacerdote ascético no processo de transformação da culpa em pecado e na propagação da noção cristã de pecado. Consideraremos a relevância da *Genealogia da moral* na abordagem dessas questões sobre o pecado enquanto valor e sobre a tipologia do sacerdote. O capítulo não se restringirá à abordagem genealógica, investigará parte significativa dessa obra e também dos demais escritos do filósofo sobre o tema.

Nosso quarto e último capítulo analisará a posição afirmativa de Nietzsche diante da vida. Em contraposição às concepções que privilegiam uma vida melhor em outro mundo, o filósofo alemão revela a necessidade de amarmos a vida tal qual ela se apresenta. Considerando a total inocência do homem sobre as suas ações, vislumbra a possibilidade de vermos surgir um homem inocente e alegre. Um homem do futuro, apontado pelo filósofo como o homem da grande saúde, seria um tipo fisiológico mais saudável, criativo e afirmador da vida presente¹³. Consciente de sua inocência e feliz com a sua vida efêmera, esse homem não espera por outra vida após a morte. Afirma e ama a vida em efetividade, sem negar nenhum detalhe de seu destino. Desprendido de toda a transcendência, é capaz de criar valores mais elevados, valores afirmativos da vida terrena. Investigaremos as reflexões do filósofo sobre esse novo tipo de homem, um homem sem pecado: um homem inocente.

Para as análises a respeito do antagonismo de Nietzsche ao cristianismo, ao pecado e para a investigação sobre a sua concepção de inocência, levantaremos as suas reflexões expressas, sobretudo em *Genealogia da moral* (1887); *O Anticristo* (1888); *Aurora* (1881); *Além do bem e do mal* (1886); *Humano, demasiado humano* I e II (1878-80); *Assim falava Zaratustra* (1883-85); *A gaia ciência* (1882); *Crepúsculo dos Ídolos* (1888); *O nascimento da tragédia* (1871); *Ecce homo* (1888), e em alguns *Fragmentos póstumos* (1884-88). Observaremos atentamente, também, as ponderações feitas por intérpretes e pesquisadores que também analisaram aspectos desse

¹³ Cf. GM/GM II § 24; MA II/HH II, VM/OP § 33; FW/GC § 382.

tema. Para a análise de algumas expressões originais na língua alemã, investigaremos trechos das obras disponíveis na plataforma *Nietzsche Source*.

As críticas do filósofo alemão a respeito da doutrina cristã serão contextualizadas a partir de trechos bíblicos, principalmente os textos presentes no *Novo testamento* da versão da *Bíblia de Jerusalém*. Na análise sobre as suas abordagens a respeito da filosofia platônica, observaremos alguns pontos do pensamento socrático-platônico, contidos nos diálogos *Fédon*, *Górgias* e *A república*.

Na pesquisa acerca do pensamento de Agostinho, adotaremos as obras da “Coleção Patrística”, da Editora Paulus, que contempla a tradução de vários intérpretes. Examinaremos, sobretudo, alguns trechos de *Confissões*, *O livre-arbítrio*, *A cidade de Deus*, *A vida feliz*, *O Sermão da montanha*, *A natureza do bem*, *O castigo e o perdão dos pecados* e *O batismo das crianças*.

Percorrendo as reflexões filosóficas expressas nessas importantes obras elencadas acima, visamos nos aproximar da perspectiva cristã de pecado e contextualizá-la com a crítica de Nietzsche a respeito dessa noção. Por meio dessa investigação, buscamos investigar se é possível entendermos a perspectiva nietzschiana de inocência como uma superação do conceito cristão de pecado. Para tanto, iniciemos nossas análises observando aspectos da interpretação do filósofo alemão acerca dos valores da moral cristã.

1. NIETZSCHE E O PROBLEMA DO CRISTIANISMO

“A vida acaba onde o ‘Reino de Deus’ começa”, afirma Nietzsche em uma passagem de *Crepúsculo dos Ídolos*¹⁴. Avaliado pelo cristão como prêmio máximo a ser alcançado pelos detentores de uma vida virtuosa, o “Reino de Deus” é interpretado pelo filósofo como uma crença nociva ao homem. Ao transpor o sentido da vida para outra dimensão, para uma realidade destinada àqueles que desfrutariam a plenitude da vida numa espécie de realeza divina, o cristianismo revelaria um princípio antagônico à vida humana. Priorizando o aspecto fisiológico da vida humana, a busca por uma vida no além representaria a negação da vida presente. Por considerar a perspectiva cristã como uma doutrina que se vinga contra a vida, o filósofo alemão dedica parte significativa de seus escritos¹⁵ no combate a esse tipo de ideal.

Importante doutrina da moral¹⁶ cristã, o conceito de reino de Deus é anunciado como destino almejado por todo aquele que persegue os valores cristãos e segue fielmente os mandamentos religiosos. Segundo os ensinamentos bíblicos, para alcançar o prêmio da vida eterna a ser usufruído junto a Deus em seu reino, o homem deverá, entre outras condições, redimir-se de seus pecados, ter um coração puro, ser justo, humilde¹⁷, manter-se na fé religiosa e conduzir a sua vida em busca da eternidade. Ao contrário da interpretação nietzschiana, a perspectiva de uma vida na presença de Deus representa o anseio de todo cristão e, a esperança de sua conquista, é o que dá sentido à vida terrena. Mas uma vida guiada pela crença na imortalidade

¹⁴ GD/CI, Moral como antinatureza § 4. Excetuando as obras *Assim falava Zaratustra*, traduzida por Mário da Silva; *A filosofia na época trágica dos gregos*, traduzida por Maria Inês Madeira de Andrade e *O nascimento da tragédia*, traduzida por J. Guinsburg, todos os demais textos de Nietzsche mencionados neste trabalho, são das traduções realizadas por Paulo César de Souza.

¹⁵ Considerando que o antagonismo de Nietzsche à perspectiva cristã está presente, de modo significativo, no âmbito de seus escritos, não operamos por recortes temporais ou fixamos nosso olhar sobre as obras mais canônicas do filósofo. Visando contextualizar a dimensão desse antagonismo e a relevância da crítica à instituição do pecado, o tema é investigado, cuidadosamente, em todos os seus textos.

¹⁶ Ainda que, nos escritos de Nietzsche, o termo moral corresponda a todas as coisas da vida humana – sentimentos, pensamentos, avaliações, ações, leis, relações humanas e fisiológicas; nossa atenção está voltada para a amplitude de sua crítica à moral cristã e para a indicação feita pelo filósofo em *Ecce Homo*: “o cristão foi até aqui o ‘ser moral’” (EH/EH, “Por que sou um destino” § 7).

¹⁷ Cf. BÍBLIA, Mt 4, 17-23; 5, 1-12.

pessoal requer constante repressão dos impulsos e controle das emoções. Esse tipo de vida comedida indica, para o filósofo alemão, sintoma de um organismo mórbido e decadente. Em sua análise, a vida é instinto de crescimento, de expansão de potência e, toda repressão desses impulsos vitais incidirá na corrupção do organismo, em sua decadência fisiológica.

Ao considerar a perspectiva cristã como vingança contra a vida, importa ressaltarmos quais aspectos do cristianismo¹⁸ estão sob o crivo da crítica nietzschiana¹⁹. Considerando Paulo de Tarso²⁰ – também conhecido como

¹⁸ No aforismo 24 do *Anticristo*, Nietzsche indica que o alvo de sua crítica ao cristianismo reside na interpretação paulina dos ensinamentos de Cristo. A interpretação de Paulo é considerada pelo filósofo como decadente, em suas palavras, devemos admitir o cristianismo como o “cristianismo de Paulo”. Em suas reflexões sobre a moral cristã, o filósofo também critica as influências da interpretação de Lutero na propagação do cristianismo. Tomando os escritos bíblicos como verdade divina, Lutero interpreta os imperativos expressos nesses textos como leis de Deus e o pecado como ofensa contra a divindade. Lutero afirma: “A Lei de Moisés, na verdade, te informa sobre teu pecado e diz como tu deves obedecer a Deus e aos homens. Ela também me informa sobre como sou hostil para com Deus, e blasfemo, não regulando minha vida propriamente com os preceitos dos Dez Mandamentos. Em suma, a Lei mostra o que sou; revela o pecado e me pesa o fardo dele” (LUTERO, 1957, p. 165, tradução nossa). Observando a tradução e interpretação de Lutero dos escritos bíblicos, Nietzsche considera a perspectiva protestante como “a mais suja espécie de cristianismo que existe” (AC/AC § 61). Analisando a influência de Lutero nas abordagens de Nietzsche a respeito do cristianismo, Adilson Feiler comenta: “Lutero foi, portanto, aquele que ousou pôr o crente em contato direto com a fonte escriturística, e, ao fazê-lo, mediante as considerações de Nietzsche, acentuou o aspecto de submissão do ser humano a um poder subjugador. Este poder, representado pelo Deus cristão, destitui o ser humano daquilo que, basicamente, o caracteriza como tal, a saber, sua singularidade de indivíduo para fazer dele um eu consciente dos mais perversos preconceitos: a culpa e o pecado” (FEILER, 2017, p. 142).

¹⁹ Em seu estudo sobre a crítica de Nietzsche ao cristianismo, Karl Jaspers salienta: “diante do anticristianismo de Nietzsche, propõe-se uma questão decisiva: de onde vem essa hostilidade e o que a limita? Quais são os motivos, derivados de certa concepção de mundo, que levam Nietzsche a se rebelar contra o cristianismo e o que ele busca com esse combate? A diferença entre Nietzsche e tantas pessoas que não mantêm essa hostilidade ao cristianismo, mais do que uma linguagem, reside na profundidade dos seus próprios motivos filosóficos. Não devemos, portanto, procurar o significado do pensamento de Nietzsche na adoção de uma determinada atitude, mas apenas no movimento que nos comunica e naquilo que esse movimento promove. Em outras palavras, o significado desse pensamento não é encontrado em fórmulas objetivas, mas reside no modo como é assimilado” (JASPERS, 2021, p. 60-61, tradução nossa).

²⁰ Mesmo sem conhecer o Jesus histórico e não tendo como língua nativa o aramaico (língua falada por Jesus), Paulo (5-67 d.C.) esteve em contato com vários discípulos e seguidores originais de Jesus Cristo. Conhecido por transmitir sua compreensão sobre os ensinamentos de Cristo aos pagãos, Paulo escreveu – ou ditou – treze cartas (epístolas) que, juntamente com os evangelhos, compõe parte significativa do Novo Testamento da Bíblia. Reconhecido pelo largo trabalho de evangelização, Paulo nasceu em Tarso, cidade onde atualmente está a Turquia e com cultura predominantemente grega. Judeu com cidadania romana, fazia parte de uma elite de judeus romanos que perseguia cruelmente os cristãos. Segundo os escritos bíblicos, em uma de suas caçadas a cristãos hereges pela cidade de Damasco, Paulo sofre um acidente que o deixara cego. Através das mãos de Ananias, discípulo de Cristo, lhe concede a visão novamente e lhe mostra o caminho do Senhor. Paulo então converte-se e é batizado. Esse episódio e aspectos da vida de Paulo são narrados pelo evangelista Lucas no livro *Atos dos Apóstolos* dos escritos bíblicos. Cristão convertido, Paulo passa a ser um dos grandes

Apóstolo Paulo ou São Paulo – como o fundador do cristianismo²¹, o filósofo o responsabiliza, também, pela propagação da fé cristã: Em uma passagem de *Aurora*, ele escreve:

Sem os desconcertos e arrebatamentos de um tal espírito, de uma alma tal, não haveria cristianismo; mal saberíamos de uma pequena seita judia cujo mestre morreu na cruz [...] Se o barco do cristianismo arremessou ao mar uma boa parte do lastro judeu, se andou e pôde andar entre os pagãos – isto se liga à história desse único homem [...] Ele sofreu de uma ideia *fixa*, ou, mais exatamente, de uma *questão fixa*, sempre presente, e que nunca descansou: qual a situação da *Lei* judaica? E, em particular, do *cumprimento dessa Lei*? Na sua juventude, procurara ele mesmo satisfazê-la, ávido da suprema distinção que os judeus podiam conceber – esse povo que levou a imaginação da grandeza moral a um nível mais alto que qualquer outro, o único que chegou à criação de um Deus sagrado, juntamente com a ideia de que o pecado é uma ofensa a esta divindade. Paulo tornara-se o fanático defensor e guarda de honra desse Deus e da sua Lei, continuamente à espreita e em luta contra os que a infringiam e questionavam, duro e mau para com eles, e inclinado a extremos de castigo

mensageiros dos ensinamentos de Cristo e forte combatente das atividades consideradas pagãs, sobretudo das avaliadas como pecaminosas (Cf. *Ato dos Apóstolos* e *Epístolas de São Paulo*).

²¹ Ainda que aponte Jesus como o legítimo fundador do cristianismo, em suas investigações sobre as origens das religiões, Ernest Renan – filósofo, teólogo, filólogo e historiador francês, autor de diversas obras sobre a fé cristã, incluindo *Vida de Jesus* (*Vie de Jésus*, 1863) e *Paulo: o 13º Apóstolo* (*São Paulo*, 1869) – destaca a importância de Paulo na origem e propagação do cristianismo. Ele afirma: “O parsismo, o helenismo, o judaísmo, teriam podido se combinar sob todas as formas; as doutrinas da ressurreição e do verbo teriam podido se desenvolver durante séculos, sem produzir esse fato fecundo, único, grandioso que se chama cristianismo. Esse fato é a obra de Jesus, de São Paulo, dos Apóstolos. Fazer a história de Jesus, de São Paulo, dos Apóstolos, é fazer a história das origens do cristianismo” (RENAN, 2004, p. 79). Renan considera o cristianismo como uma evolução na história das religiões: “O acontecimento mais importante da história do mundo foi a revolução que permitiu às camadas mais privilegiadas da humanidade passarem de antigas religiões, reunidas sob o vago nome de ‘paganismo’ para uma religião fundamentada na unidade divina, na trindade e na encarnação do filho de Deus” (RENAN, 2004, p. 83). Sobre a interpretação de Renan acerca do cristianismo, Nietzsche observa: “Como pode alguém ceder ainda à simploriedade dos teólogos cristãos, e juntamente com eles decretar que a evolução do conceito de deus, do ‘Deus de Israel’, o Deus de um povo, ao Deus cristão, a quintessência de todo o bem, é um *progresso*? – Mas até mesmo Renan faz isso. Como se Renan tivesse direito à simploriedade! O contrário é evidente, afinal. Quando os pressupostos da vida *ascendente*, quando força, bravura, soberania, orgulho são retirados do conceito de Deus, [...] quando se torna Deus-de-gente-pobre, Deus-de-pecadores, Deus-de-doentes par *excellence*, e o predado de ‘Salvador’, ‘Redentor’, é o que *resta* como predado divino: o que *quer dizer* uma tal mudança? Uma tal *redução* do divino? – Sem dúvida: com isso o ‘reino de Deus’ ficou maior” (AC/AC § 17). Importa ainda observar que, embora Renan se distancie de Nietzsche ao enaltecer o papel do cristianismo na história da humanidade, o pensador francês também tece diversas ressalvas sobre a interpretação paulina dos ensinamentos de Cristo. Encerrando a obra biográfica que escreveu sobre Paulo, declara: “O verdadeiro cristianismo, que há de durar eternamente, vem dos Evangelhos, não das Epístolas de Paulo. Os textos de Paulo foram um perigo e um obstáculo, a causa dos principais erros da teologia cristã” (RENAN, 2003, p. 382).

[...] Este é o *primeiro cristão*, o inventor da cristandade! Até então havia apenas alguns sectários judeus (M/A § 68).

Em virtude do protagonismo de Paulo na disseminação dos mandamentos da moral judaico-cristã e dos ensinamentos de Cristo, Nietzsche o considera como o primeiro cristão. Em sua análise, a concepção cristã de Deus é transformada a partir do pensamento e doutrinas estabelecidas por Paulo. Pensa que, com ele, o cristianismo tornara-se a religião da vingança contra a vida terrena, da promessa de vida no além, da vida plena no reino de Deus. Isso porque atribui a Paulo a invenção da doutrina do juízo final, da imortalidade da alma, e do reino de Deus. Esses preceitos configuram-se em vingança contra a vida à medida que projetam o sentido da vida para além da vida presente. Em *O Anticristo* o filósofo afirma: “com o ‘além’ se *mata a vida*” (AC/AC § 58). Ao almejar uma vida melhor, o cristão acabaria por negar a única vida de que dispõe. A promessa de uma vida além da presente representaria uma vingança religiosa contra a vida terrena.

O filósofo pensa que, com o espírito vingativo dos primeiros cristãos, toda a cultura elevada da Antiguidade fora demolida. Vê nessa destruição, vestígios das pregações paulinas: “Paulo, o ódio chandala a Roma, ao ‘mundo’, feito carne, feito gênio, o judeu, o judeu *eterno par excellence*” (AC/AC § 58). A perseguição ao modo de ser dos romanos, ao espírito soberano, forte, guerreiro, à cultura elevada, seria uma espécie de vingança dos judeus contra os bem-logrados. Nesse aspecto, Paulo é considerado “o judeu”, um judeu por excelência. Legítimo judeu e típico sacerdote judaico-cristão, Paulo fora uma das figuras mais importantes na propagação dos valores cristãos.

Na interpretação de Nietzsche, a destruição de toda a cultura nobre antiga se intensifica após a queda do Império Romano e considera que “o cristianismo foi o vampiro do *Imperium Romanum*” (AC/AC § 58). A percebida aversão a Roma é vista como vingança do cristianismo que, inverteu os valores nobres e elevados do povo antigo e transformou os valores da moral judaico-cristã em valores santos. Em uma passagem de *Aurora*, o filósofo escreve: “onde quer que Roma dominasse, desafogou-se afinal no *cristianismo*, na medida em que este juntou Roma, ‘mundo’ e ‘pecado’ numa só percepção: vingavam-se dela” (M/A § 71). Prometendo uma vida melhor em um mundo

eterno, o cristianismo teria transformado a vida atual em uma vida repleta de virtudes inalcançáveis que potencializou o sofrimento do homem.

Nietzsche aponta o ódio dos judeus como precursor de todo o arcabouço de doutrinas cristãs que deturparam os valores ascendentes da vida:

Os judeus realizaram esse milagre da inversão dos valores, graças ao qual a vida na terra adquiriu um novo e perigoso atrativo por alguns milênios – os seus profetas fundiram “rico”, “ateu”, “mau”, “violento” e “sensual” numa só definição, e pela primeira vez deram cunho vergonhoso a palavra “mundo”. 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).

Considerando a herança do povo judeu como prejudicial à vida, Nietzsche indica que o cristianismo deve ser analisado a partir do solo em que fora engendrado, ou seja, do seio da cultura judaica. Em sua concepção, os judeus são os responsáveis pela primeira inversão nociva dos valores, pela ascensão dos valores da moral escrava²². Avaliando as condutas e os valores dos nobres, dos homens fortes e guerreiros como ruins, os homens considerados moralmente como escravos, teriam invertido os valores elevados e feito ascender os valores do povo comum. A constituição fisiológica daqueles que engendram valores define as características de cada tipo de moral analisada. Para o filósofo, a partir das disposições fisiológicas, dois tipos de moral são identificados: a moral nobre e a moral escrava. Na primeira, os valores são engendrados a partir da autoafirmação dos nobres que se reconhecem como superiores. Na segunda, ao contrário, os valores brotam da reação negativa do homem comum (dos malogrados) às características que não possuem. Assim, atribui à moral cristã a associação de – pobre, sofredor, humilde, simples de coração, – ao homem bom.

²² Ao indicar dois tipos de moral coexistindo no mundo, a moral dos senhores/nobres e a moral dos escravos/plebeus, Nietzsche não está se referindo a posições ou classes sociais específicas. A classificação desses dois tipos de moral contextualiza-se com a condição fisiológica de cada tipo observada. Os senhores/nobres são os homens bem constituídos fisiologicamente que engendram valores a partir de organismos saudáveis e afirmativos de suas características elevadas. Já os escravos/plebeus são os moribundos, os doentes e mórbidos que engendram valores a partir de uma reação negativa, do ódio às características que não possuem.

O avanço dos valores cristãos sobre a cultura romana teria sido possível, segundo Nietzsche, graças ao apego do homem à vida. Em um trecho de *Aurora*, ele afirma: “não queriam desfazer-se do seu corpo, tendo a esperança, com seu refinado egipcismo, de salvá-lo por toda a eternidade” (M/A § 72). O medo da morte definitiva teria contribuído para que as doutrinas sobre a imortalidade obtivessem tanto êxito. Nesse cenário de ascensão das perspectivas de uma vida após a morte, os valores cristãos passaram a ser altamente valorizados: “Paulo não teve elogio maior para seu Salvador do que dizer que ele *abriu* a todos o acesso à imortalidade [...]: surgiu a nova doutrina de que também o pecador e não redimido é imortal” (M/A § 72). Com as doutrinas de salvação e danação eternas a esperança de superar a morte tornou-se valiosa e transformou a crença e os valores vigentes. O filósofo observa que a mudança de perspectiva a respeito da vida e da morte abriu espaço para o avanço da moral cristã. O acesso à imortalidade passou a ser considerado como o grande propósito da vida e, as condições para alcançar a vida eterna, critérios aceitáveis para a salvação ou condenação.

Apontando Paulo como arauto da doutrina sobre a imortalidade da alma, Nietzsche considera os seus ensinamentos e a sua contribuição nos escritos bíblicos, como importantes instrumentos na projeção do sentido da vida humana para uma dimensão que ultrapassa a vida terrena.

1.1 A vida com um sentido ultramundano²³

Analisando alguns trechos dos escritos bíblicos, Nietzsche observa aspectos intrigantes da fé cristã²⁴. Percebe que em várias passagens do *Novo Testamento* é o próprio Jesus, reconhecido pelos cristãos como o filho de Deus

²³ Adotamos a expressão “ultramundano” adotada por Rubens Rodrigues Torres Filho. Em sua tradução de trechos da obra *Assim falava Zaratustra* da coleção “Os pensadores”, ele explica sua opção por “ultramundanos” para o termo da língua alemã “*Hinterweltlern*”. Segundo o tradutor, “*Hinter*” significa: - “por trás”, “atrás de” – e remete ao termo de origem grega “*meta*”: “atrás de”. O intérprete indica que com *Hinterweltlern* Nietzsche associa, ironicamente, “ultramundanos” a “metafísicos”, expressando um sentido metafísico de mundo.

²⁴ Assim como tantos outros que se debruçaram sobre a perspectiva cristã, Nietzsche também pontua trechos dos escritos bíblicos para contextualizar seu arsenal crítico. O *Novo Testamento* é considerado, pelo filósofo, como o livro mais perigoso e nocivo já escrito (GM/GM III § 22; AC/AC § 46). Razão pela qual os textos dessa parte da bíblia são os mais comentados pelo filósofo.

encarnado, que determina aos seus fiéis as normas de conduta para que possam conquistar a vida eterna.

Dentre as exigências, o controle dos impulsos e a aversão ao pecado, indicam as condições para uma vida cristã. As ações dos cristãos são guiadas através da forte crença de que o propósito da vida terrena seria de preparação para a vida eterna. Assim, deixar-se levar por impulsos poderia ocasionar uma consequência muito cara ao cristão, ou seja, poderia colocar em risco a salvação individual. Ações tidas como pecaminosas, segundo os preceitos bíblicos, serão severamente punidas. No *Evangelho segundo São Mateus*, por exemplo, atribuí-se a Jesus a seguinte recomendação: “caso teu olho direito te leve a pecar, arranca-o e lança-o para longe de ti, pois é preferível que se perca um dos teus membros do que todo o teu corpo seja lançado na geena”²⁵ (BÍBLIA, Mt 5, 29). Se a recompensa para os obedientes dos mandamentos cristãos é a vida eterna, o castigo para os transgressores pode ser de eterno sofrimento. As paixões e vícios do corpo não são conciliáveis com uma vida cristã e, portanto, devem ser completamente renunciadas para que se alcance a salvação. Nessa dicotomia entre uma vida eternamente feliz e um futuro sombrio, de possível martírio eterno, o cristão vê-se submerso na árdua responsabilidade de alcançar a felicidade plena no reino de Deus.

Considerada por religiosos como um estado do coração, como uma vida santa no verdadeiro amor de Deus²⁶, mas também como um prêmio para os cristãos virtuosos, a noção de reino de Deus é interpretada por Nietzsche como uma esperança vazia e prejudicial à vida. Em um trecho da *Genealogia*, ele escreve: “é preciso a vida eterna para ser eternamente recompensado no ‘Reino de Deus’ por essa existência terrena ‘no amor, na fé, na esperança’. Recompensado pelo quê? E como?” (GM/GM I § 15). Na análise do filósofo, ao

²⁵ Nos textos bíblicos, o termo “geena”, refere-se ao lugar de suplício eterno. De forma recorrente, o termo é utilizado como “fogo de geena”, local em que as almas dos pecadores sofrerão eternamente e semelhante ao termo mais comum: “inferno”. Geena também é conhecido como um vale próximo de Jerusalém, onde eram feitos sacrifícios humanos, imolando crianças a deuses fenícios, degolando-as e depois queimando-as.

²⁶ Em algumas passagens do Novo Testamento, o Reino de Deus é apresentado também como um estado do coração, como uma vivência do verdadeiro amor de Deus em cada cristão. Ao ser questionado sobre a chegada do Reino de Deus, Jesus teria respondido: “A vinda do Reino de Deus não é observável. Não se poderá dizer: ‘Ei-lo aqui! Ei-lo ali!’, pois eis que o Reino de Deus está no meio de vós” (Cf. Lc, 17, 20-25; 2Cor 6,16; 2Tm 1, 14).

supervalorizar a crença na imortalidade da alma em detrimento das atividades corpóreas, o cristianismo promove a decadência da vida em efetividade²⁷.

Analisando as diretrizes de comportamento impostas aos cristãos, o filósofo adverte: “atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é *hostil à vida*” (GD/CI, “Moral como antinatureza” § 1). A conduta de repressão dos impulsos e controle incessante das paixões choca-se, a seu ver, com disposições vitais da vida humana, de luta dos impulsos por crescimento e expansão.

Já para parte dos cristãos, certos sacrifícios impostos ao corpo são vistos como obediência importante no caminho da salvação. Nietzsche adverte que, o homem afetado psicologicamente com a sombra do prêmio e castigo eternos, não consegue evitar o peso dolorido de sua consciência sempre que sente ou age de modo que julga desagradar a divindade. Essa perspectiva de vida regrada pela régua de Deus revela-se doentia aos olhos do filósofo:

O angustia o pensamento do mesmo ser, na medida em que este paira ante sua imaginação como a justiça punidora: em todas as vivências possíveis, grandes ou pequenas, acredita reconhecer a cólera e as ameaças dele, e mesmo pressentir os golpes de açoite de seu juiz e carrasco. Quem o ajudará nesse perigo, que, em vista de uma duração imensurável da pena, supera em atrocidade todos os outros terrores da imaginação? (MA I/HH I § 132).

O filósofo observa que, por acreditar que a sua vida e todas as coisas que existem derivam da escolha de Deus, o cristão permanece firme no desejo de satisfazer a vontade divina. Ao se comparar com a imagem que formulou da divindade, reconhece a sua imperfeição e busca meios para seguir fielmente os ensinamentos creditados a Deus. Os textos bíblicos são guias indispensáveis nesse caminho. Uma análise atenta ao teor desses escritos revela as condições impostas aos cristãos para que possam agradar à divindade e alcançar o seu reino. A angústia e o terror mencionados por Nietzsche resultam do medo das advertências apocalípticas que pairam sobre o imaginário do

²⁷ A expressão efetividade [*Wirklichkeit*] é adotada de forma mais constante nos escritos de Nietzsche, quando comparado ao uso de realidade [*Realität*]. Embora o filósofo utilize os dois termos como equivalentes em alguns momentos, efetividade designa de maneira mais apropriada o caráter ativo das coisas, as mudanças, o mundo enquanto vir-a-ser. Nesse sentido, a vida em efetividade corresponde às características dinâmicas e mutáveis da vida interpretada por Nietzsche.

cristão. O temor diante da possibilidade de desonrar a vida que lhe fora presenteada por Deus e, conseqüentemente, não merecer a imortalidade, faz do cristão um prisioneiro dos mandamentos de seu mais importante juiz.

Concebida como um presente elaborado para as criaturas mais especiais e preferidas de Deus, a vida humana é tida pelos cristãos como uma dádiva. Ainda que o corpo seja parte constituinte desta “graça” e, portanto, deve ser cuidado como um templo de Deus²⁸ é a parte espiritual da vida que receberá maior dedicação. As ações e cuidados com o corpo terrestre visam à imortalidade da alma. Em um trecho dos escritos bíblicos, vemos esse anseio: “gememos pelo desejo ardente de revestir por cima da nossa morada terrestre a nossa habitação celeste” (BÍBLIA, 2Cor 5, 2). Através de apontamentos como esses, percebemos que a vida terrestre é concebida pelos religiosos como uma etapa para a almejada vida eterna. Acredita-se que, somente no mundo verdadeiro e perfeito, o cristão gozará da vida em sua plenitude. Em mais um trecho dos escritos bíblicos, vemos:

Estamos cheios de confiança, e preferimos deixar a mansão deste corpo para ir morar junto do Senhor. Por isto também esforçamo-nos por agradar-lhe, quer permaneçamos em nossa mansão, quer a deixemos. Porquanto todos nós teremos de comparecer manifestamente perante o tribunal de Cristo, a fim de que cada um receba a retribuição do que tiver feito durante sua vida no corpo, seja para o bem, seja para o mal (BÍBLIA, 2Cor 5, 8-10).

Nesse texto, de autoria atribuída ao apóstolo Paulo, observamos a noção de julgamento divino pelas condutas humanas. Na interpretação de Nietzsche, o aspecto terrível da crença na imortalidade pessoal reside em sua associação com a doutrina do juízo final. Muitos religiosos acreditam que toda a sua vida será julgada por Deus – que avaliará a possível ascensão ao seu reino. Enquanto perdurar a vida no corpo terrestre, o cristão dedicar-se-á em seguir os preceitos religiosos e em perseguir os valores religiosos, pois precisa agradar à divindade e conquistar seu prêmio eterno.

²⁸ Os preceitos cristãos rezam que, para ter uma vida santa e digna do Reino de Deus, os fiéis devem seguir os valores ensinados por Cristo e cuidar do corpo terreno. Assim como a alma deve estar em sintonia com a divindade, o corpo também deve ser cultivado como uma morada do espírito de Deus, abstendo-se de concupiscências da carne e de tudo o que liga o homem à terra (BÍBLIA, 1Cor 3, 16-17; 6, 19; 2Cor 6, 11).

Aos fracassados nessa missão, o castigo também será eterno. Segundo a perspectiva cristã, o destino daquele que não alcançar a salvação em Deus será uma espécie de segunda morte, isto é, a morte eterna, seguida da morte corporal²⁹. Considerando que todos terão que comparecer diante do juiz supremo para receber o prêmio ou castigo eternos, o cristão dedicar-se-á em salvar a sua alma. Para tanto, priorizará a vida eterna em detrimento desta vida: “quem ama sua vida a perde e quem odeia sua vida neste mundo guardá-la-á para a vida eterna” (BÍBLIA, Jo 12, 25). A crença e anseio pela vida imortal levam o cristão a ver esse preceito como santo. Passa a conceber o corpo como algo impuro, imperfeito e essa vida corpórea como algo que precisa ser superada. Nessa passagem evangélica, atribuí-se a Jesus a advertência de que a vida “neste mundo” deve ser desprezada para que seja possível alcançar a vida eterna. Nietzsche considera essa interpretação como indício de negação da vida. Em um trecho do *Ensaio de autocrítica*, redigido pelo filósofo como prefácio à obra *O nascimento da tragédia*, ele escreve:

O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em “outra” ou “melhor” vida. O ódio ao “mundo”, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim (GT/NT, “Ensaio de autocrítica” § 5).

Por considerar a vida como efêmera, finita e com um sentido que não vai além da própria vida em efetividade, o filósofo alemão avalia a perspectiva cristã da vida como um sintoma de decadência. Ao deslocar o sentido da vida para uma dimensão diferente desta em que nos achamos, o cristianismo revela-se como uma doutrina contrária à vida humana³⁰. Em uma passagem de *O Anticristo*, Nietzsche escreve:

Quando se coloca o centro de gravidade da vida não na vida, mas no “além” – *no nada* –, despoja-se a vida do seu centro de gravidade. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza no instinto – tudo de benéfico, promovedor da vida, garantidor de futuro nos instintos passa a

²⁹ BÍBLIA, Ap 20, 4-15.

³⁰ Em uma anotação de 1885, Nietzsche afirma: “Alijar a vida no além? – retirou-se da vida o foco” (NF/FP 39 [5], de 1885).

despertar suspeita. Viver de modo que já não há sentido em viver, *isso* torna-se o sentido da vida (AC/AC § 43).

A promessa da imortalidade da alma, de uma vida depois da morte corpórea, traz esperança e dá sentido à vida cristã. Um sentido para além da vida terrena, entretanto, é visto pelo filósofo alemão como uma mentira prejudicial que dissolve o sentido da vida humana. No discurso de *Assim falava Zaratustra* intitulado “Dos ultramundanos” [*Von den Hinterweltlern*], Nietzsche faz ver que a projeção metafísica do mundo, de um mundo celestial, além do humano, não passa de ilusão, poesia, sonho, criação de homens doentes e cansados da imperfeição e sofrimento do mundo terreno. Através de seu Zaratustra, o filósofo aponta que toda criação de valores visando uma vida além da presente e um mundo além deste em que nos achamos, revela o sofrimento e a impotência daqueles que buscam “um celestial nada”. Convidando o homem a voltar novamente seu olhar para o corpo, para a terra e superar os valores prejudiciais à vida efetiva, ele afirma:

Quanto mais o aprende, tanto mais encontra palavras e gestos de respeito pelo corpo e pela terra. Uma nova altivez ensinou-me o meu eu, e eu a ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes, mas, sim, trazê-la erguida e livre, uma cabeça terrena, que cria o sentido da terra! Uma vontade nova ensino aos homens: querer este caminho que o homem palmilhou às cegas e declará-lo bom e não mais afastar-se sorrateiramente dele, como fazem os enfermos e moribundos! (ZA/ZA I, “Dos ultramundanos”).

O filósofo reivindica, por meio de sua personagem, que o homem deixe de supervalorizar outra vida, em outro mundo e volte a apreciar a vida terrena. Ainda que considere o cristianismo como responsável por atribuir um sentido sagrado à concepção da vida após a morte, Nietzsche aponta a filosofia platônica como precursora da ideia de uma vida ideal num mundo considerado como “mundo verdadeiro”. Não à toa que esse aspecto da moral platônico-cristã é combatido em seus escritos.

1.2 A moral platônica e seus aspectos “cristãos”

O desejo ardente do cristão de conquistar a imortalidade junto a Deus e a concepção platônica de que, após a morte a alma encontrará a verdade em si, assemelham-se num aspecto: a projeção do sentido da vida está em outra vida. Enquanto o cristão espelha-se na bondade de Cristo a fim de conquistar a vida eterna, Platão ensina que o homem deve ter uma vida virtuosa³¹ para que a sua alma possa alcançar a verdade eterna. Na concepção platônica, a verdade é o bem mais valioso que o homem pode conquistar.

Interpretando os prazeres do corpo como prejudiciais às virtudes da alma, o filósofo grego indica que a verdade poderá ser inteiramente alcançada quando a alma estiver efetivamente liberta de sua união com essa parte imperfeita. Em um trecho do diálogo *Fédon*, ele escreve:

Durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade (PLATÃO, *Fédon* 66b).

Concebendo a alma como imortal, Platão prioriza as virtudes da alma em prejuízo dos prazeres do corpo. Ele pensa que o homem precisa abster-se dos vícios para embelezar a sua alma. Quando estiver pura e totalmente livre do corpo mortal, a alma estará no mesmo âmbito das coisas eternas, podendo contemplar, assim, a verdade e todos os demais bens eternos. O filósofo grego se empenha na busca dos bens concebidos como essenciais, tais como: a

³¹ No diálogo *Górgias*, Platão indica que o homem deve levar uma vida virtuosa para que a sua alma possa encontrar a felicidade plena após a morte. Os homens bons serão os que tiverem uma vida temperante e justa, podendo até serem vítimas de injustiças, mas nunca praticando atos injustos. Os ruins usufruirão livremente dos prazeres e riquezas do corpo, mas, por praticarem injustiças, serão castigados eternamente: “Das nossas longas discussões saíram refutadas todas as teorias, menos uma, que permanece firme: a de que convém evitar com mais empenho cometer a injustiça do que sofrê-la; que cada homem se deve esforçar mais por ser do que parecer bom, em público como em privado; que, se alguém procedeu mal em alguma coisa, deve ser castigado, porque o maior bem, depois do de ser justo, é passar a sê-lo, sofrendo o castigo que se mereceu; que é preciso fugir de toda a forma de lisonja, tanto em relação a si próprio como em relação aos outros, quer sem poucos, quer sejam muitos; finalmente, que se deve pôr a retórica, como qualquer outra coisa, sempre ao serviço do bem. Convince-te de que tenho razão e segue-me pelo caminho que te conduzirá à felicidade nesta vida e na outra, como a minha narrativa te demonstrou. Deixa que te desprezem, te considerem insensato, te insultem, se quiserem, e até, por Zeus, sofre que te esbofeteiem, coisa que tu achas entre todas infamante: não te acontecerá nenhum mal se fores realmente um homem de bem, dedicado à prática da virtude” (PLATÃO, *Górgias*, 527c-d).

felicidade, a justiça, a beleza, a bondade, a verdadeira sabedoria. No diálogo *Fedro*, Platão aponta esse âmbito das coisas eternas como:

A realidade que realmente não tem cor, nem rosto, e se mantém intangível; aquela cuja visão só é proporcionada ao condutor da alma pelo intelecto; aquela que é patrimônio do verdadeiro saber, é essa Verdade que ocupa efetivamente aquele lugar. Daqui se infere que o pensamento de um deus se alimenta de inteligência e de sabedoria puras, assim como o pensamento de todas as almas que se dedicam à procura do alimento que mais lhe convém quando, no decorrer do tempo, puderam aperceber-se da realidade, é nesse lugar que as almas encontram a possibilidade de contemplação das realidades verdadeiras [...], a alma pode contemplar a Justiça em si mesma, bem como a Ciência, pois ela tem na sua frente, sob os seus olhos, um saber que nada tem a ver com este que conhecemos, sujeito às modificações futuras [...] A causa que atrai as almas para a contemplação da Verdade consiste em que só ali encontram o alimento que as pode satisfazer inteiramente, esse alimento que, enfim, liberta as almas das terrenas paixões (PLATÃO, *Fedro*, 247d, 248a-c).

Segundo a moral platônica, o homem que deseja encontrar a verdade deve conduzir a sua vida num caminho reto, buscando a sabedoria e a purificação de sua alma, abster-se das paixões e afastar-se totalmente dos desejos corporais. Como o corpo é considerado impuro e repleto de imperfeições, o caminho em busca pela purificação da alma passa pelo desprezo e afastamento de todos os vícios. A conquista da verdade eterna, portanto, também depende de uma conduta comedida enquanto a alma ainda estiver unida ao corpo. Essa vida equilibrada em busca da verdade é a vida do sábio, que terá como prêmio a conquista do bem mais desejável.

Na perspectiva platônica, o filósofo³² estaria mais próximo de alcançar essa premiação eterna, pois seria justamente quem teria disposição para dedicar-se integralmente na busca pela verdade: “absolutamente ninguém, se não filosofou, se daqui partiu sem estar totalmente purificado, ninguém tem o direito de atingi-la, a não ser unicamente aquele que é amigo do saber”

³² Por considerar o filósofo como o autêntico amante da sabedoria capaz de praticar o bem, buscar a justiça e abster-se das paixões, Platão o aponta como único apto a alcançar a verdade em si. No diálogo *A república*, aponta os filósofos como “amantes do espetáculo da verdade” (PLATÃO, *A república* 475e), incomparáveis em matéria de perseguirem o caminho do bem, da justiça e da possibilidade de governarem com excelência. No *Fédon*, indica que somente os filósofos contemplarão a verdade em si, pois dedicaram suas vidas desprezando os prazeres do corpo e buscando aperfeiçoar a alma para o tão desejado encontro com a verdade absoluta.

(PLATÃO, *Fédon* 82c). A ambição por encontrar a verdade é tão intensa que o controle das paixões e a dedicação integral à filosofia, são vistos como uma condição necessária para que a alma esteja preparada para a premiação eterna. Platão indica, contudo, que não basta ter uma vida virtuosa e afastada dos vícios, conquistar a verdade eterna consiste na tarefa daqueles que se dedicam integralmente na busca pelo saber verdadeiro³³: “quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto” (PLATÃO, *Fédon* 64a). Nessa empreitada, o sábio deverá conceber vida e morte de um modo completamente diverso dos demais. A morte será vista como um livramento, como uma transição de uma vida impura, doentia, imperfeita, para uma dimensão melhor.

Interpretando as últimas palavras de Sócrates em seu leito de morte, Nietzsche observa que o filósofo grego concebia a vida como uma doença. Ao se despedir de seus amigos, Sócrates disse: “Críton, devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar essa dívida” (PLATÃO, *Fédon* 118). Asclépio era o deus grego da medicina, reconhecido pelo seu poder de cura, adorado pelos doentes e desesperados. Quando curados, seus seguidores tinham por costume, sacrificar um galo em gratidão à divindade. Ao se despedir da vida anunciando dever um presente ao deus, Sócrates estaria, na visão de Nietzsche, revelando sua gratidão por tê-lo curado de uma enfermidade.

A vida é concebida, nesse sentido, como uma doença³⁴, como um sofrimento incessante do qual precisaríamos nos libertar. Tanto é, que ao se despedir de seus amigos, momentos antes de ser morto em uma cela, Sócrates os consola afirmando estar feliz e esperançoso com aquele momento. Ansioso, revela não haver motivo para temor ou desespero, pois sente-se

³³ Oposto ao que Platão espera do filósofo, Nietzsche considera que o papel do filósofo é criar valores. Nessa tarefa de criador, julga importante que o filósofo reconheça que a verdade também não passa de um valor: “seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de potência*. – Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não têm que existir tais filósofos?” (JGB/BM § 211, tradução de Paulo César de Souza, 2001, modificada). No contexto do pensamento platônico, contudo, a verdade jamais seria vista como um valor. A verdade era buscada como algo essencial, um bem em si, o maior bem que o homem poderia alcançar.

³⁴ No aforismo 340 de *A Gaia Ciência* e na primeira parte de “O problema de Sócrates” do *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo alemão lamenta por Sócrates ter considerado a vida como uma doença e por ter “sofrido da vida”.

seguro de que, tão logo o veneno fizesse efeito e a sua alma abandonasse o seu corpo, poderia finalmente alcançar o bem mais precioso pelo qual sua vida fora dedicada, ou seja, a sabedoria verdadeira. A morte, portanto, foi abraçada por Sócrates com amor e esperança:

Não seria uma contradição se não se encaminhassem com alegria para o além onde, uma vez chegados, terão a esperança de encontrar aquilo por que em toda a sua vida se mostraram apaixonados: a sabedoria, que era o seu amor; e também não seria contraditório deixarem de sentir alegria ante a esperança de serem libertados da companhia daquilo que os molestava? (PLATÃO, *Fédon* 68a).

A concepção platônica sobre a vida e a morte revela um amor incondicional à verdade. A vida seria uma preparação para a morte, uma etapa de purificação da alma para o encontro com a verdade. Esse almejado encontro só se realizaria plenamente quando a alma também pudesse estar no âmbito das coisas eternas. Pensando na verdade como um bem eterno, Platão considera que somente totalmente apartada do corpo e ligada às coisas eternas, a alma também poderia participar daquilo que não muda. Após a morte corpórea, a alma dos virtuosos poderia preservar a sua identidade, estaria disposta pela mesma natureza dos demais seres imortais e conheceria, finalmente, a verdade. Essa perspectiva representa, para Nietzsche, o mesmo que negar a vida, um julgamento de que “*ela não vale nada*”³⁵ (GD/CI, “O problema de Sócrates” § 1). Supervalorizar outra vida, uma vida diferente da vida que temos, corresponderia à dissolução e decadência da vida em efetividade³⁶. Mas no contexto da verdade almejada por Sócrates e Platão, a única vida em declínio seria aquela que não se preparou para a morte

³⁵ Em uma passagem do *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche indica que o desprezo pela vida atual é característica do tipo decadente e alerta: “em lugar de dizer ingenuamente ‘eu não valho mais nada’, a mentira moral diz, na boca do *décadent*: ‘Nada tem valor – a vida não vale nada’... Um tal juízo é sempre um grande perigo, tem efeito contagioso – em todo o terreno mórbido da sociedade ele rapidamente prolifera em tropical vegetação de conceitos, ora como religião (cristianismo), ora como filosofia (schopenhauerismo). Os miasmas de uma tal floresta de árvores venenosas, nascidas da putrefação, podem envenenar a vida durante séculos, durante milênios” (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo” § 35).

³⁶ Observando os prejuízos das idealizações sobre uma vida melhor, Nietzsche aproxima a perspectiva socrático-platônica da doutrina cristã, afirmando: “cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (JGB/BM “Prólogo”). Associação que também é observada no *Crepúsculo dos Ídolos*, numa passagem em que o filósofo alemão analisa o estilo de Platão enquanto um *décadent*: “tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo” (GD/CI, “O que devo aos antigos” § 2).

corpórea. O critério para uma vida vigorosa e bem lograda seria apenas a possibilidade de encontrar a verdade.

Enquanto a perspectiva platônica sobre a vida consiste no amor incondicional pela verdade, a doutrina Cristã apresenta o filho de Deus como chave para essa questão. Segundo os textos evangélicos, Jesus disse: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (BÍBLIA, Jo, 14, 6). Esses bens são obtidos e conquistados graças à bondade divina. O caminho que leva o homem a Deus é ensinado por Cristo, dando ele mesmo o próprio exemplo de como traçá-lo. A verdade é revelada por Cristo que apresenta as virtudes a serem perseguidas, os vícios que deverão ser evitados e as condições para que o homem alcance o seu reino. Por ser a própria encarnação da verdade³⁷, Jesus dá o exemplo da vida que deseja de seus fiéis. Seguindo o seu caminho, o homem obterá a verdadeira vida, que é a vida eterna junto a Deus.

Diante dessas convicções religiosas e metafísicas acerca da verdade, Nietzsche apresenta uma questão inaugural:

Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? (JGB/BM § 1).

Longe de ser vista como critério de validade científica ou mesmo como certeza metafísica e religiosa, a verdade é apontada pelo filósofo alemão como um valor. Enquanto valor, o solo pelo qual se sedimentou a distinção entre verdade e aparência torna-se instável. No entendimento de Nietzsche, avaliar a verdade como superior à aparência é resultado da perspectiva equivocada do avaliador, da convicção de estar de posse da verdade absoluta³⁸: “não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve” (JGB/BM § 34). Mundo aparente e mundo verdadeiro, portanto, são apenas criações humanas, demasiado humanas. O filósofo considera dogmática a busca pela verdade absoluta. Seu intento é ver transformada “aquela crença cristã, que era

³⁷ Conforme Evangelho de São João.

³⁸ Cf. MA I/HH I § 630.

também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina” (FW/GC § 344). Sob sua ótica, o valor da verdade precisa ser questionado.

Ao interpretar a verdade e tantas outras noções metafísicas enquanto valor, o filósofo alemão revela um dos pontos centrais de sua concepção sobre o homem. Em seu entendimento, o homem pode ser caracterizado como aquele que atribui valores às coisas, em suas palavras: “o homem [*Mensch*, em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como ‘o animal avaliador’” (GM/GM II § 8). Sendo o homem responsável por avaliar e atribuir valor às coisas, a verdade também é vista apenas como mais um dentre os demais valores criados pelo homem. Se a verdade é um valor, ela não pode designar algo absoluto ou eterno acerca das coisas, pois constitui um caráter de validade transitório. A verdade, portanto, depende do contexto pelo qual está sendo avaliada. Já para os metafísicos e religiosos, essa interpretação não é válida. Para esses, a noção de verdade é tão cara e importante, que as concepções sobre a vida e o mundo são consideradas a partir de um critério absoluto de verdade. Assim, a noção de vida eterna num mundo perfeitamente pleno é vista como verdadeira.

Nietzsche interpreta como doências as perspectivas que, por considerarem a vida e o mundo como indesejáveis, criam as noções de “vida melhor” e “mundo verdadeiro” como sublimações da vida e do mundo que negam. Em sua análise, essas criações são sintomas de avaliações de homens cansados da vida. Em uma anotação de 1888, o filósofo escreve: “o instinto do *cansaço vital* e não o instinto da vida foi que criou o outro mundo [...], vingamo-nos da vida *com* o auxílio da fantasmagoria de uma ‘vida melhor’” (NF/FP 14 [168], de 1888). A promessa de uma vida melhor após a morte é vista pelo filósofo como uma vingança [*Rache*] contra a vida. Nesse aspecto, nenhuma doutrina convenceu tanto quanto a promessa cristã da salvação pessoal. O filósofo alemão indica que a perspectiva cristã sobre a vida deve ser interpretada enquanto sintoma de cansaço vital, de decadência da própria vida. Essa consideração tem como pressuposto o entendimento de que o valor da

vida não pode ser avaliado³⁹. Em uma passagem de *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo afirma:

Uma condenação da vida por parte do vivente é, afinal, apenas o sintoma de uma determinada espécie de vida: se tal condenação é justificada ou não, eis uma questão que não chega a ser levantada. Seria preciso estar numa posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar no problema do *valor* da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível. Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores (GD/CI, “Moral como antinatureza” § 5).

Enquanto viventes não podemos avaliar a vida, pois o fluxo da vida é ininterrupto e não podemos nos colocar fora dela para estabelecer algum valor sobre a própria vida⁴⁰. Participando da vida, avaliamos as coisas e estabelecemos valores a elas num processo contínuo. O filósofo ensina que os valores emanam da vida ao avaliarmos toda e qualquer coisa. Os julgamentos sobre a vida não passam de um sintoma daquele que a julga. Ao apontar a perspectiva cristã como uma espécie de vingança contra a vida, portanto, Nietzsche a apresenta como sintoma de uma avaliação feita por determinado tipo de vida, de uma vida decadente. Essa interpretação consiste no fato de que a vida ideal prometida pela religião cristã é uma vida desconhecida e supostamente melhor do que a vida atual. O deslocamento do sentido da vida para uma vida ideal é compreendido como negação da vida presente. O filósofo questiona sob quais condições a concepção de uma vida melhor foi engendrada. Partiu de vidas ascendentes ou de vidas degeneradas?

³⁹ Numa conhecida passagem do *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche afirma: “juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que o *valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo” (GD/CI, “O problema de Sócrates” § 2).

⁴⁰ Sobre essa concepção, Wilson Frezzatti indica: “eis aqui um conceito fundamental para entendermos a fisiopsicologia nietzschiana: a vida não pode ser avaliada. As apreciações, desfavoráveis ou mesmo favoráveis da vida, são apenas sintomas. Poderíamos acrescentar: a vida é para ser vivida, não podemos nos apartar dela para avaliá-la. Por isso, juízos sobre elas são apenas sintomas: de crescimento de potência e alto grau de hierarquização, se favorável; de declínio de potência e anarquia dos impulsos, se desfavorável” (FREZZATTI, 2008, p. 313).

1.3 Vida como vontade de potência

A crítica de Nietzsche às perspectivas que privilegiam uma vida supostamente “melhor” em prejuízo da vida em efetividade contextualiza-se com a sua compreensão a respeito da vida humana. Segundo a sua interpretação: “vida é precisamente vontade de potência” (JGB/BM § 259)⁴¹. A noção em nada se aproxima de conceitos que definem a vida humana como unidade constituída por um corpo biológico, conectado com uma alma espiritual. Rompendo com a concepção de unidade consciente e de sujeito, para o filósofo alemão, a vida consiste em pluralidade de impulsos que lutam por expansão e domínio.

O filósofo explica que, no organismo humano, esses impulsos atuam nas células, tecidos e órgãos. O que anima o organismo é justamente o combate permanente de impulsos. Aquilo que é concebido tradicionalmente como dualidade corpo e alma corresponde, no organismo disposto por impulsos, a uma única e mesma coisa: “toda unidade é apenas como *organização e conjunção* unidade” (NF/FP 2 [87], 1885-86). O corpo é considerado unidade, portanto, somente enquanto organização semântica. Assim como todos os componentes do organismo humano, os pensamentos e toda a atividade racional também são manifestações da pluralidade de impulsos combatentes⁴². Concebendo todas as coisas sob a ótica da vontade de potência, também o âmbito das coisas inorgânicas é interpretado pelo filósofo a partir dessa mesma dinâmica⁴³.

Analisando a expressão vontade de potência [*Wille zur Macht*], vemos que o termo *Wille* pode ser entendido como: intenção, disposição, tendência, impulso, vontade. E o termo *Macht* – relacionado ao verbo [*Machen*] –,

⁴¹ Tradução de Paulo César de Souza, 2001, modificada.

⁴² Cf. JGB/BM § 3.

⁴³ Ao analisar que a perspectiva nietzschiana sobre a vontade de potência inclui o âmbito das coisas inorgânicas, MÜLLER-LAUTER ressalta: “se o mundo é vontade de potência e nada além disso, então também as ocorrências no ‘âmbito de efetividade’ não orgânico têm de ser interpretadas como lutas de potência. Nietzsche empreende essa interpretação, sempre de novo, no contexto de sua crítica ao pensamento mecanicista” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 107-108. Tradução de Oswaldo Giacóia Júnior, modificada). Atento às discussões científicas de sua época, Nietzsche apresenta a perspectiva sobre a vontade de potência como alternativa às explicações mecanicistas sobre o mundo. Com o intuito de contextualizar a interpretação de Nietzsche sobre a vida humana, focaremos nos esclarecimentos do filósofo sobre a dinâmica da vontade de potência no organismo humano.

corresponde a: fazer, realizar, produzir, criar, potência. Assim, podemos entender a vontade de potência como impulsos atuando por expansão, como a disposição de toda força a efetivar-se, a realizar-se, a expandir-se e ir sempre além. No contexto da abordagem sobre a vida enquanto vontade de potência, o filósofo empenha-se em explicar a atuação dos impulsos nas partes dos organismos. A fisiologia⁴⁴ do corpo humano também deve ser analisada a partir da dinâmica da luta por expansão e domínio.

O filósofo explica que, no mecanismo ininterrupto das forças, um impulso domina o outro ou demais impulsos, que são derrotados, mas não sem resistência: “um *quantum* de potência é designado pelo efeito que exerce e ao qual ele resiste” (NF/FP 14 [79], de 1888). Ao encontrar resistência, um impulso exerce-se em busca de domínio. A hierarquia entre vencedores e vencidos, contudo, não é definitiva. Em uma anotação de 1885, Nietzsche esclarece a transitoriedade hierárquica entre as forças impulsivas atuantes no homem:

O homem é uma pluralidade de forças, que se encontram em uma ordem hierárquica, de tal modo que há forças que comandam [...], os que servem precisam, em algum sentido qualquer, também ser obedientes, e, em casos mais refinados, o papel entre eles precisa passageiramente mudar, e aquele que costuma mandar precisa uma vez obedecer (NF/FP 34 [123], de 1885).

Vemos que, os impulsos que mandam, momentaneamente, exercem o domínio até serem derrotados, “o comando e a obediência são o fato fundamental: isto *pressupõe* uma ordem hierárquica” (NF/FP 26 [85], de 1884). O filósofo entende que a saúde do organismo depende dessa hierarquização dos impulsos que o constituem. Em organismos com um ou mais impulsos dominando os demais, haverá saúde e expansão da vida. Naqueles cujos impulsos estiverem desagregados, veremos morbidez e degeneração. Na

⁴⁴ No *Dicionário Nietzsche* publicado pelo Grupo de Estudos Nietzsche, Wilson Frezzatti esclarece que a noção do termo “fisiologia”, nas obras de Nietzsche, ultrapassa o sentido convencional de ciência que estuda as funções dos organismos vivos. Explica que, no contexto das considerações sobre a vontade de potência, o filósofo alemão “passa a considerar fisiológico não apenas corpos vivos, mas também o âmbito inorgânico e o âmbito das produções humanas, tais como estado, religião, arte, filosofia, ciência. Fisiologia, nesse sentido, ultrapassa o âmbito biológico, mas ainda se refere a um organismo ou a uma organização, ou seja, a um conjunto de forças ou impulsos ou, ainda, a uma configuração fisiológica” (Dicionário Nietzsche, 2016, p. 237). Fisiologia, nesse momento do texto, indica o modo como Nietzsche entende as funções do organismo humano.

busca por expansão e predomínio, os impulsos mais fortes dominam e se apropriam dos mais fracos, garantindo a hierarquia temporária.

Em um trecho de *Além de bem e mal*, o filósofo afirma: “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação” (JGB/BM § 259). Ele explica que, esse mecanismo de dominação e obediência entre impulsos vencedores e vencidos também se manifesta nas atividades sociais, artísticas, culturais, nas manifestações morais, religiosas e intelectuais⁴⁵.

A primeira apresentação da perspectiva de Nietzsche sobre a vontade de potência, em obra publicada, ocorre em *Assim Falava Zaratustra*. É nesse momento que vida e vontade de potência se identificam. A concepção do filósofo alemão sobre a vida humana revela-se a partir de sua estreita ligação com os valores: “para que compreendais minhas palavras do bem e do mal, quero acrescentar, ainda, minha palavra sobre a vida e o modo de ser de todo o vivente, [...] onde encontrei a vida, encontrei vontade de potência” (ZA/ZA II, “Da superação de si”). O modo de ser do homem é compreendido a partir da estimativa das coisas circundantes e dos valores que lhes atribui. O homem é definido pelo filósofo como aquele que mede e avalia: “por isso ele se chama ‘homem’, isto é: aquele que avalia” (ZA/ZA I, “Dos mil alvos e do único alvo”). Analisando os valores [*Werthe*] criados a partir de avaliações [*Werthschätzungen*] de certos homens ou povos, o filósofo interpreta a tipologia daqueles que os engendraram.

Em sua investigação, o filósofo empenha-se em evidenciar se os valores manifestam indício de crescimento e expansão da vida ou, inversamente, representam fraqueza e degeneração da vida. Ao considerar a moral platônica-cristã como expressão da decadência, por exemplo, observa que esses valores são sintomas de negação da vida. Como cada valor emana de uma perspectiva

⁴⁵ Em uma anotação de 1888, Nietzsche esboça um projeto futuro com os subtítulos citados abaixo. O esboço indica o seu entendimento de que a dinâmica da vida enquanto vontade de potência deve ser compreendida nas mais diversas formas de expressão da vida humana: “Vontade de potência como ‘lei da natureza’. Vontade de potência como vida. Vontade de potência como arte. Vontade de potência como moral. Vontade de potência como política. Vontade de potência como ciência. Vontade de potência como religião” (NF/FP 14 [71], de 1888).

avaliadora⁴⁶ que expressa o tipo fisiológico de quem o engendrou, Nietzsche interpreta também esses avaliadores como decadentes.

Investigando traços regulares entre as mais diversas morais, povos e culturas, Nietzsche observa dois tipos básicos que expressam valores opostos, a saber, os senhores/nobres e os escravos/plebeus. Em uma conhecida passagem de *Além de bem e mal*, ele afirma: “há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*” (JGB/BM § 260). A forma com a qual cada um desses tipos estabelece valores indica diferenças em suas configurações fisiológicas e, conseqüentemente, nas avaliações morais que deles emergem. Nas mais diversas épocas e contextos culturais analisados, o filósofo encontra as perspectivas avaliativas dos senhores e as dos escravos, coexistindo e, manifestando suas oposições.

Empenhado na busca genealógica dos valores, o filósofo descobre distinções marcantes nas avaliações das duas tipologias analisadas. Observando a etimologia de bem e mal, o filósofo atribui a procedência das oposições “bom e ruim” [*Gut und Schlecht*] aos senhores, e a de “bom e mau” [*Gut und Böse*] aos escravos. Percebe, em todas as línguas analisadas, que o emprego de “bom” estava associado a nobre, bem-nascido, privilegiado. Como foram os nobres que, usufruindo do seu poder, primeiramente estabeleceram valor e nomearam as coisas, acabaram designando as qualidades reconhecidas como atributos de força, nobreza, riqueza e poder – como coisas boas. O filósofo observa que “bom” [*gut*] identificava tudo o que vinha da estirpe nobre: “em toda parte, ‘nobre’, ‘aristocrático’, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu ‘bom’, no sentido de ‘espiritualmente nobre’” (GM/GM I § 4). Seguindo essa mesma raiz conceitual, ele indica que “ruim” designava o homem oposto ao nobre, isto é, o homem simples, comum, plebeu.

⁴⁶ Segundo Scarlett Marton, “A noção nietzschiana de avaliação [*Werthschätzung*] (ou perspectiva avaliadora ou ainda apreciação de valor) está intimamente ligada à noção de valor. São as avaliações que dão origem aos valores e a eles conferem valor [...] Na ótica nietzschiana, a questão do valor apresenta duplo caráter: os valores supõem avaliações, que lhes dão origem e conferem valor; estas, por sua vez, ao criá-los, supõem valores a partir dos quais avaliam. O procedimento genealógico comporta, assim, dois movimentos inseparáveis: de um lado, relacionar os valores com avaliações e, de outro, relacionar as avaliações com valores” (Dicionário Nietzsche, 2016, p. 129).

O filósofo recorre aos termos da língua alemã *schlecht* e *schlicht*, que significam ruim e simples, respectivamente, para indicar que esses termos se identificam etimologicamente. Observa que as designações de valor moral foram feitas primeiro a homens e, somente de forma derivada, a ações. Assim, o valor bom foi primeiramente designado pelos dominantes no sentido de reconhecimento e afirmação de suas qualidades nobres. O valor ruim surgiu apenas como contraste, indicando as características que se opunham as do homem nobre. Oposto ao que ocorre com o nobre que, “primeiro e espontaneamente, de dentro de si, concebe a noção básica de ‘bom’, e a partir dela cria para si uma representação de ‘ruim’” (GM/GM I § 11), os valores dos escravos nascem da negação, do ressentimento daquilo que eles não são.

Nietzsche considera ressentido o homem da moral escrava que, ao atribuir valor, o faz a partir do ódio vingativo aos valores elevados que não possui. Trata-se do homem com uma configuração fisiológica e psicológica doentia, típica daqueles representantes da moral escrava, do cristianismo. Ele observa que os valores cristãos foram engendrados a partir desse estado patológico dos ressentidos que, negando os valores dos nobres, fortes e guerreiros, reagiram vingativamente e elevaram como virtudes cristãs justamente os atributos do homem fraco, humilde, pobre, comum. O filósofo considera a inversão dos valores promovida pela moral cristã como uma reação vingativa do homem fraco, impotente:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento (GM/GM I § 10).

O filósofo explica que, partindo da negação do outro, de um fora, o homem da moral escrava avalia como mau: “*precisamente* o ‘bom’ da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador” (GM/GM I § 11). Derivado do ódio do homem comum aos homens fortes, a oposição de valores bom/mau expressa a reação negativa ao homem nobre. Depois de negar aquilo que não é, o homem

do ressentimento atribui ao valor bom justamente a simplicidade, a pobreza, a humildade. Nietzsche considera essa inversão de valores como uma rebelião escrava da moral. Indica que a ascensão dos valores do povo sobre os valores do nobre predominou graças ao espírito vingativo dos sacerdotes judaico-cristãos. A partir do trabalho sacerdotal, os valores religiosos foram elevados e considerados como valores em si. Ele observa que assim, os pobres, sofredores, humildes de coração, foram reconhecidos como os únicos e legítimos homens bons. Sob a ótica do filósofo a oposição bom/mau engendrada pela moral escrava/cristã, brota a partir de uma reação negativa dos impotentes. Os valores cristãos são vistos, portanto, como os valores da moral escrava, engendrados por organismos malogrados e vingativos.

O critério utilizado por Nietzsche na investigação sobre as distintas tipologias responsáveis pela criação dos valores é a manifestação fisiopsicológica de cada tipo. Certo de que os demais filósofos não chegaram a tocar no problema do valor dos valores, aponta para a necessidade da unificação das pesquisas fisiológicas e psicológicas⁴⁷: “uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador” (JGB/BM § 23). Distante das investigações morais tradicionais, a busca fisiopsicológica pressupõe uma nova análise psicológica, uma abordagem integrada dos aspectos biológicos e dos sintomas que emergem de todas as expressões e produções humanas. Compreendida como “morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência”⁴⁸ [*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*], a fisiopsicologia nietzschiana revela-se como um recurso investigativo que evidencia as distinções entre os tipos elevados e os decadentes⁴⁹. Qualquer tábua de valor analisada, manifesta o

⁴⁷ Em nota à 17ª seção da Primeira dissertação da *Genealogia da moral* (1887), Nietzsche expressa o desejo de promover um intercâmbio entre filosofia, fisiologia, psicologia e medicina, no intuito de aprofundar a pesquisa sobre o problema do valor dos valores: “toda tábua de valor, todo ‘tu deves’ conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação *fisiológica*, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica. A questão: que vale esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela ‘moral’? deve ser colocada das mais diversas perspectivas; pois ‘vale para quê?’ jamais pode ser analisado de maneira suficientemente sutil” (GM/GM I § 17 – Nota do autor).

⁴⁸ Cf. JGB/BM § 23. Tradução de Paulo César de Souza, 2001, modificada.

⁴⁹ Em sua análise sobre a investigação fisiopsicológica proposta por Nietzsche, Wilson Frezzatti esclarece: “é a morfologia da vontade de potência, por meio de seus sintomas, que permite a Nietzsche propor um antagonismo entre cultura e civilização. Se um organismo, isto

sintoma de uma avaliação feita por organismos saudáveis, constituídos por arranjos fisiológicos com impulsos hierarquizados ou, inversamente, por organismos mórbidos, com baixa hierarquização impulsional.

Ao analisar os valores engendrados pelos nobres, o filósofo os considera mais elevados do que os valores dos escravos. São superiores por serem afirmativos e não emergirem de ressentidos e impotentes. Mais elevados por serem criações feitas a partir de organismos fortes e seguros de sua superioridade. Essa concepção coloca em questão o valor dos valores tradicionais. Sob a ótica fisiopsicológica, os nobres, fortes, poderosos, dominadores, são mais elevados do que os fracos, sofredores, humildes, escravos. Assim, o filósofo questiona a fisiologia daqueles que estabeleceram valores: “o primeiro problema é o problema da *ordem hierárquica dos tipos de vida*” (NF/FP 7 [42], de 1886-87). Observando os arranjos dos impulsos que constituem cada tipo de vida, Nietzsche se contrapõe aos valores cristãos que estabeleceram o bem comum, o bem do povo, o bem do homem fraco, como superiores ao bem do homem nobre e forte.

Entendida como vontade de potência, a vida elevada é aquela constituída por impulsos dominantes e hierarquizados, que avaliam e estabelecem valores a partir de impulsos que se manifestam e criam de modo afirmativo e espontâneo, como pura expressão de força e domínio. Em uma anotação de 1885, o filósofo reflete:

De que valem nossas avaliações e tábuas valorativas morais? *Que vem à tona com seu domínio?* Para quem? Em relação com o quê? – Resposta: para a vida. Mas, *que é vida?* Aqui se precisa, portanto, de uma nova concepção mais determinada do conceito vida: minha fórmula para tanto diz: vida é vontade de potência [...] A avaliação moral é uma *interpretação*, um modo de interpretar. A interpretação mesma é um *sintoma* de determinados estados fisiológicos (NF/FP 2 [190], de 1885).

Concebendo a vida a partir da perspectiva fisiopsicológica, o filósofo alemão sustenta que vida e vontade de potência se identificam. Empenha-se

é, uma configuração de impulsos, seja ela um homem ou uma cultura, tem um modo de existência em que afirma a vida enquanto um fluxo contínuo de mudança, há sintoma de impulsos potentes e altamente hierarquizados (com centro de coordenação definido): saúde. Se há dualidade de mundos com uma realidade no além, o sintoma é de impulsos impotentes e anárquicos: doença” (FREZZATTI, 2019, p. 172).

em esclarecer que a dinâmica dos impulsos que constituem os organismos e se expressam de modos distintos, são sintomas de arranjos fisiológicos elevados ou decadentes. Vida é, precisamente, um processo contínuo de auto-superação, de tal modo que, os impulsos se desenvolvem numa dinâmica ininterrupta de luta por mais força. Assimilando essa concepção, é possível compreender em que sentido a perspectiva da vontade de potência é vista como afirmativa da vida e sob qual aspecto a perspectiva cristã/escrava, ao contrário, evidencia uma vingança contra a vida em efetividade. Ainda que o filósofo considere a concepção de vida enquanto vontade de potência como mais elevada do que as perspectivas já analisadas, ele a apresenta como uma entre tantas outras interpretações⁵⁰ sobre a vida. Assim como toda e qualquer interpretação, a vida como vontade de potência também é uma hipótese, uma interpretação sobre a vida que expressa o sintoma de um tipo fisiológico.

1.4 Vida: interpretação ou verdade?

Enquanto a doutrina cristã indica o caminho verdadeiro através do filho de Deus – que identifica Caminho, Verdade e Vida; Nietzsche reconhece todas as expressões manifestas no mundo como interpretações⁵¹ [*Auslegungen*].

⁵⁰ Segundo a análise de Vânia Azeredo, “ É porque o valor do mundo está em nossa interpretação que não podemos explicá-lo, mas apenas adentrá-lo a partir de vários ângulos, vê-lo sob diversos enfoques. Se só temos um ver perspectivo, nosso conhecer será perspectivo, e o mundo, “que em algo nos importa”, não poderá jamais ser verdadeiro, mas o resultado de nossa avaliação e, portanto, a imposição de uma interpretação” (AZEREDO, 2002, p. 72).

⁵¹ Ao analisar a concepção nietzschiana a respeito da interpretação, Müller-Lauter explica: “A perspectividade de *toda* interpretação torna-se um problema que, por fim, ricocheteia sobre o próprio filosofar de Nietzsche, quando pensamos que entre as inúmeras interpretações de um texto, não há ‘nenhuma interpretação correta’. Não temos qualquer direito de admitir um ‘conhecer absoluto’: ‘o caráter perspectivo, enganoso, pertence à existência’. Então, toda explicação (*Deutung*) do mundo é também uma interpretação perspectivamente enganosa, a mecanicista não menos que aquela que compreende todo acontecer do mundo como o caos de vontades de potência cooperantes e combatentes. Em consequência disso, ‘o’ mundo, concebido como soma de forças, seria *uma* interpretação perspectiva do mundo, ao lado de inúmeras outras. Em face da fundamental relatividade de todo explicar-o-mundo, o que poderia ser aduzido em favor da ‘verdade’ da interpretação de Nietzsche? Nietzsche, porém, nos deu ele próprio um critério para aquilo que ele entende por verdade. Ele assenta na intensificação do poder (*Machtsteigerung*). Sob esse critério fica colocada a ‘infinita interpretabilidade (*Ausdeutbarkeit*) do mundo’. Nele deve fazer prova de si ‘toda interpretação (*Ausdeutung*) como um sintoma de crescimento ou de declínio’. Se uma explicação (*Deutung*) serve à intensificação de potência, então ela é, no mencionado sentido, mais verdadeira do que aquelas que simplesmente conservam a vida, tornam-na suportável, a refinam, ou separam o

Essa noção brota da própria dinâmica fisiológica da vontade de potência. O filósofo pensa que os impulsos em luta por domínio interpretam através da imposição de suas perspectivas ascendentes ou declinantes. Toda expressão manifesta por um impulso, portanto, é interpretação.

A exposição [*Ausstellung*] de um impulso ao interpretar, manifesta-se necessariamente e não está associada a um sujeito interpretante. Em uma anotação escrita entre o outono de 1885 e o outono de 1886, o filósofo observa: “‘quem interpreta afinal?’, mas o próprio interpretar, como uma forma da vontade de potência, tem existência (mas não como um ‘ser’, mas como um *processo*, um *dever*) como um afeto” (NF/FP 2 [151], de 1885-86). Ele explica que os impulsos interpretam mundo constantemente, pois, ao exercerem-se na luta por expansão de domínio, os impulsos impõem suas interpretações até que essas sejam superadas por interpretações mais elevadas. O modo de expressão dos impulsos, portanto, é caracterizado pelas interpretações e avaliações de mundo. Em uma anotação de 1885-86, o filósofo escreve:

Que as interpretações até aqui são avaliações perspectivísticas, graças às quais nós nos mantemos na vida, ou seja, na vontade de potência, de crescimento de potência, que toda *elevação do homem* traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que toda intensificação e ampliação de potência alcançadas abrem novas perspectivas e conclamam a que se acredite em novos horizontes – isso é algo que atravessa meus escritos (NF/FP 2 [108], de 1885-86).

Distante de impor sua concepção sobre a vida como uma doutrina ou sistema filosófico⁵², a vontade de potência é apresentada por Nietzsche como interpretação⁵³. Ainda que a sustente como perspectiva mais elevada do que a

doente e o conduzem ao fenecimento” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 126-127. Tradução de Oswaldo Giacóia Júnior, modificada).

⁵² No prefácio de sua obra *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas*, Scarlett Marton reflete sobre o modo audaz com que o filósofo expressa suas concepções filosóficas: “com isso, visaria Nietzsche a construir um sistema? Certamente, não. Nada mais distante dele que o projeto de enclausurar o pensamento, encerrá-lo nos limites estreitos de uma dogmática. Visaria, então, a elaborar uma doutrina? Não, sem dúvida. Nada mais distante de seu mundo que o propósito de colocar a reflexão a serviço da verdade, asfixiá-la sob o peso do incontestável. Ele não só acena com outra maneira de conceber a atividade filosófica como a põe em prática. Suas considerações, audaciosas, ousadas, irreverentes, são por isso mesmo perturbadoras. De forma corrosiva, abalam opiniões aceites, questionam preconceitos” (MARTON, 2014, p. 12).

⁵³ Ao analisar a concepção nietzschiana sobre a vida, Patrick Wotling a descreve como uma hipótese e esclarece: “a vontade de potência não é, pois, apresentada nem como a essência da realidade, no sentido dado a esse termo pela tradição filosófica, nem como princípio primeiro das coisas, mas – e é por isso que o pensamento de Nietzsche mostra-se como

cristã, por exemplo, aponta-a enquanto expressão interpretativa da vida. Na dinâmica das interpretações possíveis sobre a vida, o filósofo considera importante a superação da perspectiva cristã, pois: “tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo, é verdade: - mas *tudo se acha também numa corrente*” (MA I/HH I § 107). A superação de valores considerados absolutos e eternos passa pela constatação de que esses mesmos valores estão sob o fluxo do devir, são valores criados pelo homem e, portanto, são passíveis de questionamentos.

O filósofo alemão vislumbra a possibilidade de ver surgir interpretações mais elevadas do que aquelas responsáveis por tornar o homem doente e pecador. O apontamento de uma nova perspectiva deve ser analisado sob o fluxo dinâmico e contínuo das interpretações. Nietzsche não intentava melhorar a humanidade⁵⁴, mas sim apresentar uma interpretação mais elevada, capaz de libertar o homem de sentimentos nocivos a sua saúde fisiopsicológica. O filósofo visualizou a possibilidade de superação da interpretação cristã que, embora vigorosa e predominante, teria brotado de organismos fisiologicamente moribundos. Ao considerar a perspectiva cristã como uma espécie de negação da vida, indica que tal interpretação partiu de um organismo cansado da vida, que supervalorizou outra vida que não a vida fisiológica.

Apresentando a vida cristã como o único e verdadeiro caminho, o cristianismo indica aos fiéis que renunciem suas vidas terrenas, neguem as paixões e prazeres desta vida, para que possam desfrutar da vida eterna: “negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar a sua vida, a perderá, mas o que perder sua vida por causa de mim, a encontrará” (BÍBLIA, Mt 16, 24). Esse preceito cristão revela a diretriz sobre a

discrepante em relação às perspectivas metafísicas clássicas — ela é apresentada como uma simples interpretação. Nietzsche o destaca com veemência, insistindo até com desenvoltura sobre o estatuto de hipótese de sua própria leitura” (WOTLING, 2013, p.91).

⁵⁴ Em um texto de *Crepúsculo dos Ídolos* intitulado “Os ‘melhoradores’ da humanidade”, Nietzsche indica que o intento de toda moral sempre foi o de melhorar os homens. Em sua análise, a domesticação do homem e a repressão dos impulsos promovida pela moral cristã também são consideradas mecanismos que “melhoram” a humanidade: “sob a mesma palavra se escondem as tendências mais diversas. Tanto o *amansamento* da besta-homem como o *cultivo* de uma determinada espécie de homem foram chamados de ‘melhora’: somente esses termos zoológicos exprimem realidades — realidades, é certo, das quais o típico ‘melhorador’, o sacerdote, nada sabe — nada *quer* saber... Chamar a domesticação de um animal sua ‘melhora’ é, a nossos ouvidos, quase uma piada” (GD/CI, “Os ‘melhoradores’ da humanidade” § 2).

vida presente e a futura: aquele que priorizar a vida corpórea, não renunciar os prazeres físicos e não reprimir os impulsos perderá a vida verdadeira da alma.

Tal renúncia representa, para o filósofo alemão, a vingança do cristianismo contra a vida em efetividade, um imperativo religioso dos decadentes por excelência. Em uma passagem de *Ecce Homo*, Nietzsche aponta a moral cristã como a moral da renúncia e vingança contra a vida. Ele escreve: “a moral da renúncia de si é a moral de declínio *par excellence*, [...] *definição da moral*: Moral – a idiossincrasia dos *décadents*, com o oculto desígnio de *vingar-se da vida* – e com êxito. Dou valor a esta definição” (EH/EH, “Por que sou um destino” § 7). Considerando o cristão como “o ser moral”, o filósofo aponta para o caráter vingativo dos valores engendrados pela moral cristã. Ao tornar o homem doentio e pecador, o cristianismo teria transformado a vida humana em algo indesejado.

Convicto da responsabilidade individual por suas ações e pela salvação de sua alma, o cristão vê na vida futura o sentido da vida presente. A fé na eternidade da alma, a idealização da felicidade plena no reino de Deus, mantém o cristão fiel aos preceitos religiosos. A crença de que Jesus seria a própria encarnação da verdade faz de seus ensinamentos o único e verdadeiro caminho a ser perseguido. Assim, a negação dos prazeres e a repressão dos impulsos são apenas condições necessárias para alcançar o prêmio da eternidade. O caráter efêmero dos prazeres corpóreos, a corrupção inevitável de tudo o que está sob o fluxo do devir, atenuam os sacrifícios dos cristãos. Diante da possibilidade de conquistar a imortalidade pessoal, todas as renúncias e negações da vida corpórea acham-se justificadas.

Seguro de que a vida só pode ser interpretada a partir de sua fluidez, da dinâmica ininterrupta de luta dos impulsos por expansão e predomínio, Nietzsche considera a renúncia da vida fisiológica como uma vingança contra a vida. Estando a vida humana disposta por um organismo, com seus impulsos, células e órgãos em disputa por mais potência, as ações deste mesmo organismo serão interpretadas a partir de suas configurações impulsivas. Diante dessa perspectiva, o filósofo se opõe à concepção de livre-arbítrio e a todo o aparato religioso de responsabilização individual. Em um discurso de *Assim falava Zaratustra*, ele indica o caráter vingativo da moral cristã ao

estabelecer o mecanismo de prêmio e castigo como critério de medida das ações humanas:

Só isso já é *vingança*: a aversão da vontade pelo tempo e seu “Foi assim”. Em verdade, uma grande loucura habita a nossa vontade: e tornou-se maldição para tudo o que é humano, que essa loucura aprendesse a ter espírito! *Espírito de vingança*, foi esta até agora, meus amigos, a melhor reflexão dos homens: e que onde havia sofrimento deveria sempre haver castigo. “Castigo”, precisamente, chama a própria vingança a si mesma: com uma palavra mendaz, atribui-se hipocritamente, ante seus próprios olhos, uma consciência limpa. E já que no próprio querer há sofrimento, por isso que não pode querer para trás – assim o próprio querer e a vida inteira deviam – ser um castigo! [...] Nenhum ato pode ser destruído: como poderia ser desfeito pelo castigo! É isto o que há de eterno no castigo da existência: que a existência deve de novo e sempre tornar-se ato e culpa! (ZA/ZA II, “Da redenção”).

A responsabilidade individual em conquistar a premiada vida na eternidade celestial conduz o cristão a manter-se firme no caminho religioso. Caso aja de tal modo que desagrade a divindade, sentir-se-á culpado e buscará redimir-se por seus erros. Através do seu *Zaratustra*, o filósofo alemão adverte a respeito da instituição do castigo como forma de redenção dos cristãos. Indica a ideia de castigo eterno como uma vingança cristã contra tudo o que há de humano, contra o passado do homem e todas as suas ações futuras. O filósofo pensa que a redução da existência em ato e culpa, a interpretação das ações como prêmio e castigo, a associação feita entre sofrimento e culpa, são manifestações de organismos malogrados. A seu ver, a interpretação cristã sobre a vida revela um tipo moralmente hipócrita e fisiologicamente mórbido. O combate de Nietzsche a esse tipo, expressa seu antagonismo à doutrina religiosa que preconiza a renúncia de si, a transformação do sofrimento humano em culpa religiosa, em pecado.

O filósofo observa que o cristianismo manifesta o espírito vingativo⁵⁵ e rancoroso de homens cansados da vida, que se apegam ao ideal de vida

⁵⁵ Analisando o discurso “Da redenção” de *Assim falava Zaratustra*, Gianni Vattimo considera que: “a ideia de responsabilidade é cultivada e generalizada justamente por aquelas classes que tem na mão o poder de punir. Isso é particularmente importante porque mostra que o espírito de vingança não caracteriza apenas os fracos, os pobres, os sofredores, como Nietzsche quase sempre parece considerar, mas que ele amadurece em todos os níveis numa sociedade alicerçada no domínio e na supremacia de um grupo sobre os outros. Do lado dos fracos e dos pobres, ele nasce como busca de um responsável a quem atribuir a origem dos próprios males” (VATTIMO, 2017, p. 306).

eterna por não suportarem suas constituições moribundas. Aponta que eles são censuras vivas contra os fortes, bem logrados, mais elevados e vigorosos. Dispostos por um olhar vingativo supervalorizam a crença nas responsabilidades individuais e privam a existência de sua inocência. Aos poucos, todo ato é transformado em culpa, toda culpa em pecado, todo sofrimento em justificativa por ações reprováveis.

A superação desses valores vingativos e prejudiciais requer, na visão de Nietzsche, uma nova interpretação sobre a vida humana, uma interpretação mais afirmativa e elevada, isto é, uma interpretação capaz de destruir as convicções morais e religiosas e liberar a capacidade criativa do homem para a criação de novos valores. Transformação que implica em problematizar as interpretações cristãs a respeito da vida humana, questionar os conceitos de imortalidade da alma, livre-arbítrio e de pecado. O filósofo admite que essa tarefa é grandiosa, visto que os valores da moral cristã são consagrados como divinos. Para que possamos melhor contextualizar as críticas de Nietzsche a respeito das convicções do cristianismo, nos empenhamos na investigação de importantes aspectos da fé cristã.

2. PERSPECTIVA CRISTÃ DO PECADO

“Arrependei-vos, porque está próximo o Reino dos Céus”⁵⁶, alertou Jesus aos seus discípulos. Tema de sua pregação inaugural, a recomendação para que o homem mantivesse uma vida santa e se arrependesse de seus pecados, norteou os ensinamentos de Jesus. A reprovação ao pecado determina a conduta exigida daqueles que intentam agradar à divindade e conquistar o prometido acesso ao reino celestial.

Do latim *peccatum*, o pecado pode ser compreendido, em um contexto mais abrangente, como transgressão aos preceitos religiosos. Considerado como obstáculo à conquista da vida eterna, o pecado é um dos importantes pilares da moral cristã. Amplamente abordado nos escritos bíblicos, é anunciado como postura inadequada aos religiosos. Em sentido mais estreito, no âmbito da fé religiosa cristã, a noção de pecado é compreendida como toda e qualquer desobediência voluntária aos mandamentos divinos. Os cristãos acreditam que, ao transgredir a lei de Deus, o homem peca e se afasta de seu pai celestial. A aliança com Deus é retomada quando o homem se arrepende e se compromete novamente a seguir os seus mandamentos. Para uma vida plena no Reino de Deus, o cristão deve obedecer integralmente às leis divinas e manter-se longe do pecado.

Desde a tradicional tábua de leis judaicas, os preceitos religiosos são respeitados como regras determinadas diretamente por Deus. É o que Moisés promulgou aos israelitas ao anunciar as normas e mandamentos que, segundo ele, haviam sido transmitidas por Deus em voz alta para que o povo colocasse em prática⁵⁷. Com o advento das pregações de Jesus, a necessidade de obediência às leis divinas foi confirmada e o rigor dos deveres e proibições acentuou-se. Diante dos dez mandamentos, os fiéis acreditam dispor de uma síntese das diretrizes divinas sobre como viver corretamente. Atentos aos

⁵⁶ BÍBLIA, Mt 4,17. A escolha do evangelista Mateus pela expressão “Reino dos Céus” não altera o mesmo sentido manifesto nos demais trechos bíblicos que priorizam “Reino de Deus”, cf. Mt 3,2. A sentença inaugural da pregação de Jesus também é confirmada no Evangelho de São Marcos, cf. Mc 1,15.

⁵⁷ BÍBLIA, Dt 5,1-22.

ensinamentos de Jesus vêm-se obrigados a controlar as suas ações, pois ele recomenda que seus discípulos tenham vida reta e coração puro.

De acordo com a narrativa bíblica, as tábuas de Lei estabelecidas por Deus e reveladas a Moisés normatizam a relação do homem com Deus e a relação entre as pessoas. As duas tábuas de pedra que teriam sido escritas por Deus e entregues a Moisés determinam: *Não adorar outros deuses; Não esculpir imagens (ídolos); Não pronunciar o nome de Deus em vão; Guardar o sábado; Honrar pai e mãe; Não matar; Não cometer adultério; Não roubar; Não apresentar falso testemunho; Não cobiçar a mulher do próximo*⁵⁸.

A partir dos ensinamentos de Jesus, essas normas foram reforçadas e também os sentimentos e pensamentos passaram a ser direcionados. Alertando, reiteradamente, que estaria próximo o reino de Deus, Jesus adverte aos seus discípulos de que não somente cada vírgula da antiga lei deveria ser cumprida, como também as demais diretrizes que ele viera anunciar. Jesus aconselha aos fiéis a controlarem rigorosamente seus desejos. Sentimentos, pensamentos e desejos impuros também são considerados pecaminosos e podem afastar o homem de Deus. O pecado é expressamente repudiado e o amor ao próximo pregado como regra geral para os cristãos⁵⁹.

Por meio de expressões firmes e claras, Jesus transmite a mensagem sobre a conduta ideal dos pleiteantes ao reino de Deus. Para gozar a vida eterna, o homem deverá ter um coração puro, renunciar ao pecado e viver em santidade. Toda e qualquer transgressão da lei anunciada por Deus e das renovadas normas proferidas pelo seu filho impedirá a aproximação entre homem e Deus. O acesso ao reino de Deus está condicionado à renúncia ao pecado e ao arrependimento verdadeiro.

A crença dos cristãos de que o pecado é responsável por afastar o homem de Deus⁶⁰ assentou o pecado como ação ou intenção desprezível. Na

⁵⁸ BÍBLIA, Dt 5,7-21. Essa mesma tábua de leis será confirmada por Jesus nos evangelhos e reformulada com as novas exigências para o acesso ao reino dos céus e as novas determinações quanto à intolerância ao pecado.

⁵⁹ BÍBLIA, Mt, 3, 1-17; 5, 1-48; Lc 7, 36-50.

⁶⁰ Embora ocorram algumas diferenças nas interpretações sobre o pecado, a maioria das religiões cristãs, considera o pecado como escolha ofensiva responsável por afastar o homem de Deus. Nietzsche também parte dessa interpretação sobre o pecado. Aponta a crença cristã

esteira dessa crença cristã, o legado de Santo Agostinho⁶¹ se destaca. Através de expressiva obra filosófica e teológica, Agostinho é reconhecido como um dos mais importantes pensadores cristãos. Sua interpretação sobre o pecado tornou-se canônica na Igreja Católica. Essa vigorosa religião cristã tomou algumas teorias de Agostinho como eixo para suas explanações litúrgicas. Ainda que tenha se convertido à religião cristã apenas após os trinta anos de idade, a vida e a obra de Agostinho foram dedicadas à tentativa de aproximar o entendimento aos dogmas cristãos. Em sua investigação, ele aponta o pecado como um mal moral responsável pela corrupção da ordem estabelecida por Deus. Para que a ordem natural seja mantida, é necessário o bom uso do livre-arbítrio, isto é, o homem deve escolher sempre o melhor caminho e se afastar do pecado.

Agostinho considera que o homem alcançará a felicidade se conseguir amar mais as coisas eternas do que as terrenas⁶². Assim, conduzirá a sua vida efêmera em busca da vida eterna. Para conquistá-la, precisará renunciar ao pecado, incluindo o pecado original que, de acordo com o seu entendimento, teria sido herdado pela humanidade desde a desobediência do primeiro homem criado por Deus.

no pecado como um sentimento doloroso oriundo da convicção de uma ofensa a Deus (Cf. MA II/HH II, WS/AS § 81).

⁶¹ Aurélio Agostinho (354-430), também conhecido como Agostinho de Hipona, Santo Agostinho, Pai e Doutor da Igreja, foi ordenado bispo da cidade de Hipona, na Argélia, em 395. Abandonando as concepções maniqueístas (as quais apresentou diversas objeções, sobretudo a respeito da origem do mal) e se aprofundando nas *Epistolas de Paulo*, Agostinho recebeu o batismo cristão em 387. Pela sua dificuldade em aprender a língua grega, teve acesso aos pensadores antigos, incluindo os diálogos platônicos, a partir de traduções latinas realizadas pelo filósofo Cícero e da interpretação de Plotino. Através da leitura de *Hortênsio*, de Cícero, afirma ter despertado seu amor pela sabedoria e sua aspiração pela imortalidade. Por meio de noventa e três tratados, duzentos e trinta e dois livros, cerca de quinhentos sermões e duzentas e dezessete cartas, Agostinho se debruçou na tentativa de adequar o entendimento humano com a fé em Deus. Pela profundidade teológica e filosófica, seus escritos exerceram forte influência nas doutrinas católicas, nos debates dos escolásticos, e são amplamente investigados nos meios acadêmicos. A relevância de seu pensamento sobre o pecado consiste na solução encontrada pelo filósofo para o problema da existência do mal no mundo, na sua concepção sobre o uso inadequado do livre-arbítrio e na sua doutrina sobre a transmissão do pecado original para a humanidade.

⁶² Assim como pensou Platão, Santo Agostinho também privilegia o âmbito das coisas eternas em detrimento das temporais. Na visão de Platão, a superioridade das coisas eternas reside na sua convicção de que a felicidade plena será alcançada quando o homem conquistar integralmente a verdade, isto é, quando a alma estiver no mesmo plano de todas as coisas eternas. Agostinho, por sua vez, aponta que a felicidade plena será conquistada somente quando o homem encontrar e permanecer junto a Deus.

Em alguns trechos de sua obra, Nietzsche analisa o papel do sacerdote na propagação e manutenção da moral cristã. Ainda que por vezes teça críticas um pouco mais contundentes a respeito da classe sacerdotal, o filósofo também reconhece a sabedoria desses religiosos em manter os fiéis alinhados aos preceitos estabelecidos pela religião. Dentre esses sábios e santos que bem cumpriram a missão histórica de manter os sofredores sob o domínio religioso, destaca-se a importância do trabalho de Santo Agostinho. Em um aforismo de *A Gaia Ciência*, o filósofo alemão afirma:

Desses natos *inimigos do espírito* surge ocasionalmente o raro espécime de humanidade que o povo reverencia como santo e sábio; desses homens procedem os monstros da moral que fazem barulho, que fazem história – santo Agostinho é um deles (FW/GC § 359).

Nietzsche vê nesses religiosos considerados como santos um tipo com fisiologia tão enferma quanto os doentes que agregam em seus caminhos. Pensa que o martírio que impõem aos seus corpos buscando a beatitude é sintoma de morbidez fisiológica. Com um tom um pouco mais hostil, no *Anticristo* (1888), indica esses sábios e santos como espíritos vingativos, capazes de sugar toda cultura elevada, depreciar toda nobreza do instinto. Reconhece na consagração do padre asceta:

“A oculta ânsia de vingança, a pequena inveja tornada *senhor!* Eis *em cima*, de uma vez, tudo que é deplorável, que sofre consigo mesmo, afligido por sentimentos ruins, todo o *mundo-gueto* da alma! Basta ler algum agitador cristão, o santo Agostinho, por exemplo, para compreender, para *cheirar* que pessoal pouco limpo chegou dessa forma lá em cima. Seria um completo engano pressupor alguma falta de inteligência nos líderes do movimento cristão: - oh, eles são sagazes, sagazes até a santidade, esses pais da Igreja! (AC/AC § 59).

Analisando a aflição de Agostinho diante daquilo que ele acreditava ser pecado, a sua dedicação em responder importantes questões sobre a existência do pecado e a sua interpretação sobre o pecado original, observamos essa sagacidade e inteligência indicada por Nietzsche. As teses de Agostinho sobre o pecado foram santificadas pelos cristãos.

2.1 Santo Agostinho e o pecado

O pensamento de Santo Agostinho expressa múltiplas e variadas questões sobre o pecado. Por considerar os escritos bíblicos como verdade revelada por Deus⁶³, ele não sustenta incertezas sobre a existência do pecado. A sua procedência, contudo, é amplamente investigada pelo pensador cristão. Em sua obra *O Livre-Arbítrio*, Agostinho reflete:

Ora, nós cremos em um só Deus, de quem procede tudo aquilo que existe. Não obstante, Deus não é autor do pecado. Todavia, perturba-nos o espírito uma consideração: se o pecado procede dos seres criados por Deus, como não atribuir a Deus os pecados, sendo tão imediata a relação entre ambos?⁶⁴

Certo de que Deus criou todas as coisas, Agostinho busca explicação para a existência de algo tão impuro e maligno quanto avalia ser o pecado. Em sua investigação, o pensador empenha-se em indicar a perfeição, onipotência e suprema bondade divina. Conclui que, por ser perfeito e sumamente bom Deus não pode ser autor do pecado ou de quaisquer outras manifestações do mal. Ao criar o mundo e todas as coisas que nele existe, Deus não poderia agir a não ser a partir de sua perfeição e bondade. Nesse sentido, somente a procedência do bem pode ser atribuída à divindade⁶⁵. Agostinho acredita que “o sumo Deus é o criador e autor de todos os bens”⁶⁶. Concebendo Deus como

⁶³ Ao investigar sobre a questão filosófica a respeito da verdade, Agostinho se depara com a certeza de que Deus é a verdade, a perfeição, o sumo bem. Todos os escritos bíblicos também são considerados, pelo pensador, como expressão da verdade: “toda beleza e toda perfeição corporal decorrem da Perfeição (Forma) suprema de todas as coisas, isto é, da Verdade. E tu concedeste todas elas serem um bem. De fato, até os nossos cabelos são contados, como nos diz no Evangelho a própria Verdade” (AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, II, 18, 49). Em sua obra *A cidade de Deus*, Agostinho acrescenta alguns detalhes sobre a verdade revelada por Deus: “este falou, primeiro, por meio dos profetas; a seguir, por si mesmo; enfim, quanto julgou suficiente, pelos apóstolos. Escreveu também a Escritura denominada canônica, da mais autorizada autoridade” (AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XI, 3).

⁶⁴ AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, I, 2, 4.

⁶⁵ Essa perspectiva nos remete ao que expressou Platão a respeito da ideia de bem: “segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato” (PLATÃO, *A república*, 517c).

⁶⁶ AGOSTINHO, *A natureza e a graça*, III.

o bem⁶⁷ em si mesmo e autor de toda a natureza boa presente no mundo, o filósofo cristão argumenta que a divindade não poderia ter criado o mal.

A presença do mal no mundo é uma questão muito debatida entre os pensadores cristãos. Ora, se Deus criou todas as coisas a partir de sua suma bondade, qual seria a origem do mal? A resposta de Agostinho para essa questão complexa consiste em negar a existência do mal enquanto substância⁶⁸. Certo de que todas as realidades deste mundo residem em Deus⁶⁹, o mal não poderia ser considerado uma entidade.

As manifestações do mal são vistas por Agostinho como privação, como ausência do bem, mas não como uma existência objetificada através da criação: “o mal é, pois, fazer mau uso do bem”⁷⁰. E assim como os outros males, o pecado também é compreendido, pelo filósofo, como uma falha humana no uso do livre-arbítrio: “o pecado e a iniquidade não são um desejo de naturezas más, porém abandono das melhores”⁷¹. Agostinho pensa que, ao criar o homem, Deus lhe presenteou com vontade livre, isto é, com a possibilidade de escolher entre o vício e a virtude. As condutas imorais, viciosas, pecaminosas, resultariam da ausência de uma escolha correta pela virtude, da falha em escolher racionalmente as melhores ações.

⁶⁷ Observando a noção cristã de bem está relacionada a uma perspectiva de bem absoluto e eterno, que associa valores a aspectos divinos, Nietzsche indica: “no que concerne ao bem, então, tal como Platão o compreendia (e, depois dele, o cristianismo), me parece até mesmo que ele é um princípio perigoso para a vida, caluniador da vida, negador da vida” (NF/FP 7 [9], de 1886-87).

⁶⁸ Paul Ricoeur aponta a negação da existência material do mal como recurso freqüente nas reflexões dos líderes religiosos: “os Padres gregos e latinos, com uma unanimidade surpreendente, repetiram: o mal não tem natureza, o mal não é alguma coisa; o mal não é matéria, não é substância, não é mundo. Ele não é em si, ele é **nosso**. Aquilo que se tem de rejeitar, não é só a resposta à questão, mas a própria questão. Não posso responder *malum* esse (o mal é), porque não posso perguntar *quid malum?* (o que é o mal?), mas apenas *unde malum faciamus?* (de onde vem que façamos o mal?). O mal não é ser, mas fazer. Com isto, os Padres mantinham firme a tradição interrompida de Israel e da Igreja, aquilo a que chamarei a tradição *penitencial* que encontrou na narração da queda a sua forma plástica, a sua expressão simbólica exemplar. Aquilo que o símbolo de Adão transmite, é primeiro que tudo e essencialmente esta afirmação de que o homem é, senão a origem absoluta, pelo menos o ponto de emergência do mal no mundo. Por meio de um homem, o pecado entrou no mundo. O pecado não é mundo, ele entra no mundo” (RICOEUR, 1988, p. 272).

⁶⁹ AGOSTINHO, *Confissões*, I, 10.

⁷⁰ AGOSTINHO, *A natureza do bem*, 36.

⁷¹ AGOSTINHO, *A natureza do bem*, 34.

Esse pensamento reflete um dos aspectos da influência platônica⁷² no pensamento de Agostinho. Reformulando o preceito platônico de que o homem só agiria mal por ignorância⁷³, o filósofo cristão indica que a racionalidade conduzirá às boas ações se estiver subordinada aos desígnios divinos. Dessa forma, as atitudes más são vistas como abandono da natureza boa e desobediência direta à divindade: “a natureza da alma racional não deve ser independente no seu poder, mas submetida a Deus”⁷⁴. Convicto de que “toda criatura de Deus é boa”⁷⁵, Agostinho aponta que o mau uso da razão desvia o homem do caminho do bem e, conseqüentemente, o afasta de Deus.

O discernimento entre as ações boas ou más dependeria da obediência do homem aos preceitos divinos. Seguindo os mandamentos de Deus, o homem adequaria a sua razão ao caminho das boas ações e poderia deliberar bem. Em uma passagem de *O livre-arbítrio*, Agostinho escreve: “denomino sábio a quem a verdade manda assim ser chamado. Isto é, aquele cuja vida está pacificada pela total submissão das paixões ao domínio da mente”⁷⁶. A perspectiva agostiniana sobre uma vida boa, correta, sábia, reflete a importância dada pelo filósofo à vida eterna. Entendida como “conhecimento do Deus único e verdadeiro”⁷⁷, a vida plena e feliz é a almejada vida eterna na companhia de Deus.

Em seu percurso filosófico-teológico, Agostinho compartilhou sua inquietude a respeito da busca pela salvação de sua alma. Identificando Deus

⁷² O pensamento de Agostinho é influenciado pelas reflexões dos neoplatônicos, sobretudo através da leitura de textos do filósofo Plotino (205-270). A aproximação com a filosofia de Platão ocorreu, segundo os relatos de Agostinho, pela convergência encontrada com vários aspectos da doutrina cristã. O mergulho no pensamento platônico contribuiu para afastar Agostinho das concepções maniqueístas. Após alguns anos apoiado por essa vertente, a perspectiva maniqueísta de semelhança substancial entre bem e mal já não fazia mais sentido para Agostinho. Aprofundando as teses de Plotino sobre as características negativas do mal, Agostinho sustenta o entendimento de que o mal não é algo em si mesmo. Ainda que descreva vários pontos de divergência com o pensamento platônico, alguns aspectos como: as idéias de alma imortal, superioridade da alma em relação ao corpo, vinculação da virtude e sabedoria para o acesso ao bem eterno; influenciaram fortemente a filosofia de Agostinho.

⁷³ Segundo a perspectiva platônica, os instintos humanos podem ser totalmente dominados pela racionalidade e o homem só faria más escolhas se não conseguisse conduzir corretamente a sua razão: “não é pela ignorância, mas pela ciência, que se delibera bem” (PLATÃO, *A República* 428b).

⁷⁴ AGOSTINHO, *A natureza do bem*, 35.

⁷⁵ BÍBLIA, 1Tm 4,4).

⁷⁶ AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, I, 9, 19.

⁷⁷ AGOSTINHO, *O espírito e a letra*, XXII, 37.

com o bem, a perfeição e a verdade, o filósofo direcionou suas reflexões almejando adequar o entendimento com a fé religiosa⁷⁸. Sua aversão ao pecado expressa o descontentamento a qualquer insubordinação contra Deus e está estreitamente ligada aos preceitos bíblicos. Em sua concepção, esses escritos são sagrados e revelam o caminho para que o homem conquiste a eternidade. Em suas *Confissões*, ele escreve:

Eu acreditava em tua existência, na imutabilidade de tua substância, no teu governo sobre os homens, na tua justiça. Acreditava que em Cristo, teu Filho e Senhor nosso, e nas Sagradas Escrituras, garantidas pela tua Igreja católica, havias colocado o caminho da salvação para a humanidade, a fim de atingir a vida que começará depois da morte⁷⁹.

Atento aos versos bíblicos que descrevem toda criação divina como muito boa⁸⁰, Agostinho pondera que as ações más são uma espécie de corrupção da natureza boa do homem. Em si mesmas todas as coisas seriam boas, mas “tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem”⁸¹. Considerando que em toda manifestação do mal ocorre certa redução de bem, o filósofo cristão investiga a procedência das escolhas erradas que o homem faz. Indica que o mau uso do livre-arbítrio também seria uma transgressão contra Deus. Assim como todas as coisas que Deus criou, a liberdade da vontade também é concebida como muito boa⁸². Mas como explicar que esse

⁷⁸ Étienne Gilson explica que inteligência e fé acham-se intimamente ligadas no pensamento agostiniano. De acordo com a sua investigação: “ainda que a fé e a razão sejam igualmente interessantes, o problema que aqui se debate não é estabelecer uma demarcação entre os dois domínios, nem, conseqüentemente, assegurar à filosofia uma essência distinta da teologia, ou, inversamente, deixar para saber em seguida como seria possível fazê-las entrarem em contato. Para Agostinho, a questão se coloca inteiramente no interior da fé. É a fé que nos diz o que há para ser compreendido, é ela que purifica o coração e, assim, permite à razão discutir com proveito, e tornando-a capaz de encontrar a compreensão do que Deus revela. Em suma, quando Agostinho fala de inteligência, sempre pensa no resultado de uma atividade racional à qual a fé abre o acesso, ou seja, na unidade indivisível que é ‘a inteligência da fé’” (GILSON, 2010, p. 81).

⁷⁹ AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 11.

⁸⁰ BÍBLIA, Gn 1,31.

⁸¹ AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 18.

⁸² De acordo com a investigação de Matheus Vahl, Agostinho ensina que a constituição boa da vontade humana foi atribuída por Deus como uma graça que: “atua diretamente não apenas na vontade, mas, também, na consciência do homem e em seu processo de formação. Ela tem o caráter de um corretivo cujo fim é purificar as instâncias fundamentais da alma humana a fim de que esta tenha condições de tomar decisões justas e boas, isto é, ela recria as condições de possibilidade para que o indivíduo exerça a liberdade como na origem. Em visão agostiniana Deus não é apenas uma referência, um juiz, um postulado que metafisicamente

instrumento, dado ao homem como um bem, seja ao mesmo tempo, aquilo que o leva a pecar?

Agostinho se empenha em analisar a procedência e o papel do livre-arbítrio nas más ações do homem. Ainda que a considere como grande responsável pelo pecado, indica que “a vontade livre deve ser contada entre os bens recebidos de Deus”⁸³. O filósofo pensa que o livre-arbítrio foi dado ao homem para que agisse sempre com retidão, almejando o bem e felicidade eternos⁸⁴. Apoiado no bom uso da razão, o homem escolheria uma vida reta visando a sua salvação. Mesmo com toda a força que os instintos impõem para exercerem-se, aponta a superioridade da razão sobre as paixões. Um homem sábio conseguirá controlar seus impulsos, dominará racionalmente seus desejos e terá uma vida virtuosa:

Quanto mais uma pessoa erra no caminho da vida, menos ela é sábia, porque tanto mais afasta-se da verdade, na qual se contempla e se possui o Bem supremo. Ora, uma vez alcançado o sumo Bem, cada um torna-se feliz, o que sem contestação todos nós queremos⁸⁵.

Uma vida sábia implica no domínio da razão sobre as paixões e no império da boa vontade no homem. Agostinho indica que há duas espécies de homens existentes no mundo. Aquele que é conduzido pela boa vontade e terá uma vida regrada pela retidão e honestidade. Este será o sábio, amigo das coisas eternas. O outro tipo estará dominado pela má vontade, será guiado pelos prazeres, pelos vícios corpóreos e estará enamorado das coisas temporais. Como a vontade é livre, ambos poderão ser conduzidos pela boa ou má vontade, esporadicamente. Aos que se submeterem às leis de Deus, verão na retidão e honestidade, o caminho mais precioso a ser seguido, o caminho do bem que levará à felicidade eterna. Importa notarmos que, na perspectiva

sustenta a vida humana, mas um ser que age decisivamente no ‘destino moral’ dos homens” (VAHL, 2018, p. 158-159).

⁸³ AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, III, 18, 47.

⁸⁴ Abordamos no terceiro e quarto capítulo desta tese que, o entendimento de Nietzsche a respeito do livre-arbítrio. Para o filósofo alemão, a noção de livre-arbítrio é um erro da razão que precisa ser questionado e superado.

⁸⁵ AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, II, 9, 26.

de Agostinho, sabedoria e beatitude acham-se intimamente ligadas⁸⁶. Em sua análise, o sábio percorrerá sempre o caminho da santidade, do sumo bem, da beatitude. O homem disposto por um imenso amor a Deus será obediente aos mandamentos divinos e guiará sua vida mantendo o total domínio da razão sobre as paixões. A beatitude⁸⁷, sentimento pleno de felicidade daquele que ama e possui a Deus, se manifesta na vida daquele que permanece em santidade, em uma vida constantemente pura, reta, em concordância e total obediência às leis divinas⁸⁸. Santidade e beatitude são prerrogativas do homem sábio e essas qualidades são completamente incompatíveis com o pecado.

No entendimento de Agostinho, a vontade livre não foi elaborada com a finalidade de induzir o homem a pecar. Mesmo dispondo de livre-arbítrio, esse dom de Deus deveria estar constantemente subordinado à razão que, por sua vez, conduziria o homem ao caminho da retidão e da honestidade. Diante das escolhas ruins do homem, o filósofo busca explicação para esse problema, pois considera a onisciência de Deus, as atitudes más do homem deveriam ter sido previstas pela divindade. Essa previsão não faria Deus declinar da vontade de conceder ao homem o livre-arbítrio?

Essas questões foram profundamente analisadas pelo filósofo cristão, que assim conclui: “não há contradição a que saibas, por tua presciência, o que outro realizará por sua própria vontade. Assim Deus, sem forçar ninguém a pecar, prevê, contudo, os que hão de pecar por própria vontade”⁸⁹. Por nada

⁸⁶ Segundo Étienne Gilson, “é capital para a compreensão do agostinianismo que a sabedoria, objeto da filosofia, sempre é confundida por ele com a beatitude. O que ele procura é um bem cuja posse satisfaz todo desejo e, por consequência, confere a paz” (GILSON, 2010, p. 17).

⁸⁷ No âmbito do pensamento teológico e cristão, beatitude está associada à felicidade, ao sentimento intenso de felicidade daquele que conhece o caminho para o sumo bem. No entendimento de Agostinho a verdadeira felicidade reside na posse do bem mais desejado pelo homem sábio, ou seja, no encontro com Deus. Um pouco mais tarde, enquanto dialogava com a sua personagem “filosofia” sobre a felicidade, Boécio (480-524) afirma: “trata-se de um bem que, ao ser obtido, não deixa lugar para nenhum outro desejo. E é realmente o bem supremo, que contém em si mesmo todos os bens: se apenas um lhe faltasse, ele não poderia ser o bem supremo, pois fora dele haveria algo ainda a ser desejado. É claro, portanto, que a felicidade é um estado de perfeição, pelo fato de reunir em si mesma todos os bens. É para aí, como dissemos anteriormente, que todos os mortais se dirigem” (BOÉCIO, *A consolação da filosofia*, III, 3). Enquanto a noção de santidade está diretamente relacionada ao âmbito das condutas morais, da pureza moral e religiosa do homem que vive fielmente os preceitos divinos e se abstém do pecado, a noção de beatitude vincula-se ao sentimento amoroso, às contemplações e emoções espirituais vividas pelo homem que deseja ardentemente encontrar a Deus (MAGNAVACCA, 2005, p. 109-110; 615-616).

⁸⁸ AGOSTINHO, *A vida feliz*, XI-XII.

⁸⁹ AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, I, 4, 10.

ignorar dos acontecimentos futuros, Deus já havia previsto que o homem pecaria. Sua previsão, entretanto, não força nenhum homem a pecar. Ainda que Deus tivesse presciência de que o pecado seria uma consequência do livre-arbítrio, o homem não é levado a pecar necessariamente.

Na análise do filósofo, todo bem criado por Deus é constituído de medida, forma e ordem [*modus, species, ordo*]. Em sua obra *A natureza do bem*, Agostinho escreve: “estas três coisas, portanto, [eu dizia], a medida, a forma e a ordem, são como que bens gerais existentes nos seres criados por Deus, quer seja no espírito, quer seja no corpo”⁹⁰. Segundo essa perspectiva, ao criar todas as coisas existentes, sejam as espirituais ou as corpóreas, Deus teria lhes conferido atributos gerais que fazem essas mesmas coisas serem boas. Quando alguma dessas qualidades sofre corrupção, há uma diminuição de bem e, portanto, ocorre a manifestação do mal. O filósofo indica que: “o mal não é outra coisa senão a corrupção da medida, da forma ou da ordem natural”⁹¹. Considerando que o bem é constituído por essas três perfeições da natureza, Agostinho demonstra que o mal só pode ser a corrupção de uma dessas perfeições. Sempre que uma natureza boa estiver corrompida, portanto, veremos a manifestação do mal. O mal não existe por si mesmo, mas surge a partir de certa privação de uma natureza boa. Em suma, o mal emana de um bem que não alcançou toda a perfeição que deveria⁹².

Partindo dessa análise, o filósofo cristão faz ver que o pecado se manifesta a partir do mau uso do livre-arbítrio, ou seja, da corrupção de algum dos atributos bons da vontade. As atitudes que sofrem qualquer tipo de privação, seja na medida correta, na melhor forma ou na ordem perfeita, serão tidas como más. O homem tem a liberdade de escolher como agir e para afastar o mal de seu horizonte deverá manter-se obediente aos preceitos

⁹⁰ AGOSTINHO, *A natureza do bem*, 3.

⁹¹ AGOSTINHO, *A natureza do bem*, 4.

⁹² Analisando essa relação que Agostinho faz entre bem e mal, Étienne Gilson comenta: “se assim é o bem, o mal só pode ser a corrupção de uma das perfeições na natureza que as possui. A natureza má é aquela em que medida, forma ou ordem estão corrompidas e ela é má somente na exata proporção do grau de sua corrupção. Não corrompida, essa natureza seria toda ordem, forma e medida, quer dizer, boa; mesmo corrompida, ela permanece boa enquanto natureza e má apenas no tanto em que é corrompida. Essa relação do mal com o bem num sujeito é exprimida ao se dizer que o mal é uma privação. Com efeito, ele é a privação de um bem que um sujeito deveria possuir, uma falta de ser o que ele deveria ser e, por conseguinte, um puro nada” (GILSON, 2010, p. 273).

divinos e ajustar a sua racionalidade à vontade boa. Essa vontade – que é a do sábio e beato – visa à felicidade eterna na companhia de Deus. Para tanto, faz-se necessário uma vida virtuosa, afastada dos prazeres e vícios corpóreos:

Agora é o momento de examinarmos com cuidado se cometer o mal é outra coisa do que menosprezar e considerarmos os bens eternos – bens dos quais a alma goza por si mesma e atinge também por si mesma, e aos quais não pode perder, caso os ame de verdade, e ir em busca dos bens temporais, como se fossem grandes e admiráveis. Bens esses, experimentados com o corpo, a parte menos nobre do homem, e que nada têm de seguro. Para mim, todas as más ações, isto é, nossos pecados podem estar incluídos nessa única categoria⁹³.

Agostinho privilegia a felicidade da alma, os bens eternos que uma alma virtuosa poderá alcançar, sobretudo após a morte corpórea. O bem mais precioso almejado pelo filósofo é a salvação da sua alma, a vida plena na presença de Deus. Tanto que passa em revista todas as suas ações, as suas palavras e também a sua vontade. Seu sentimento de amor por Deus e por toda a verdade que avalia ter encontrado é tão intenso quanto a sua repulsa pelo pecado. As más ações cometidas desde a infância emergem em seus pensamentos e em suas *Confissões*⁹⁴. O pecado é renunciado e as paixões submetidas aos desígnios de uma vida santa.

O filósofo indica que Deus assegurou aos seres racionais a possibilidade de não sofrerem corrupção, desde que conservem o amor e a obediência permanente à divindade. Se o homem adequar sua vontade aos mandamentos divinos, isto é, se escolher viver em santidade, sua natureza não sofrerá corrupção alguma. Nesse sentido, as corrupções que uma natureza boa experimentará, estariam no âmbito da escolha moral. Desde que submetida ao

⁹³ AGOSTINHO, *O Livre-Arbitrio*, III, 16, 34.

⁹⁴ Através de uma narrativa comovente, Agostinho expressa sua repulsa ao pecado, sobretudo em suas *Confissões*. Escrita entre os anos de 397 e 398, a obra esboça aspectos significativos do pensamento teológico-filosófico de Santo Agostinho e reflete a sua preocupação em estreitar laços com a divindade. O modo pelo qual o filósofo se dirige a Deus nos leva a compreender o peso que o pecado tem em sua vida. Sua narrativa revela a importância dada aos escritos bíblicos e o quanto a beatitude é cara ao filósofo. No caminho de amor e reverência a Deus, as ações ou intenções consideradas pecaminosas são sentidas como uma ofensa direta à divindade. Suplicando pela misericórdia divina, Agostinho confessa todos os erros cometidos e expõe sua intenção de dedicar sua vida em busca da salvação. O aspecto subjetivo, de análise interna da consciência, é uma das características marcantes de *Confissões*.

comando da razão, optará por viver em busca da felicidade plena: “a natureza racional é um bem tão grande que ela não poderia ser feliz por nenhum outro bem senão por Deus”⁹⁵. No entendimento de Agostinho, a felicidade plena junto de Deus é assimilada pela racionalidade como o máximo de bem a ser alcançado. Adequando a vontade individual à vontade divina, a razão poderia conduzir o homem ao caminho do bem supremo.

Mesmo que essa subordinação da vontade aos desígnios divinos pareça tarefa difícil, o filósofo cristão esclarece que, com a ajuda da graça de Deus, o homem poderia fazer bom uso do livre-arbítrio. Seria através da graça divina que o homem conseguiria evitar o pecado. No entendimento de Agostinho, “o homem não pode viver sem pecado sem a graça de Deus”⁹⁶. Tal graça consiste, portanto, em uma espécie de auxílio para que a razão conduza o homem a agir corretamente. A graça não é vista pelo filósofo como um mérito do homem, mas como uma ajuda gratuita de Deus. Esse apontamento sobre a necessidade da graça divina para que o homem consiga comandar a sua vontade demonstra que o bom uso dos dons de Deus depende do constante auxílio divino. Por si só, o homem não conseguiria abster-se do pecado. Precisaria recorrer continuamente ao socorro divino para que possa harmonizar racionalidade e vontade⁹⁷.

Agostinho aponta que o homem que não alcançar a graça de submeter suas ações ao comando da razão, sofrerá punições de Deus por corromper a sua natureza boa. O castigo é visto, pelo filósofo cristão, como um instrumento divino elaborado para reintegrar a ordem da natureza:

A decisão sobre qual e quanto castigo se deva a qualquer culpa cabe ao arbítrio do juízo divino e não ao humano. E quando se suspende o castigo para os convertidos, demonstra-se a grande bondade de Deus; e não há nenhuma injustiça em Deus quando se impõe o devido castigo, porque a natureza

⁹⁵ AGOSTINHO, *A natureza do bem*, 7.

⁹⁶ AGOSTINHO, *A natureza e a graça*, X.

⁹⁷ Étienne Gilson explica que a razão precisa do auxílio da graça para bem conduzir a vontade: “Como Deus confere à natureza todo ser e toda operação, é ele que preserva no homem decaído o poder de executar quaisquer ações virtuosas; é dele, portanto, que chega ao homem todo bom uso do livre-arbítrio. Deixado a si mesmo, o homem possuiria propriamente apenas o poder de fazer o mal, a mentira e o pecado” (GILSON, 2010, p. 288-289).

resulta melhor ordenada quando justamente se aflige no castigo do que quando impunemente se alegra no pecado⁹⁸.

A diminuição de bem oriunda das corrupções do homem deve ser regulada a partir da punição divina. O filósofo acredita que todas as coisas da natureza foram criadas por Deus ordenadamente. O pecado é visto como uma espécie de desordem da natureza⁹⁹. Para reintegrar a ordem natural é necessária a reconciliação com Deus, que passa pelo sofrimento derivado da culpa e pela súplica pelo perdão dos pecados.

Agostinho concebe o universo perfeitamente ordenado¹⁰⁰ por Deus e todas as coisas existentes, desde as hierarquicamente mais elevadas até as inferiores, como indispensáveis para essa ordem perfeita. Em um mundo bem ordenado, até mesmo as criaturas que preferem a infelicidade derivada do pecado possuem seu papel na perfeição universal. Tanto o pecado quanto o

⁹⁸ AGOSTINHO, *A natureza do bem*, 9.

⁹⁹ Observando o diálogo *Górgias* de Platão vemos que na interpretação do filósofo grego, os erros e vícios humanos afetam a ordem do universo. Em sua análise, o homem deve priorizar ações virtuosas, pois “essa é a meta que devemos ter em vista para dirigirmos nossa vida, e tanto nos negócios particulares como nos públicos devemos envidar esforços para que impere a justiça e a temperança, se quisermos ser felizes, não permitindo que os apetites fiquem desenfreados nem procurando satisfazê-los, o que seria um mal imenso, verdadeira vida de bandoleiro. Um indivíduo nessas condições não será nem amigo dos homens nem de Deus, como não conseguirá viver em sociedade; e onde não há sociedade não pode haver amizade. Afirmam os sábios, Cálcles, que o céu e a terra, os deuses e os homens são mantidos em harmonia pela amizade, o decoro, a temperança e a justiça, motivo por que, camarada, o universo é denominado cosmo, ou ordem, não desordem nem intemperança” (PLATÃO, *Górgias*, LXIII).

¹⁰⁰ Essa concepção nos lembra a perspectiva de Leibniz a respeito da harmonia pré-estabelecida. No entendimento de Leibniz, o homem fora presenteado por Deus com o livre-arbítrio. O filósofo moderno também concebe a vontade individual como um instrumento da razão. Subordinando os desejos ao domínio da razão, o homem estaria apto a escolher as melhores ações. Ainda que a razão não conduza, necessariamente, todas as ações, o homem teria, segundo Leibniz, uma inclinação natural para agir bem. Isso porque a nossa vontade imitaria a vontade divina. Na análise do filósofo, a harmonia universal foi preestabelecida por Deus ao criar o mundo. Dispondo de uma vontade perfeita, que delibera sempre pelo melhor, Deus escolhera o melhor mundo possível e tudo o que nele existe também disporia da maior perfeição possível às criaturas. Na economia deste mundo perfeito, a existência do pecado também é tida como parte integrante da ordem universal. Recorrendo ao exemplo do Judas histórico, o filósofo indica que todos os pecados já foram previstos por Deus e contabilizados na disposição ordenada do universo: “Pois Deus vê, desde sempre, que existirá um certo Judas, cuja noção ou ideia que dele tem contém esta livre ação futura. Resta, portanto, tão-só a questão de saber por que existe atualmente um tal Judas, o traidor, que só é possível na ideia de Deus. Mas para esta questão não há neste mundo resposta a esperar, a menos que em geral deva dizer-se que, visto Deus ter achado bom que ele existisse, não obstante o pecado previsto, é forçoso este mal recompensar-se com juro no universo, dele tirando Deus um bem maior e, em suma, essa série de coisas, em que se compreende a existência desse pecador, mostrar-se a mais perfeita entre todas as outras maneiras possíveis. Mas, enquanto somos viajantes deste mundo, é impossível explicar sempre, em tudo, a admirável economia desta escolha” (LEIBNIZ, *Discurso de metafísica*, parte XXX).

castigo, entretanto, são vistos como estados acidentais do homem, pois quando o homem escolhe livremente por uma ação pecaminosa, essa escolha: “leva a um estado acidental de desordem vergonhosa, ao qual se segue o estado penal, precisamente para o colocar no lugar que lhe corresponde, para não haver uma desordem dentro da ordem universal”¹⁰¹. O filósofo pensa que o castigo aplicado aos pecadores contribui para a harmonia universal na medida em que permite a elevação de naturezas que passaram por estados acidentais de privação de bem. Ao fazer mau uso dos bens que recebeu de Deus, o homem sofrerá punições divinas para que a ordem natural seja restabelecida.

O filósofo cristão acredita que o sofrimento do homem será proporcional ao pecado cometido. Caso siga no caminho do pecado, estará sujeito ao mais terrível dos castigos. Aos redimidos e convertidos, Deus poderá garantir-lhes a felicidade plena no reino dos céus. Aqueles que não se submeterem às leis divinas e permanecerem corrompendo os bens naturais, porém, serão punidos com o sofrimento eterno. A advertência do filósofo sobre a necessidade de se afastar do pecado para alcançar a salvação é tão acentuada que inclui a exigência divina de renúncia ao pecado transmitido à humanidade pelo primeiro homem pecador, isto é, ao pecado original.

2.2 O pecado original

O empenho de Agostinho em combater o pecado se expressa intensamente em seus escritos e assegura um importante legado aos seus discípulos. Nesse trabalho investigativo do filósofo sobre o pecado, destaca-se a relevância de sua interpretação a respeito do pecado original. Evocando as origens do mundo e da humanidade descritas no livro bíblico de *Gênesis*, Agostinho investiga o pecado cometido por aquele que os cristãos acreditam ser o primeiro homem existente no mundo. Em sua interpretação, a corrupção de Adão alterou a natureza da vida humana. Ao iniciar seu percurso desobedecendo a Deus, este primeiro homem selara a humanidade com a mancha do pecado. Segundo essa perspectiva, todos nós seríamos herdeiros

¹⁰¹ AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, II, 9, 26.

do pecado de Adão. Ao infringir a recomendação divina que lhe proibira de comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal¹⁰², o primeiro homem recebera o castigo que havia sido prometido por Deus, ou seja, a morte.

O filósofo explica que, se o homem não tivesse pecado, a natureza humana não sofreria gênero algum de morte: “se não tivesse pecado, teria sido transformado em corpo espiritual e teria passado, sem o risco da morte, para a incorrupção prometida aos fiéis e santos”¹⁰³. Agostinho esclarece que o primeiro homem pensado e criado por Deus poderia não morrer, desde que obedecesse¹⁰⁴ aos seus mandamentos. Como dispunha de um corpo animal, Adão poderia morrer. Se fosse obediente, contudo, não teria morrido em virtude da graça divina. Seria uma espécie de imortalidade, ainda não plena, mas condicionada à obediência.

A inevitável morte corpórea é interpretada, pelo filósofo, como consequência do pecado de Adão. Em sua análise, a morte consiste em um castigo¹⁰⁵ imposto ao primeiro homem e extensiva a todos os seus descendentes¹⁰⁶. Já a parte espiritual do homem ainda pode manter-se viva, desde que permaneça em santidade e alcance a salvação de Deus.

¹⁰² BÍBLIA, Gn 2,17.

¹⁰³ AGOSTINHO, *O castigo e o perdão dos pecados e O batismo das crianças*, I, 2.

¹⁰⁴ Étienne Gilson explica o quanto o orgulho de Adão alterou a condição humana. Em sua análise, “a natureza exata do ato prevaricador que modificou tão profundamente o estado do homem é muito complexa. Observando do exterior, foi essencialmente a transgressão de uma ordem fácil de se respeitar. Deus teria proibido ao homem de comer um determinado fruto, assim, impôs-lhe a obediência, virtude que, em uma criatura racional, é a mãe e a guardiã de todas as virtudes. Esse preceito não havia sido manifestamente dado a não ser a fim de assegurar a obediência em si, pois nada seria mais fácil do que se abster dessa fruta em um lugar de felicidade onde todo alimento existia em abundância. Ademais, lembremos que esses desejos tampouco ofereciam resistência à vontade de um homem. Dado que a desordem é uma sequência do pecado, ela não poderia ser a causa dele. Assim, não é na dificuldade do preceito nem em alguma insubordinação do corpo humano que se encontra a origem do mal, mas somente na vontade do homem e especialmente em seu orgulho” (GILSON, 2010, p. 284).

¹⁰⁵ Agostinho afirma se distanciar do pensamento platônico sobre esse tema. O filósofo cristão lembra que Platão considerava o corpo como um peso para a alma e que esta, a alma, só encontraria a perfeita felicidade quando se desligasse completamente do corpo. Na interpretação de Agostinho, a absoluta separação da alma e do corpo é tida como uma pena, herdada pelo homem desde a primeira corrupção feita por Adão. Essa divergência entre a separação da alma e do corpo enquanto pena ou como libertação é apresentada pelo filósofo em *A cidade de Deus*. Na mesma obra, indica ainda vários aspectos relevantes do pensamento platônico e revela a influência que o filósofo grego teve em suas investigações.

¹⁰⁶ AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XIII, 3.

Agostinho ressalta que o espírito é vida em virtude da fé na imortalidade da alma: “o espírito é vida por causa da justiça, porque, apesar de ainda carregarmos este corpo de morte, já contamos com a futura justiça da fé”¹⁰⁷. Com a transgressão de Adão, o pecado entrou no mundo e o castigo divino para essa falta fora a morte. Todo aquele que seguir o mesmo caminho do primeiro homem e também desobedecer aos mandamentos divinos, viverá em pecado e será punido. O filósofo pontua que o homem precisa se afastar do pecado para que possa, através da santidade e da fé em Jesus Cristo, conquistar a imortalidade da alma. Tal concepção reflete os escritos bíblicos que indicam: “visto que a morte veio por um homem, também por um homem vem a ressurreição dos mortos. Pois, assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida”¹⁰⁸. Somos herdeiros do pecado de Adão e, por isso, todos pecamos e morremos. Caso consigamos ficar distante do pecado e seguirmos o caminho de Cristo, contudo, poderemos obter a prometida redenção divina.

Convicto de que toda geração corpórea tem sua origem em Adão e toda geração espiritual procede de Jesus Cristo, Agostinho indica:

Enquanto o reino da morte arrasta muitas pessoas para as penas eternas, elas mesmas, quando passam de Adão para Cristo, se encontram em ambas as situações, isto é, passam da morte para a vida, porque reinarão sem fim na vida eterna, mais do que neles reinou a morte temporariamente e com término¹⁰⁹.

A ressalva feita pelo filósofo sugere que o caminho de Cristo é muito mais próspero do que imitar a desobediência de Adão. Ao passo que os redimidos em Cristo usufruirão da vida eterna, os pecadores voluntários poderão ser condenados com a pena de morte eterna. Com o pecado do primeiro homem, a morte corpórea passou a ser condição da natureza humana. Caso não consiga abster-se do pecado e redimir-se em Cristo, o homem será castigado ainda com a segunda morte, isto é, a morte da alma. Agostinho esclarece que: “a morte de ambos, quer dizer, do homem todo, sucede quando a alma, abandonada por Deus, abandona o corpo. Então, nem ela vive de Deus

¹⁰⁷ AGOSTINHO, *O castigo e o perdão dos pecados e O batismo das crianças*, I, 6.

¹⁰⁸ BÍBLIA, 1Cor 15,21-22.

¹⁰⁹ AGOSTINHO, *O castigo e o perdão dos pecados e O batismo das crianças*, I, 17.

nem o corpo vive dela”¹¹⁰. Trata-se de um castigo pesado àqueles que pretendem viver eternamente no reino celestial. O abandono de Deus também é interpretado como o fogo do inferno pelos cristãos. É uma pena tão temida que o cristão buscará adequar sua vontade individual à vontade divina. Tarefa nada fácil, considerando que os impulsos corpóreos deverão estar constantemente subordinados ao comando da razão e esta, por sua vez, respeitando aos mandamentos divinos.

A concepção de que Adão trouxe ao mundo o pecado e de que toda a humanidade carrega a marca desse pecado originário contribuiu para a tradição religiosa do batismo das crianças¹¹¹. Com essa perspectiva do pecado original, acredita-se que até mesmo os bebês recém-nascidos carregam o peso do pecado. As crianças precisam ser batizadas para renunciarem ao pecado de Adão e renascem em Cristo. A partir da esperança da vida eterna, a igreja instituiu como sacramento o batismo dos pequenos, pois acredita-se que “assim, é curada neles aquela doença original, porque ainda não estão sujeitos a nenhum pecado da sua própria vida, curados pela graça daquele que salva por meio do banho da regeneração”¹¹². Mesmo com a indicação de Jesus de que “delas é o reino dos céus”¹¹³, o batismo das crianças é visto como uma cura da doença proveniente do pecado atávico¹¹⁴.

¹¹⁰ AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XIII, 2.

¹¹¹ Isidro Lamelas indica que Agostinho utilizou a tradição católica de batizar as crianças como argumento contra aqueles que apontavam a doutrina do pecado original como invenção de nova terminologia teológica. Segundo Lamelas, Agostinho dedicou-se em esclarecer que vários padres da igreja já haviam professado o pecado original e que se tratava de uma antiga fé católica. Ele afirma: “todo o seu combate teológico assenta no fato de estar realmente convencido que defende a vetustíssima fé da Igreja católica e, sobre isso, não hesitou um momento. A comprovar a coerência da sua doutrina com a antiga fé da Igreja estava, segundo ele, o costume que todos têm por apostólico de batizar as crianças: ‘por nenhum outro motivo os católicos correm todos à Igreja com as suas crianças, senão para que sejam purificados, com a regeneração do segundo nascimento, do pecado original contraído com a geração do primeiro nascimento’. Sobre esta doutrina – continua Agostinho – ‘estão de acordo todos os fiéis da Igreja católica, uma vez que esta é a fé fundada e transmitida desde a antiguidade’” (LAMELAS, 2012, p. 5-6).

¹¹² AGOSTINHO, *O castigo e o perdão dos pecados e O batismo das crianças*, I, 24.

¹¹³ BÍBLIA, Mt 19,14.

¹¹⁴ Paula Fredriksen pontua que “o sacramento do batismo (conferido até às crianças) e a doutrina da igreja (fora da qual não há salvação) confirmavam a visão que Agostinho tinha da transmissão do pecado original. Começando a raciocinar a partir da necessidade universal de salvação em Cristo até à condenação de todas as pessoas – até mesmo das crianças – caso não ocorresse o batismo, Agostinho concluiu que a razão para esta condenação só podia provir de Adão, a origem de toda a raça e, portanto, a fonte do pecado original. O pecado original,

A liturgia do batismo atesta a renúncia do pecado original e a regeneração em Cristo. Assim, a criança abre o caminho para a vida eterna. Aos que contestam a possibilidade de que as crianças possam carregar algum pecado¹¹⁵, Agostinho adverte: “que não se prometa às crianças, por capricho nosso, fora do batismo de Cristo, aquela salvação eterna que a divina Escritura, que é acima de todas as capacidades humanas, não promete”¹¹⁶. No entendimento do filósofo, o batismo consiste em uma importante e necessária confirmação de que, almejando a vida eterna, o fiel escolhe morrer em Adão e ser vivificado em Cristo¹¹⁷.

Ainda que tenha causado controvérsias, incluindo entre alguns bispos da igreja Católica da época, a interpretação agostiniana sobre o pecado original tornou-se canônica¹¹⁸. A igreja a incorporou aos tradicionais dogmas da fé católica e confirmou a convicção sobre a transmissão da culpabilidade do pecado de Adão à humanidade e a consequente necessidade do batismo das crianças para o renascimento em Cristo.

Por considerar os escritos bíblicos como expressão da verdade divina, as reflexões de Agostinho tornaram-se referências para muitas autoridades religiosas. Sua interpretação sobre o pecado, sobre o pecado original e sobre a

através do justo juízo de Deus, faz com que toda pessoa nasça da *massa perditionis*, literalmente, a ‘massa condenada’” (FREDRIKSEN, 2014, p. 133-134).

¹¹⁵ Muitas religiões cristãs não admitem a concepção de pecado original e realizam o batismo apenas quando o próprio fiel aceita conscientemente a Cristo. Na perspectiva de Nietzsche, a figura da criança representa a inocência de todas as existências. A inocência da criança reflete a total inocência do homem e de tudo que está sob o fluxo do vir-a-ser: “inocência, é a criança” (ZA/ZA I, “Das três metamorfoses”).

¹¹⁶ AGOSTINHO, *O castigo e o perdão dos pecados e O batismo das crianças*, I, 33.

¹¹⁷ AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XIII, 23.

¹¹⁸ Segundo Agustinho Belmonte, a refutação de Agostinho contra os argumentos do monge religioso Pelágio (360-435) e de seus discípulos foi referendada pela igreja católica. Pelágio foi considerado herege e a sua doutrina condenada por papas reunidos em concílios, que ocorreram entre os anos de 412 e 529. Belmonte esclarece que: “em oposição à doutrina agostiniana do pecado original e da graça, Pelágio era do parecer que o pecado de Adão não foi transmitido a toda a humanidade. Este pecado, afirmava ele, diz respeito só a Adão e não pode ser imputado sobre o destino dos homens vindos posteriormente. A primeira reação da Igreja contra a doutrina pelagiana se deu num sínodo realizado em Cartago, norte da África, entre os anos 411-412. Nele foram condenadas seis proposições de Celéstio que continham o esquema da doutrina pelagiana. Aurélio, bispo de Cartago, reduziu-as a duas: uma referente à culpa, isto é, se se transmite ou não a culpabilidade do pecado de Adão pela geração; a outra referente à morte, isto é, se esta provém ou não do pecado original. Celéstio foi excomungado. Agostinho, que não estava presente neste sínodo, interveio mais tarde, a rogos do tribuno Marcelino com o tratado *O castigo e o perdão dos pecados*, obra fundamental para compreender toda a controvérsia que se implantou contra Pelágio e o pelagianismo” (AGOSTINHO, *A graça de cristo e o pecado original*, 2020, “Introdução”).

correta conduta do cristão inspira a fé dos religiosos. Aos mais dedicados aos preceitos da doutrina cristã, o filósofo indica que estejam atentos aos ensinamentos de Jesus proferidos em seu *Sermão da Montanha*¹¹⁹.

2.3 O Sermão da montanha

Salientando a relevância da mensagem evangélica contida nesse sermão de Jesus, o filósofo cristão empenha-se em examinar suas expressões. Avaliado por Agostinho como um programa completo dos preceitos que direcionam a vida cristã¹²⁰, *O Sermão da Montanha*¹²¹ compreende importantes ensinamentos de Jesus. O filósofo aponta que, a sua aversão ao pecado e a métrica das normas de conduta necessárias para que o homem alcance a salvação acham-se sintetizadas nessa pequena passagem bíblica.

Analizando atentamente o *Sermão*, Agostinho afirma que a escolha de Jesus por subir ao monte para discursar aos seus discípulos “pode muito bem representar a superioridade dos preceitos da nova justiça em comparação com a antiga lei judaica”¹²². Com essa indicação, o filósofo faz ver que Jesus viera para reconhecer e renovar a tábua de leis que orientam os fiéis seguidores do chamado de Cristo.

A promessa de uma vida feliz junto a Deus em seu reino é anunciada por Jesus aos mansos, aos que choram, aos que tem fome e sede de justiça, aos misericordiosos, aos puros de coração e aos pacíficos. A todos aqueles pobres e injustiçados neste mundo, Jesus promete uma grande recompensa nos céus. Na análise de Agostinho, Deus já havia enviado santos e antigos

¹¹⁹ Discurso de Jesus aos seus discípulos em uma colina, próximo ao Mar da Galileia, descrito no *Evangelho segundo São Mateus* 5,1-48.

¹²⁰ Ernest Renan também considera essa mesma passagem bíblica como central na doutrina cristã. Em sua análise: “não é a *Epístola aos Romanos* o resumo do cristianismo e sim *O Sermão da Montanha*” (RENAN, 2003, p. 382).

¹²¹ Se para Agostinho, o *Sermão* é um programa completo dos imperativos cristãos e a escolha da montanha representa a superioridade dos preceitos que ali são revelados, para Nietzsche, esse *sermão* revela uma prática religiosa hostil de combate às paixões. Em uma passagem de *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo alemão afirma: “todos os velhos monstros da moral são unânimes nisso: ‘il faut tuer les passions’ [é preciso matar as paixões]. A mais célebre formulação disso está no Novo Testamento, naquele Sermão da Montanha em que, diga-se de passagem, as coisas não são observadas *do alto*” (GD/CI, “Moral como antinatureza” § 1).

¹²² AGOSTINHO, *O Sermão da Montanha*, I, 2.

profetas para ensinar aos homens seus preceitos. Através de seu filho, ensinou renovados e mais perfeitos preceitos a fim de salvar o seu povo.

Examinando a “doutrina perfeita”¹²³ contida nessa passagem bíblica, o filósofo ressalva que Jesus definiu com clareza as características e virtudes indispensáveis aos herdeiros de seu reino. Além de um coração verdadeiramente puro, uma conduta constantemente pacífica, de caridade e justiça, os pleiteantes da vida eterna deverão ser “tão perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito”¹²⁴. Em sua condição de criatura, o homem não consegue alcançar a perfeição plena, atribuída apenas à natureza divina. A recomendação de Jesus consiste na perfeição máxima exigida de seus discípulos. Para esse estágio, o homem deve perseguir a santidade e renunciar todo e qualquer pecado. Agostinho indica que o chamado de Jesus é para a reconciliação com Deus, pois “o pecado nos levou a nos separar dele, e nos tornou como adversários dele”¹²⁵. Segundo os ensinamentos de Jesus na *Montanha*, não haverá espaço para os soberbos no reino de Deus, portanto, faz-se necessária a total submissão aos mandamentos divinos.

Reforçando a intolerância ao pecado, Jesus adverte que viera para cumprir e renovar a tábua de leis transmitida oralmente e entregue por Deus aos antigos profetas. O teor dessa nova justiça anunciada por Jesus através do *Sermão* é ainda mais rigoroso. Ao que foi determinado aos antigos *Não matarás*, Jesus complementa que além dessa proibição, seus discípulos devem reconciliar-se imediatamente com seus adversários. Assim como foi dito *Não cometerás adultério*, Jesus acrescenta que, se o homem olhar com desejo libidinoso para a mulher do outro, já estará em pecado por adultério. A esses casos e aos que cometerem qualquer tipo de furto, aconselha que é melhor que arranquem seus olhos ou suas mãos, pois considera mais oportuno perder um de seus membros do que colocar em risco a salvação. Ao passo que foi dito *Não perjurarás, mas cumprirás os teus juramentos para com o Senhor*, Jesus adverte que nenhum falso testemunho ou juramento em vão será tolerado. Determina que seja dito apenas “sim”, se sim, e, “não”, se não. Ao

¹²³ AGOSTINHO, *O Sermão da Montanha*, I, 1.

¹²⁴ BÍBLIA, Mt 5,48.

¹²⁵ AGOSTINHO, *O Sermão da Montanha*, I, 32.

antigo costume que sugeria *Olho por olho e dente por dente* (a Lei de Talião), Jesus aconselha a não impor resistência a homens maus e não agir por vingança. Aos que lhe ferem a face direita, indica oferecer-lhes também a esquerda e não recusar aos que pedem algo emprestado. Quanto ao que for determinado *Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo*¹²⁶, Jesus ressalva que seus discípulos devem amar também os seus inimigos¹²⁷ e rezar pelos que os perseguem¹²⁸.

Agostinho considera que através dessa renovação dos mandamentos, Jesus estabeleceu uma justiça superior do reino de Deus. A superioridade e perfeição consistem na determinação de que o homem não peque sequer em seu coração. Em sua análise, os desejos impuros devem ser afastados do pensamento para que o homem não chegue a cometer atos impuros¹²⁹.

Aos verdadeiramente interessados na reconciliação com Deus, o filósofo especifica os pecados que precisam ser renunciados. Em sua interpretação, “são reconhecidas três espécies de pecado: pelo pensamento, pela ação e pelo hábito. São como três diferentes maneiras de morrer”¹³⁰. O pecado através do pensamento ocorre quando o homem dá consentimento às paixões. Quando ao consentimento segue-se a ação, peca-se por meio da ação. E o pecado pelo hábito é aquele em que a vontade permanece submetida aos prazeres gravados na memória. Independente do modo pelo qual o homem esteja disposto ao pecado, o filósofo lembra que a vontade opera sempre voluntariamente.

¹²⁶ De acordo com o tradutor da *Bíblia de Jerusalém* da editora Paulus responsável pela tradução do *Evangelho segundo São Mateus*, Theodoro Henrique Maurer Júnior, a expressão “odiarás o teu inimigo” teria um sentido mais adequado se traduzido, do original aramaico, para “tu não tens obrigação de amar o teu inimigo”. (Cf. Bíblia de Jerusalém, 2015, p. 1712).

¹²⁷ Em seu *Ecce homo*, Nietzsche esclarece sua concepção sobre o inimigo ao indicar seu posicionamento frente à moral cristã. Ele afirma: “eu mesmo, um adversário *de rigueur* do cristianismo, estou longe de guardar ódio ao indivíduo pelo que é a fatalidade de milênios”. O filósofo esclarece que somente os homens com natureza forte e guerreira conseguem se posicionar adequadamente diante de um inimigo. Ele considera que um bom guerreiro, assim como ele, saberá procurar um poderoso adversário, elegerá apenas adversários fortes e guerreiros. Para o filósofo, o efetivo guerreiro observará: “igualdade frente ao inimigo – primeiro pressuposto para um duelo *honesto*” (EH/EH, “Por que sou tão sábio” § 7).

¹²⁸ BÍBLIA Dt 5,6-22; Mt 5,17-47.

¹²⁹ AGOSTINHO, *O Sermão da Montanha*, I, 33.

¹³⁰ AGOSTINHO, *O Sermão da Montanha*, I, 35.

A superioridade espiritual daquele que conquistará a felicidade plena junto a Deus consiste na perfeita adequação da vontade livre à vontade divina. Agostinho insiste em apontar que, para alcançar a felicidade, o homem precisa valorizar e amar verdadeiramente as coisas eternas, em prejuízo das coisas terrenas. Assim, amará verdadeiramente a Deus, renunciará toda espécie de pecado e terá inteligência suficiente para conduzir sua vontade a escolher sempre o caminho do bem.

Distante desse caminho santo trilhado e preconizado por Agostinho, Nietzsche considera o *Sermão da Montanha* como autêntica doutrina da negação de si¹³¹, da aniquilação da vida. Pensa que as diretrizes ali apontadas são eficazes no combate às paixões e que, ao atacar as paixões pela raiz, controlando instintos e impulsos, esses preceitos atacam a própria vida pela raiz¹³². Em uma passagem de *Aurora*, o filósofo aponta a condição humana de todos os homens considerados santos e coloca sob questão a doutrina de religiosos que negam a autoria divina do pecado:

Um santo apareceu no meio dos crentes, e não podia mais aguentar o seu ódio incessante ao pecado. Afinal disse: “Deus criou todas as coisas, exceto o pecado: surpreende que seja maldisposto em relação a este? – Mas o homem criou o pecado – e deveria rejeitar este seu único filho, apenas porque desagrada a Deus, o avô do pecado? Isto é humano? Honra a quem ela é devida! – mas o coração e a obrigação devem falar primeiro a favor do filho – e apenas depois em honra do avô!” (M/A § 81).

O filósofo alemão considera o pecado como uma invenção humana e, em tom irônico, aborda a dificuldade enfrentada por pensadores criacionistas que defendem firmemente a ideia de que Deus teria criado todas as coisas, mas, contraditoriamente, negam a procedência divina do pecado. É evidente que ele não acredita na possibilidade de Deus ser efetivamente o avô do pecado. Mas considera que, em virtude da eficácia do trabalho de santos, sacerdotes e ascetas, o sentimento de culpa tomou um novo sentido. Nietzsche indica que, a partir da ascensão dos valores cristãos, o sofrimento humano passou a ter uma justificativa religiosa, a culpa moral foi transformada em pecado e o homem tornou-se ainda mais decadente e malogrado.

¹³¹ MA I/HH I § 137-138.

¹³² GD/CI, “Moral como antinatureza” § 1.

3. A CRÍTICA DE NIETZSCHE AO PECADO

“Foi o cristianismo que trouxe o pecado ao mundo”¹³³, afirmou Nietzsche em *O andarilho e sua sombra*. Interpretando o pecado como um valor humano, demasiado humano, o filósofo atribui ao cristianismo a responsabilidade pela criação desse valor. Em sua análise, a investigação sobre a procedência do pecado e a crítica sobre as implicações de sua instituição podem contribuir para o surgimento de valores mais elevados¹³⁴.

Ao contextualizar o pecado como uma criação do cristianismo, o filósofo alemão aponta para equívocos interpretativos da noção de pecado enquanto valor eterno e absoluto. Pensa que, assim como os demais valores morais, também o pecado veio ao mundo a partir da avaliação feita por um tipo de homem. Por considerar o pecado como uma má disposição fisiológica¹³⁵ que marcou a história do homem enfermo, Nietzsche coloca o pecado sob questão. Indica que, diferente do que acreditavam os religiosos, as noções de pecado, de Deus e de vida eterna, não procederam de uma mensagem divina, “não lhes caiu do céu em forma de voz” (ZA/ZA I, “Dos mil alvos e do único alvo”), mas sim foram os homens que avaliaram e conferiram valores às coisas¹³⁶. Tomando o pecado como criação do tipo cristão, o filósofo alemão empreende uma genealogia do pecado¹³⁷, investiga a sua procedência e questiona se a

¹³³ MA II/HH II, VM/AS § 78.

¹³⁴ Refletindo sobre a crítica do filósofo alemão aos valores engendrados pelo cristianismo, Scarlett Marton afirma: “até agora foi o homem, concebido enquanto criatura em relação a um Criador, quem avaliou; e os valores que criou desvalorizaram a Terra, depreciaram a vida, desprezaram o corpo. É preciso, pois, combatê-los, para que surjam outros. É preciso denunciar que se forjou a alma ‘para arruinar o corpo’, que se inventou o ‘*mundo verdadeiro*’ enquanto ‘nosso *atentado* mais perigoso contra a vida’, que se fabulou a noção de Deus como ‘a máxima *objeção* contra a existência’. Só então será possível engendrar uma nova concepção de humanidade; só então será possível criar novos valores. Tornando-se criatura e criador de si mesmo, o além-do-homem prezará os valores em consonância com a Terra, com a vida e com o corpo” (MARTON, 2020, p. 101).

¹³⁵ Cf. GM/GM III § 16.

¹³⁶ Em uma anotação de 1885, ao expressar suas reflexões sobre a falta de questionamentos ou investigações sobre os valores morais, Nietzsche afirma: “carece-se de uma reflexão econômica, para se aceder ao fato de que não há nada de ‘bom em si’ – ao fato de que algo bom só precisa ser pensado como ‘bom para o quê’, e de que o que é bom em um aspecto, será ao mesmo tempo necessariamente ‘mau e danoso’ em muitos outros aspectos” (NF/FP 36 [9], de 1885).

¹³⁷ Durante a seção de defesa desta tese, o professor Dr. Márcio José Silveira Lima sugeriu que esses apontamentos a respeito de uma espécie de genealogia do pecado remetem ao termo *Verwandtes* (coisas afins), empregado por Nietzsche para apresentar a temática da segunda dissertação da *Genealogia da moral*. O título original na língua alemã, “*Schuld*”,

sua instituição implicou no empobrecimento da vida ou se, ao contrário, promoveu o crescimento do homem¹³⁸.

Na interpretação do filósofo, a noção de pecado consiste em uma ofensa deliberada contra Deus. Em uma passagem de *O andarilho e sua sombra*, ele afirma: “o fundador do cristianismo [...] entendeu toda culpa como ‘pecado’, ou seja, como ofensa a *Deus* e não ao mundo”¹³⁹. Essa perspectiva sobre o pecado pressupõe a existência de um Deus a quem o homem possa ofender. Exige também que haja um sujeito, um indivíduo ou alma que escolha como conduzir seu ser. Supõe ainda que, esse ser possa livremente controlar todas as suas ações. Nietzsche critica essas noções por considerá-las contrárias à vida disposta por vontade de potência. Sinaliza que, ao observarmos o tipo fisiológico daqueles que criaram esses conceitos, encontraremos organismos malogrados.

Considerando o pecado como valor diretamente associado à crença em Deus e na imortalidade da alma, o filósofo aponta que esses valores foram engendrados por homens que manifestam cansaço vital e desejo por outra vida. O processo de criação de valores feita por esse tipo de homem ocorre a partir da reação vingativa, do ódio aos valores estabelecidos pelos fortes e orgulhosos de si. Esses valores expressam, portanto, características reativas e não criativas.

Nietzsche indica que os valores cristãos representam o ódio ao mundo e a todas as coisas terrenas¹⁴⁰. Declarando guerra aos instintos, o cristianismo impõe a repressão dos impulsos animais. Impedidos de se descarregarem para fora, esses impulsos insatisfeitos se voltam para dentro, adoecendo esse organismo ressentido. Por priorizar a vida eterna em outro mundo, os impulsos,

“*schlechtes Gewissen*” und *Verwandtes*, foi traduzido por Paulo César de Souza como: “*Culpa*”, “*má consciência*” e coisas afins. Na análise do professor Márcio Lima, ao observarmos o percurso apontado por Nietzsche, que parte da culpa moral, passa pela associação entre a culpa e a má consciência e desencadeia na doença do pecado, é possível relacionarmos o pecado ao termo *Verwandtes* (coisas afins). Ainda que o nosso estudo sobre o antagonismo de Nietzsche ao pecado não se restrinja às reflexões expressas na *Genealogia*, a obra é central na investigação sobre a genealogia do pecado.

¹³⁸ Esse método utilizado na investigação dos valores é anunciado pelo filósofo no Prólogo (§ 3) da *Genealogia da Moral*.

¹³⁹ MA II/HH II, VM/AS § 81.

¹⁴⁰ Cf. GM/GM I § 8-11.

os instintos, a natureza, foram avaliados de forma depreciativa. Segundo o critério avaliativo da moral cristã, o bem está diretamente vinculado aos valores absolutos, ao âmbito das coisas eternas.

Na perspectiva do filósofo alemão, o pecado foi instituído pelo cristianismo como forma de manipulação dos enfermos. Observando a dor expressa por aqueles que careciam de sentido para a sua existência, para o seu sofrimento, o cristianismo teria inventado as hipóteses sobre Deus, sobre o pecado, sobre a imortalidade da alma¹⁴¹. A partir dessas noções, todas as dores, infortúnios e desprazeres da vida passam a ser interpretados como condições inerentes a uma vida transitória. A vida humana passa a ter o sentido de “ponte”¹⁴², de caminho para uma vida melhor.

Em seu percurso crítico a respeito da moral cristã, sobretudo nas reflexões expressas em *Aurora*, *Humano, demasiado humano*, *Assim falava Zaratustra*, *O Anticristo* e *Genealogia da moral*, vemos que Nietzsche empreende um procedimento genealógico do pecado. Ele investiga a procedência do pecado, as circunstâncias que possibilitaram o seu surgimento. O filósofo questiona o seu valor e aponta os efeitos nocivos da crença nesse valor cristão. Ele observa que os líderes cristãos se apoiaram em sentimentos humanos primitivos, em sentimentos que estavam ainda em seu estado bruto, e os revestiram com o peso do pecado. Valendo-se do domínio exercido sobre a legião de fiéis enfermos, a moral cristã teria transformado o sofrimento humano em culpa em relação a Deus, isto é, em pecado.

¹⁴¹ Em uma anotação 1887, Nietzsche enumera vantagens oferecidas pelas hipóteses da moral cristã. Assim, especifica: “1) ela emprestou ao homem um *valor* absoluto, em oposição à sua pequenez e à sua contingência na corrente do devir e do perecimento. 2) ela serviu aos advogados de Deus, na medida em que deixou para o mundo, apesar do sofrimento e do mal, o caráter da *perfeição* – inclusive aquela ‘liberdade’ – o mal apareceu como cheio de *sentido*. 3) ela estabelece um *saber* sobre valores absolutos junto ao homem e lhe deu, com isso, precisamente em relação ao que há de mais importante, um *conhecimento adequado*. Ela impediu que o homem se desprezasse como homem, que ele tomasse um partido contra a vida, que ele se desesperasse junto ao conhecimento: ela foi um meio de *conservação*” (NF/FP 5 [71], de 1887).

¹⁴² Cf. GM/GM III § 11.

3.1 O sofrimento, a culpa e o pecado

O filósofo acredita que o cristianismo utilizou o sofrimento humano como instrumento de controle de todo homem adoecido e sofredor. Por avaliar como nociva a interpretação cristã acerca do sofrimento, Nietzsche resgata a concepção grega a respeito desse sentimento humano. Observando aspectos instigantes das narrativas trágicas, o filósofo aponta que, na antiguidade, sofrimento e infelicidade eram considerados como partes integrantes da vida humana. Envolto pela beleza das explanações dos protagonistas trágicos, os gregos se identificavam com os horrores e sofrimentos enfrentados pelos deuses olímpicos. Os mais pesados fardos correspondiam a uma parte importante do percurso de uma vida heróica. Nietzsche observa que a noção grega de sofrimento expressa uma sabedoria peculiar, revela a sensibilidade de um tipo de homem com grandeza e aptidão para o sofrimento¹⁴³:

De que outra maneira poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao *sofrimento*, suportar a existência, se esta, banhada de uma glória mais alta, não lhe fosse mostrada em suas divindades? (GT/NT § 3).

Ao se deparar com o sofrimento dos deuses, os gregos reconheciam aspectos das dores que também enfrentavam em suas vivências. O filósofo aponta a riqueza do fenômeno estético das tragédias ao observar o entusiasmo dos gregos diante dos sofrimentos manifestos por seus heróis. Mesmo as mais terríveis misérias humanas, quando representadas pelas nobres figuras

¹⁴³ Analisando os apontamentos feitos pelo filósofo alemão a respeito do aspecto positivo do sofrimento em *O nascimento da tragédia*, Miguel Barrenechea comenta: “Nietzsche afirma que a concepção trágica helênica, ou pessimismo da fortitude, longe de exprimir declínio, privação, decadência é sintoma de excesso, de riqueza, de saúde transbordante. Frente à tragicidade da existência, ao terrível, maligno, aniquilador da vida terrestre, os helenos desenvolveram ‘neuroses da saúde’, ‘arrebatamentos endêmicos’, ‘visões e alucinações que se comunicavam a comunidades inteiras’. A concepção pessimista-trágica dos gregos é entendida como o ápice desse povo, como a florescência dessa cultura. Até mesmo pode se sustentar que o pessimismo e a tragédia poderiam ser resultado do maior dos excessos: da loucura. Somente uma espécie de loucura, trágica ou dionisiaca, acolheria todas as dores da vida, ao mesmo tempo, exprimindo alegria, esbanjando abundância de forças, aceitando e celebrando o aspecto bifronte do viver. No âmago da tese nietzschiana que afirma a saúde do povo grego, a sua sanidade trágica, seu pessimismo da fortitude, sua capacidade para enfrentar vitoriosamente toda doença, todo sofrimento, encontra sua explicação plausível na conjunção de suas tendências apolíneo-dionisiacas, que permite simbolizar o sofrimento, o fracasso de todo empreendimento humano, que culmina com a supressão de toda configuração apolínea, com a destruição de toda individualidade” (BARRENECHEA, 2023, p. 101).

trágicas, exerciam um poder mágico¹⁴⁴ de transformar a imagem de sofrimento em êxtase¹⁴⁵ e celebração pelo gozo da vida.

Na análise de Nietzsche, tal fenômeno foi possível porque a concepção grega de infelicidade ainda não estava associada à culpa moral. Os erros¹⁴⁶

¹⁴⁴Cf. GT/NT § 9. No segundo parágrafo dessa mesma obra, *O nascimento da tragédia*, Nietzsche também aponta o caráter festivo do sofrimento trágico: “os sofrimentos despertam o prazer e o júbilo arranca do coração sons dolorosos. Da mais elevada alegria soa o grito de horror ou o lamento anelante por uma perda irreparável” (GT/NT § 2).

¹⁴⁵ Em sua *Poética*, Aristóteles investigou a produção, composição e narrativa dos poemas antigos. Analisando cuidadosamente as expressões dos poetas trágicos, o filósofo grego observa a métrica dessas composições e também reflete sobre as emoções que uma tragédia bem constituída provoca em seus leitores/espectadores. O filósofo afirma: “é pois a tragédia a *mímesis* de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada, com cada uma das espécies de ornamento distintamente distribuídas em suas partes; *mímesis* que se efetua por meio de ações dramatizadas e não por meio de uma narração, e que, em função da compaixão e do pavor, realiza a *katharsis* de tais emoções” (ARISTÓTELES, *Poética* 1449b). Segundo a reflexão aristotélica, *mímesis* consiste na imitação/reprodução/expressão de uma ação encenada por personagens. A *katharsis* seria o efeito de purificação produzido pela identificação do ouvinte com a ação representada pelos artistas. O filósofo explica que os poetas buscavam exprimir os dramas humanos por meio de uma linguagem ritmada e melódica. Ao aproximar as representações artísticas de suas vivências, o leitor/ouvinte se emocionava e sentia-se aliviado de suas dores emocionais. No entendimento de Nietzsche, contudo, essa interpretação de Aristóteles sobre os efeitos catárticos das tragédias não alcança, suficientemente, o poderoso fenômeno estético produzido nos ouvintes. Em *O nascimento da tragédia*, o filósofo alemão aponta a tragédia grega como uma perfeita conciliação entre as divindades da arte Apolo e Dioniso. A emoção pulsante percebida nos ouvintes seria despertada através da composição trágica entre a arte plástica apolínea e o espírito musical dionisíaco. Observa que o efetivo prazer estético despertado por essas duas divindades artísticas, um prazer primordial, a seu ver, passa despercebido pelos demais intérpretes das tragédias: “os nossos estetas nada têm a nos informar acerca desse retorno à pátria primigênia, da aliança fraterna das duas deidades artísticas da tragédia, nem da excitação tanto apolínea quanto dionisíaca do ouvinte, ao passo que não se cansam de caracterizar como propriamente trágica a luta do herói com o destino, o triunfo da ordem moral do mundo, ou uma descarga dos afetos efetuada através da tragédia: essa infatigabilidade faz pensar que eles não são em absoluto homens esteticamente excitáveis e que, ao ouvir a tragédia, devam ser considerados talvez apenas como seres morais. Nunca, desde Aristóteles, foi dada, a propósito do efeito trágico, uma explicação da qual se pudessem inferir estados artísticos, uma atividade estética do ouvinte” (GT/NT § 22).

¹⁴⁶ Em seus estudos sobre a cultura grega, Maria Pereira indica que a expressão *hamartia*, contida nas narrativas trágicas e nos textos antigos, tinha o sentido de conotar as faltas involuntárias dos heróis. Aponta que, em virtude de qualquer *hamartia*, essas personagens passavam da felicidade à desventura: “logo, *hamartia* ou *hamartema* não é criminoso nem voluntário. Provém de um erro de juízo. Não deverá dar-se-lhe, portanto, uma interpretação moralizante [...] A melhor tragédia tem, portanto, como herói alguém que, não sendo perfeito nem perverso, gozava de grande fama e prosperidade (pois assim é mais evidente a sua queda) e, por efeito de qualquer *hamartia*, passa da felicidade à desventura. O próprio Aristóteles dá dois exemplos célebres: Édipo e Tiestes. O caso de *As Traquínias* de Sófocles, onde, aliás, o número de ocorrências de palavras desta família é muito elevado, poderá servir para nos proporcionar um exemplo mais simples. Efetivamente, Dejanira, esposa de Hércules, ao ver regressar da guerra o marido, trazendo no seu cortejo de vencedor uma jovem princesa por quem se apaixonara, tenta reconquistar o amor do herói, mandando-lhe uma túnica embebida num filtro que o centauro Nessos, ao morrer, lhe tinha deixado como um talismã amoroso. Em consequência disso, Hércules, depois de a envergar, morre nos maiores tormentos. Dejanira agiu com boa intenção – recuperar o amor do marido; não previu, porém,

cometidos pelos heróis trágicos serviam de lição para que pudessem corrigir o percurso e seguir com mais cautela. O tênue sentimento de culpa por algum desvio era rapidamente expurgado através de punições ou automutilações: “a culpa de seus heróis trágicos é a pequena pedra na qual tropeçam e, por isso, quebram o braço ou arrancam um olho” (M/A § 78). O filósofo avalia negativamente o desaparecimento dessa concepção grega de sofrimento:

Na Antiguidade ainda havia realmente infelicidade, pura, inocente infelicidade; apenas no cristianismo tudo se torna castigo, punição bem merecida: ele faz sofredora também a imaginação do sofredor, de modo que este, em tudo o que sucede de mau, sente-se moralmente reprovado e reprovável (M/A § 78).

O procedimento de vincular a infelicidade ao peso da culpa por alguma ação reprovada moralmente é visto por Nietzsche como nociva ferramenta cristã. Em seu entendimento, a busca de uma causa para o sofrimento humano teria transformado o sentido desse sentimento. O filósofo observa que a Antiguidade grega ainda era “um mundo sem sentimento de pecado” (FW/GC § 135). Os gregos ainda preservavam o sentimento inocente de infelicidade, os infortúnios ainda não estavam vinculados com a culpa moral.

Recorrendo ao sentido original das expressões gregas que manifestavam as infelicidades trágicas, nos reportamos à noção de *hamartia*, isto é, erro, falha, falta. Termo relacionado ao verbo *hamartano* e ao substantivo *hamartema*¹⁴⁷, *hamartia* tem o sentido de errar o alvo, de falhar na interpretação ou execução de algo. Segundo os esclarecimentos de Aristóteles, em sua *Poética*, a arte trágica manifesta vivências do homem que “sem se distinguir muito pela virtude e pela justiça, chega à adversidade não por causa de sua maldade e de seu vício, mas por efeito de qualquer *hamartia*” (ARISTÓTELES, *Poética* 1452b). O filósofo grego indica que o bom enredo trágico envolve os ouvintes à medida que explora a passagem da prosperidade à adversidade. Aponta que isso ocorre em virtude de falhas cotidianas e involuntárias dos heróis e não por causa de alguma escolha ou característica pessoal reprovada moralmente.

que a oferta do seu antigo pretendente, Nessos, a quem Héracles vencera, tivesse aquele efeito desastroso” (PEREIRA, 2017, p. 402-403).

¹⁴⁷ Cf. PEREIRA, 2017, p. 401.

O sentido etimológico da expressão grega *hamartia* se aproxima da interpretação de Nietzsche acerca da infelicidade pura e inocente do povo antigo. Refere-se à infelicidade no sentido dos infortúnios e tropeços inerentes à vida humana. Mais tarde, a partir da interpretação religiosa, *hamartia* passa a ser associada ao termo, do latim, *peccatum* (pecado), abrindo, assim, novas possibilidades semânticas. Somente com o avanço da fé cristã se inicia a propagação da ideia de que todo sofrimento sucede de uma culpa:

Supondo que toda infelicidade se encontra em relação com o pecado (ou com o caráter pecaminoso), então há mesmo um remédio contra toda infelicidade – e a infelicidade está, além disso, *justificada*, ela não é sem *sentido* (NF/FP 10 [92], de 1887).

Com a vinculação entre infelicidade e pecado, o sofrimento passa a ter uma justificativa religiosa: se o homem sofre é porque está se reconhecendo culpado por seus erros. Assim, o aspecto natural do sofrimento humano não faria mais sentido. Todo sofrimento estaria ligado a uma culpa moral/religiosa, a uma necessidade de reparação, de redenção.

O sentimento de culpa é analisado, pelo filósofo alemão, como um sentimento primitivo manifesto desde as mais remotas relações comerciais. Em sua investigação genealógica, encontra vestígios da culpa nas primeiras transações entre credores e seus respectivos devedores. Observa que, ao estabelecer um contrato comercial, o homem sentiu-se responsável em cumprir o compromisso firmado e honrar sua dívida. Quaisquer trocas ou prestações de serviços resultavam na expectativa pelo adequado ressarcimento.

A responsabilidade em efetivar a palavra empenhada, em retribuir ao credor com algum tipo de reembolso, sempre esteve associada à confiança conquistada pelos bons pagadores e às punições empregadas aos desonestos. Ao valor dado à responsabilidade de restituição comercial, aditava-se o peso dos diversos tipos de castigos estabelecidos aos que ousassem se eximir de uma dívida. Nietzsche percebe os primeiros traços do sentimento de culpa nesse conceito material de dívida: “o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida’” (GM/GM II § 4). Esses apontamentos iniciais do sentimento de culpa são notados ainda em seu

estado bruto, estavam ainda vinculados ao instinto de honra e orgulho por cumprir uma promessa e pela responsabilidade individual¹⁴⁸.

Importa destacar a contextualização feita pelo filósofo alemão a respeito dessa noção de culpa, associada ao termo da língua alemã *Schuld*. A palavra *Schuld* comporta duas acepções: culpa e dívida. É seguindo esse emprego para o termo *Schuld*, que Nietzsche procede suas análises sobre a proveniência da culpa. Assim, da necessidade de lembrar o valor da palavra empenhada e os possíveis castigos impostos àqueles que descumprissem uma promessa contratual, o filósofo viu brotar o sentimento de dívida/culpa. Indica que, para tornar os homens iguais, confiáveis socialmente, as regras morais e as leis penais prosperaram com aparatos repressores para vencer o esquecimento e fixar a responsabilidade individual na memória. Aponta que a noção de equivalência entre dano e dor, entre culpa e castigo deriva dessas antigas relações comerciais entre credores e devedores.

No processo evolutivo do sentimento de culpa, o homem viu-se em dívida com seus antepassados, com as comunidades originárias e, por fim, em dívida com as divindades. O filósofo observa que “o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa” (GM/GM II § 20). Com o avanço da moralização cristã, a noção de dívida em relação a Deus intensificou a dor dos sofredores, pois potencializou o sentimento de impossibilidade de saldar uma dívida. A culpa moral foi direcionada a um âmbito metafísico¹⁴⁹: a dívida foi transformada em culpa moral/religiosa. O sofrimento do homem passa a ser vinculado à culpa por condutas que possam desagradar a Deus. Se as leis civis foram eficazes na regulação da conduta humana em sociedade, os preceitos religiosos normatizaram sentimentos, pensamentos e ações visando à aprovação da divindade.

¹⁴⁸ GM/GM II § 2.

¹⁴⁹ Sobre essa transformação da dívida material em culpa moral, Julian Young aponta: “Nietzsche identificou essa circunstância do surgimento do cristianismo com o início da ‘moralização’ da dívida, o momento em que a *Schuld* pagã, a ‘dívida’, transformou-se na *Schuld* cristã, a ‘culpa’. A principal distinção, creio, era a diferença entre a dívida *necessária* e a *contingente*. A culpa cristã consistia em nosso ‘pecado original’, no caráter de nossa incapacidade de devolver a Deus o que lhe devíamos. *Schuld* saíra do reino da troca e entrara no da metafísica” (YOUNG, 2014, p. 577).

Nietzsche associa essa transformação na noção de sofrimento à concepção cristã a respeito de Deus. Nota que na antiguidade as divindades gregas ainda possuíam atributos semelhantes aos dos humanos:

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 simaquia¹⁵⁰. O homem faz uma ideia nobre de si, quando dá a si mesmo deuses assim (MA I/HH I § 114).

O monoteísmo cristão e a crença de que o homem estaria em dívida com o seu começo são apontados pelo filósofo como sintomas de declínio. Em virtude da fé em um Deus perfeito, essencialmente bom e com atributos extremamente melhores dos que os seus, o homem se mantém numa condição servil, subordinado à vontade divina. Nietzsche observa que o sentimento de inferioridade em relação a Deus poderia ser atenuado se conseguíssemos corrigir alguns erros da razão que nos levaram a crer em uma divindade tão poderosa e perfeita. Compreende que essa inversão na medida de se avaliar e de apreciar os atributos divinos não constitui tarefa fácil, frente ao consagrado trabalho sacerdotal. Almeja, ainda assim, que o homem possa superar esse tipo de erro:

Como gostaríamos de trocar essas falsas afirmações dos sacerdotes, segundo as quais existe um Deus que de nós exige o bem, que é guardião e testemunha de toda ação, todo momento, todo pensamento, que nos ama, que em toda desgraça deseja o melhor para nós – como gostaríamos de trocá-las por verdades que fossem tão salutaras, calmantes e benfazejas como esses erros! (MA I/HH I § 109).

O filósofo interpreta a noção cristã de Deus como instrumento de dominação religiosa. Percebe que nas mãos do sacerdote, o sentimento de culpa, a sensação de débito vinculados à divindade tornou o homem refém dos mandamentos religiosos. Acreditando que sua vida seria um presente divino, o

¹⁵⁰ O filósofo adotou o termo *simaquia* [*Symmachie*], substantivo que exprime uma aliança de guerra entre dois estados na Grécia Antiga*, para contextualizar a visão positiva que os gregos tinham de suas divindades. Ao projetar nos deuses características humanas nobres e idealizadas, o grego se alinhava aos arquétipos divinos, se aparentava aos deuses.

*Cf. Caldas Aulete. Dicionário online da língua portuguesa. Lexikon.

homem se submete às condições impostas pelo sacerdote na tentativa de saldar a dívida por sua existência. Nietzsche observa que o arsenal de restrições impostas às paixões corpóreas estão vinculadas ao rigoroso mecanismo de redenção. Interpreta que o sacerdote manipula o imaginário dos fiéis através da perspectiva do castigo eterno: “com a impossibilidade de pagar a dívida, se concebe também a impossibilidade da penitência, a ideia de que não se pode realizá-la” (GM/GM II § 21). Temendo não alcançar a redenção, o cristão obedece aos preceitos religiosos e padece por se achar pecador.

O filósofo indica que ao vincular o sentimento de culpa ao remorso por ações que desagradam a Deus, o sacerdote opera o “entrelaçamento da má consciência com a noção de Deus” (GM/GM II § 21). O sofrimento do homem se intensifica com a crença em um Deus credor e com o sentimento de dívida vinculado à aprovação dessa divindade: “todos os ideais hostis à vida, difamadores do mundo, devem ser irmanados à má consciência” (GM/GM II § 24). Convencido de seu grandioso débito com Deus, o sentimento de culpa do homem se volta para trás, torturando a sua consciência incessantemente.

Nietzsche denomina má consciência [*das schlechte Gewissen*] a interiorização do homem, a inibição dos instintos e impulsos que são impedidos de se descarrarem para fora. Questionando sobre como veio ao mundo a consciência da culpa, a “má consciência”¹⁵¹, aponta que as adequações que o homem teve que se submeter para viver em sociedade, lhes causaram a doença da má consciência¹⁵².

Na visão do filósofo, a mudança do homem animal para o homem social trouxe como consequência o adoecimento psicofisiológico do homem. Considera a má consciência como uma profunda doença, pois mesmo com todas as repressões externas, os impulsos e instintos humanos continuam buscando expansão de potência. Impedido de exercer sua função orgânica, esses instintos

¹⁵¹ Cf. GM/GM II § 4.

¹⁵² Analisando a perspectiva do filósofo alemão sobre a má consciência, Vânia Azeredo afirma: “A má consciência (*das schlechte Gewissen*) aparece, em Nietzsche, como uma doença que faz do homem como projeto de soberania, uma expressão da reação. O seu surgimento tem por base um rompimento, um salto, uma adaptação involuntária que se processa quando o animal homem precisa desligar-se propriamente do que há de animal em si, isto é, frear os seus instintos para viver em sociedade. Isso demonstra haver uma mudança de condição mesma, qual seja, a passagem da condição animal para a cultural/social. Nesse momento, o homem não pode mais liberar seus impulsos” (AZEREDO, 2000, p. 124).

voltam-se para dentro: “todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltam para trás, *contra o homem mesmo*” (GM/GM II § 16). Com esse processo de interiorização do homem¹⁵³, os impulsos e instintos selvagens, tais como os de crueldade, de hostilidade, de vingança; se retraem, recuam e voltam-se contra o próprio homem, devorando a si mesmo, num processo crescente de autopunição e ressentimento. Na segunda dissertação da *Genealogia*, o filósofo esclarece que essa condição fisiológica ressentida é “resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava” (GM/GM II § 16). Em uma anotação de 1887, Nietzsche expressa sua aversão à manipulação religiosa dessa doença, ao processo de vinculação da má consciência aos ideais cristãos:

O que combatemos no cristianismo? O fato de ele querer destroçar os fortes, o fato de ele querer desestimular sua coragem, explorar suas piores horas e seus piores cansaços, de ele querer inverter sua segurança orgulhosa e transformá-la em inquietação e em conflito de consciência, de ele saber envenenar os instintos nobres e torná-los doentes, até que sua força, sua vontade, sua vontade de potência se voltam para trás, contra si mesmo – até que os fortes pereçam ante as desmedidas do desprezo por si e da autoviolentação (NF/FP 11 [55], de 1887).

O filósofo observa que o adoecimento dos instintos, o sofrimento voluntário do homem consigo se intensificou com a instituição do pecado. No pecador, os instintos animais reprimidos e o terrível sofrimento decorrente da culpa por ações que julga desagradarem a Deus, fazem o homem ressentido suplicar pela reconciliação com seu pai celestial.

Como vimos no segundo capítulo desta tese, a crença religiosa de que o homem possui uma dívida permanente com a divindade faz com que esses tipos busquem uma aproximação efetiva com Deus. Qualquer ação, pensamento ou mesmo intenções que possam ser avaliadas como ofensivas à

¹⁵³ Sobre esse processo de repressão dos impulsos, André Itaparica afirma: “pelo texto de Nietzsche, vemos que a consciência moral surge da introjeção de impulsos agressivos. Essa exteriorização é impedida em nome da preservação de um grupo já organizado, que estabelece regras internas, punindo aqueles que não as respeitam, por se constituir como uma ameaça para a coesão e perpetuação do grupo. Sob a pressão dessa forma primitiva de ‘Estado’, a violência que antes seria externada contra o semelhante passa a ser internalizada, formando assim a consciência (*Gewissen*). Esta nasce, assim, como uma violência contra o próprio indivíduo, já que sua exteriorização pode resultar em punição, por quebrar as regras impostas pelo grupo, tendo ele de pagar com sofrimento o desvio de conduta” (ITAPARICA, 2012, p. 17).

divindade, provoca uma profunda dor, um doloroso sofrimento de si. Vemos a intensidade desse tipo de sofrimento voluntário nas *Confissões* de Agostinho. O filósofo cristão analisa todas as suas expressões e busca se redimir de tudo aquilo que considera como um descaminho em relação a Deus. Em uma de suas reflexões, ele afirma:

Quero recordar as minhas torpezas passadas, as corrupções de minha alma, não porque as ame, ao contrário, para te amar, ó meu Deus. É por amor do teu amor que retorno ao passado, percorrendo os antigos caminhos dos meus graves erros. A recordação é amarga, mas espero sentir tua doçura, doçura que não engana, feliz e segura, e quero recompor minha unidade depois dos dilaceramentos interiores que sofri quando me perdi em tantas bagatelas, ao afastar-me de tua Unidade. Desde a adolescência, ardi em desejos de me satisfazer em coisas baixas, ousando entregar-me como animal a vários e tenebrosos amores! Desgastou-se a beleza da minha alma e apodreci aos teus olhos, enquanto eu agradava a mim mesmo e procurava ser agradável aos olhos dos homens (AGOSTINHO, *Confissões*, II, 1).

Na interpretação de Nietzsche, esse sofrimento profundo ocorre porque o religioso “reinterpreta esses instintos como culpa em relação a Deus (como inimizade, insurreição, rebelião contra o ‘Senhor’, o ‘Pai’, o progenitor e princípio do mundo)” (GM/GM II § 22). No entendimento do filósofo alemão, a má consciência tornou o homem ressentido ainda mais enfermo a partir da manipulação religiosa. Aponta que o cristianismo deu um novo sentido à culpa moral através da noção de pecado. A crença de estar em dívida com o seu credor supremo acentuou o sentimento de culpa, a dolorosa culpa de se sentir pecador: “se o homem é pecaminoso, inteiramente pecaminoso, então ele não pode senão odiar a si mesmo” (NF/FP 10 [128], de 1887). Consciente de seus pecados, o homem mantém-se em sofrimento, permanece constantemente ressentido, “com a dor aguda do pecado” (MA I/HH I § 142). O sentimento do pecado é interpretado pelo filósofo alemão como doença, como um sofrimento que provoca uma dor aguda.

Nesse mecanismo de transformação do sentimento de culpa em pecado, o filósofo ressalta o papel do sacerdote. Em sua análise, o sacerdote se alimenta do pecado e precisa manter o homem consciente de seus pecados para justificar sua importância no processo de redenção. Mas, antes de analisarmos mais atentamente a dimensão do trabalho sacerdotal na

propagação do pecado, cabe contextualizarmos a concepção de Nietzsche sobre o pecado enquanto valor moral. Se para religiosos o pecado é considerado como sentença absoluta que expressa aquilo que desagrade a Deus, para o filósofo alemão o pecado é um valor engendrado por um tipo de homem morbidamente constituído.

3.2 O pecado como valor moral

A concepção de pecado [*Sünde*] como um valor [*Werth*] pressupõe o distanciamento da crença de que ele sempre existiu, da ideia de que o pecado seria um valor em si. Requer, ainda, o abandono da convicção religiosa de que “a dúvida já é um pecado” (AC/AC § 52), de que “desconfiar é pecado” (ZA/ZA, “Prólogo” § 5). Em seu procedimento genealógico, Nietzsche anuncia uma nova exigência filosófica para uma efetiva crítica dos valores. Indica que o valor dos valores deve ser colocado em questão¹⁵⁴, que se faz necessário investigar a procedência, desenvolvimento e mudanças dos valores morais.

Ao observar o mesmo rigor empregado por Nietzsche no questionamento dos demais valores, percebemos que o pecado também é interpretado como um conceito, um valor moral. As referências do pecado como valor, conceito ou noção, têm o mesmo sentido, são expressões indicativas de que o pecado é considerado como uma criação humana, como um valor moral. A sua investigação sobre o valor pecado consiste, pois, em uma genealogia do pecado, em perguntar sobre a sua procedência, sobre as circunstâncias nas quais esse valor foi engendrado e as consequências de sua efetividade. Por entender que o pecado “foi até agora o maior acontecimento na história da alma enferma” (GM/GM III § 20), o filósofo analisa o tipo fisiológico daqueles que instituíram o pecado e as modificações na enfermidade do homem em decorrência dessa crença.

Na interpretação do filósofo, o pecado é visto como sintoma de doença, expressa uma avaliação feita por um tipo doente e é assimilado apenas por malogrados, “aqui há *doença*, sem qualquer dúvida, a mais terrível doença que

¹⁵⁴ GM/GM, “Prólogo” § 6.

jamais devastou o homem” (GM/GM II § 22). Pensa que somente os homens ressentidos da moral escrava poderiam engendrar um valor tão prejudicial à saúde vital quanto considera o pecado.

No entendimento de Nietzsche, o processo de criação de valores não ocorre em função de uma escolha, em virtude da liberdade da vontade, mas corresponde às manifestações dos impulsos. Pensa que os valores cristãos foram engendrados por organismos enfermos e que o pecado brotou de impulsos de ódio. O filósofo aponta o pecado como “pano de fundo de toda a moralidade cristã” e indica que o pecado “é um sentimento judaico e uma invenção judaica” (FW/GC § 135). Analisando os valores da moral judaico-cristã, Nietzsche os interpreta como sintomas da manifestação de um tipo fisiologicamente doentio, um tipo que cria ou inverte valores a partir do ódio: “do tronco daquela árvore da vingança e do ódio, do ódio judeu – o mais profundo e sublime, o ódio criador de ideais e recriador de valores” (GM/GM I § 8). Esses valores engendrados a partir do ódio judeu, da impotência de um organismo doente são apontados pelo filósofo como responsáveis pela difamação do mundo e do corpo. A partir da instituição do pecado, a avaliação sobre o homem bom passou a estar associado ao comedimento, à retidão, à repressão dos impulsos, à obediência e proximidade com a vontade divina. Ao contrário, instintos de superioridade, de força, de fruição dos prazeres ou vícios corpóreos, impulsos de insubordinação aos preceitos divinos, passaram a ser vistos como manifestações de homens maus, de pecadores.

Privilegiando outra vida, a moral cristã eleva como bons valores da moral escrava, tais como os já mencionados: simplicidade, pobreza, humildade, fraqueza, infelicidade. Por outro lado, expressa reação negativa aos impulsos de superioridade, manifesta repúdio: “ao homem orgulhoso, que vingou, que diz Sim, que está seguro” (EH/EH, “Por que sou um destino” § 8). A partir da negação aos valores mais elevados, o ódio vingativo dos judeus teria ascendido os valores cristãos. Nietzsche reconhece o povo judeu como um tipo que cria valores de declínio, como “o único que chegou à criação de um Deus sagrado, juntamente com a idéia de que o pecado é uma ofensa a esta divindade” (M/A § 68). O filósofo alemão analisa a fisiologia dos tipos que engendraram esses valores considerados decadentes e afirma:

O movimento *cristão* é um movimento de degenerescência composto a partir de elementos de detrito e de refugo de todo tipo: ele *não* expressa o declínio de uma raça, ele é desde o início uma formação agregada a partir de construtos doentios que se reúnem e se buscam (NF/FP 14 [91], de 1888).

Essas mesmas reflexões são também manifestas num aforismo do *Anticristo* em que Nietzsche assegura: “ninguém é livre para tornar-se cristão: não se é ‘convertido’ ao cristianismo – é preciso ser doente o bastante para isso” (AC/AC § 51). O aspecto doentio dos organismos que avaliam de maneira reativa, negando as coisas opostas e exteriores, é cuidadosamente analisado pelo filósofo em sua *Genealogia da moral*. Observando a distinção no modo pelo qual os dois tipos fisiológicos atribuírem valor às coisas (homem forte: moral nobre, e, homem fraco: moral escrava), Nietzsche esclarece que ambos avaliam a partir da configuração de seus impulsos. A seu ver, os malogrados e sofredores não escolhem se identificar com os valores cristãos, tampouco os bem constituídos e nobres arbitram sobre a estimativa elevada que fazem do mundo. Por esse motivo, o filósofo ressalta que a fraqueza e a miséria não deveriam ser vistas como um mérito dos escolhidos por Deus. Em suas palavras: “exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar [...], é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (GM/GM I § 13). Essa interpretação representa uma oposição efetiva aos preceitos cristãos que se sustentam a partir da crença no livre-arbítrio.

Em uma anotação de 1884, o filósofo alemão indica: “há avaliações em todas as atividades sensíveis. Há avaliações em todas as funções do ser orgânico” (NF/FP 26 [72], de 1884). Concebida como função básica do organismo, como movimento funcional dos impulsos, as avaliações [*Werthschätzungen*] manifestam a constituição fisiológica de um tipo de organismo. Ao exercerem-se, os impulsos avaliam e conferem valor às coisas¹⁵⁵. Na análise de Nietzsche, as avaliações perspectivas são responsáveis pela atribuição de valor ao mundo e, também, se relacionam aos valores dos organismos que avaliam. Em um conhecido discurso do *Zaratustra*, o filósofo ilustra essa relação indissociável entre valores e avaliações:

¹⁵⁵ Vide nota 43, no primeiro capítulo, seção 1.3: “Vida e vontade de potência”.

Valores às coisas conferiu o homem, primeiro, para conservar-se – criou, primeiro, o sentido das coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama “homem”, isto é: aquele que avalia. Avaliar é criar: escutai-o, ó criadores! O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas. Somente há valor graças à avaliação; e, sem avaliação, seria vazia a noz da existência (ZA/ZA I, “Dos mil alvos e do único alvo”).

Ao avaliar e atribuir valor às coisas, o homem exerce sua função básica enquanto ser orgânico. Os valores são sintomas, expressam características do tipo de homem que avalia e confere valor. As avaliações indicam, assim, a disposição fisiológica a partir da qual cada valor foi criado: “todas as avaliações são resultados de determinadas quantidades de força” (NF/FP 25 [460], de 1884). O filósofo indica que organismos saudáveis e fortes criam valores que privilegiam a plenitude da vida terrena, a força, a coragem, a nobreza. O problema é que organismos fracos e enfermos também avaliam e conferem valores às coisas. Valores reativos que são vistos como sintomas da negação, da vingança e da degeneração da vida humana, que expressam as estimativas de um tipo de homem¹⁵⁶ que almeja outra vida.

Nietzsche explica que, observando sob o aspecto fisiológico, os homens fortes, nobres, corajosos são dispostos por boa consciência e dispõem de impulsos mais elevados, de “afetos propriamente *ativos*, como a ânsia de domínio, a sede de posse, e outros assim”. Indica que, inversamente, homens fracos são dispostos pelo “espírito do ressentimento”, por “afetos *reativos*” de ódio, de inveja, de rancor, de vingança. Nesse sentido, o filósofo ressalta: “já se sabe quem carrega na consciência a invenção da ‘ma consciência’ – o homem do ressentimento¹⁵⁷”. Essas características biológicas estão diretamente associadas ao modo pelo qual cada homem avalia e confere valor às coisas.

O critério de análise empregado pelo filósofo em sua investigação sobre o valor dos valores consiste em verificar essa disposição fisiológica a partir do

¹⁵⁶ Ao analisar a interpretação de Nietzsche a respeito da possibilidade de inferir diferentes tipos fisiológicos a partir de suas avaliações e dos valores que estes conferem às coisas, Clément Bertot afirma: “poderíamos assim conceber a moral de um homem, ou de um povo, como consequência da ordem ou da desordem que eles encarnam fisiologicamente. As morais ascéticas, que professam a condenação do corpo e naturalizam a degenerescência, são reinterpretadas por Nietzsche como consequências de vícios ou aberrações fisiológicas, enquanto as morais aristocráticas voltadas para a afirmação da vida traduzirão a virtude do corpo da mesma forma que as ações” (BERTOT, 2023, p. 136).

¹⁵⁷ Cf. GM/GM II § 11.

qual um valor surgiu, em observar cada valor “como vontade de potência, e também quando falais do bem e do mal e das apreciações de valor” (ZA/ZA II, “Da superação de si”). Assim, observando valores considerados elevados pela moral cristã, tais como as noções a respeito de Deus, da imortalidade, da culpa, do pecado, da redenção; o filósofo os considera valores decadentes, sintoma de que esses valores foram engendrados por tipos malogrados. Essa mesma constatação ocorre ao analisar a fisiologia do homem religioso, pois ele acredita que somente o homem mórbido é afetado pelas promessas religiosas.

Nietzsche interpreta valores e crenças da moral cristã como sintomas de declínio de potência. São valores de declínio porque supervalorizam bens metafísicos em detrimento das coisas corpóreas e terrenas, em detrimento da vida humana. Aponta que foram criados a partir da doença porque não expressam criação espontânea e positiva, mas uma reação negativa às qualidades exteriores, aos atributos e características alheias. Ao privilegiarem coisas eternas, reagem negativamente ao corpo, à natureza, ao mundo.

Na perspectiva do filósofo, o pecado é um valor que expressa morbidez fisiológica. Pensa que a crença no pecado agrega todos os tipos de malogrados, doentes, fracos, em busca de um elixir para o seu sofrimento. Em sua análise, o sacerdote reina nesse terreno doentio, pois se apresenta como grande médico para todo tipo de enfermo dessa espécie: “a *dominação sobre os que sofrem* é o seu reino” (GM/GM III § 15). Nietzsche enfatiza a importância do sacerdote na propagação do pecado: “o sacerdote *domina* mediante a invenção do pecado” (AC/AC § 49). Por considerá-lo responsável pela transformação de todo doente em pecador, o filósofo investiga as manifestações fisiológicas e psicológicas desse tipo de religioso. A seu ver, o sacerdote é um tipo doentio, uma espécie de parasita que se alimenta da enfermidade do homem.

3.3 O sacerdote e o pecado

Nietzsche considera o sacerdote ascético peça central na disseminação da doutrina cristã a respeito do pecado. A crença de que todo sofrimento seria reflexo da culpa do homem em relação a Deus teria conferido ao sacerdote

domínio sobre os enfermos. O filósofo atribui responsabilidade à classe sacerdotal pela mudança na direção do ressentimento¹⁵⁸. A seu ver, o homem busca instintivamente uma explicação, uma causa para o seu sofrimento. Ao se deparar com a indicação do sacerdote de que todo sofrimento deriva de um pecado, o sofredor reconhece aí um sentido para a sua dor. O sofrimento passa a ser marcado com o valor do pecado. O homem começa a sentir a sua dor de modo rancoroso e ressentido, pois mantém fixo na memória que há um motivo para o seu sofrer. A consciência do pecado é sentida de modo corrosivo, contínuo e doentio¹⁵⁹.

A busca pela cura para esse sofrimento consiste na busca pela redenção, na reconciliação entre o homem e Deus. O curandeiro para esse tipo de doente seria o sacerdote ascético. O filósofo aponta que os religiosos buscam instintivamente os seus semelhantes, os homens fracos que também precisam se associar em rebanho. O sacerdote intui essa necessidade dos fracos e, como pastor ideal, organiza o rebanho de cristãos, exercendo poder e domínio sobre os que sofrem. Analisando o tipo sacerdote¹⁶⁰, Nietzsche indica: “ele próprio tem de ser doente, tem de ser aparentado aos doentes e

¹⁵⁸ Cf. GM/GM III § 15.

¹⁵⁹ Analisando a mudança de sentido do sofrimento orquestrada pelo sacerdote ascético, Vânia Azeredo comenta: “Esse é o papel da religião em Nietzsche: aliviar a dor mediante a introdução de um sentido para ela. A equiparação da dor a pecado pressupõe o seu reconhecimento como condição de suportabilidade do mal-estar. Ele não é superado, mas apenas entorpecido através de sua justificação; daí a introdução da noção de pecado como um sentido para a dor. Tem-se, de um lado, o passado animal, de outro, o recuo do instinto e, no centro, exatamente entre as duas posições o homem, a partir dessa cisão, doente de si, pois não pode libertar o animal, não suporta o seu recuo e, ainda mais, passa a envergonhar-se de sua existência” (AZEREDO, 2000, p. 150).

¹⁶⁰ Observando a interpretação de Nietzsche a respeito do domínio sacerdotal sobre o rebanho enfermo, Cohen-Halimi aponta: “O sacerdote é um doente suficientemente criador para assegurar sua dominação sobre os outros doentes. Nesse sentido, ele tem duas características: a) ele faz surgir um espaçamento, uma deiscência no *nexus* pulsão/valor (*nexus* irreduzível que torna impossível despir uma pulsão separada de um sistema axiológico). Esse espaçamento é sem pé nem cabeça, ele é a manifestação quase extática de uma torção interna no *nexus* pulsão/valor, quando os valores são percebidos como decadentes. Mas a recusa do sacerdote de ver o que ele vê como ele o vê, isto é, como decadente, a recusa de buscar uma saída em valores próprios à morfologia de uma vontade de potência ascendente, o confina na fraqueza, mas numa fraqueza que, mentindo sobre si mesma, vai fazer de sua própria mentira um recurso para promover uma transvaloração dos valores. Essa mentira é o reverso da probidade, ela é a marca de uma fraqueza que se sabe fraca querendo, ao mesmo tempo, se ignorar como tal: ‘o sacerdote mente...’; b) A segunda característica do sacerdote depende de seu domínio do discurso. Apenas o poder das palavras assegura seu poder de dominação. Ele mantém sob o seu jugo os fracos e os doentes, que não possuem a menor consciência acerca de sua fraqueza, e esse jugo consiste na fascinação que ele consegue exercer por intermédio de certas palavras” (COHEN-HALIMI, 2016, p. 62).

malogrados desde a raiz, para entendê-los – para com eles se entender” (GM/GM III § 15). Na interpretação do filósofo alemão, o sacerdote é um tipo doentio, um impotente por excelência. Seu modo de avaliar todas as coisas expressa um ódio gigantesco, o ódio dos vingativos impotentes¹⁶¹. Contudo, considera que, para dirigir o rebanho adequadamente, o sacerdote precisa ser mais forte do que os demais enfermos, pois precisa lhes fornecer amparo, apoio e instrução. Precisa, também, ser suficientemente impositivo para conquistar a confiança e despertar o temor de seu rebanho doente¹⁶².

O êxito desse domínio sacerdotal se efetiva com a instituição do pecado. O filósofo adverte que “o sacerdote vive dos pecados, ele necessita que se peque” (AC/AC § 26). Em sua análise, o sacerdote precisa manter seu rebanho sofredor e consciente de seus pecados para que possa justificar sua importância na prometida redenção. Operando como mediador entre homem e Deus, o sacerdote indica a conduta adequada para que o culpado possa tentar se redimir de seus pecados e retomar seu caminho em direção à divindade.

No percurso de sua investigação genealógica, o filósofo alemão se empenha em apontar esses traços do perfil fisiológico e psicológico do sacerdote “ascético”¹⁶³. Esse adjetivo, empregado para destacar uma importante característica desse tipo de religioso, vincula-se à sua interpretação sobre o “ideal ascético”. Nietzsche aponta a concepção de uma vida plenamente feliz e eterna como um exemplo de ideal ascético. Apoiado nesse ideal, a vida humana teria um sentido, ainda que um sentido metafísico, mas um sentido preponderante. O homem impotente, fraco e doente, reconheceria, enfim, um novo sentido para todo seu sofrer: o sofrimento da vida terrena seria recompensado com a vida eterna. O filósofo observa que sob a perspectiva do sacerdote ascético, “a vida vale como uma ponte para essa outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado” (GM/GM III § 11). No entendimento de Nietzsche, o cristianismo expressa uma das formas desse ideal. Fitando a prometida vida eternamente feliz, o cristão considera sua vida

¹⁶¹ Cf. GM/GM I § 7.

¹⁶² Cf. GM/GM III § 15.

¹⁶³ A análise mais minuciosa do filósofo alemão a respeito da psicologia do sacerdote e do ideal ascético é expressa na III dissertação da *Genealogia da moral*. Ao comentar a obra em *Ecce homo*, Nietzsche aponta: “Este livro contém a primeira psicologia do sacerdote” (EH/EH, “Genealogia da moral”).

terrena como uma etapa, como uma espécie de ponte que o conduziria para uma vida melhor. O requisito para essa derradeira travessia seria a contínua luta pela proximidade com Deus, o abandono e rompimento definitivo com uma vida supostamente pecaminosa.

O filósofo considera a perspectiva de vida ascética como um caminho para o nada. Pensa que o deslocamento do sentido da vida proposto pelo sacerdote transformou significativamente a noção do homem sobre a vida “juntamente com aquilo a que pertence, ‘natureza’, ‘mundo’, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade” (GM/GM III § 11). Nessa mudança orquestrada pelo sacerdote ascético, a negação da vida e de todo o âmbito das coisas terrenas são avaliados como virtude, conduta necessária do rebanho de religiosos. O filósofo alemão adverte sobre essa estratégia do sacerdote: “enfermos e moribundos, eram os que desprezaram o corpo e a terra e inventaram o céu e as gotas de sangue redentoras” (ZA/ZA I, “Dos ultramundanos”). Mas o rebanho é convencido de que esse corpo e esse mundo são apenas uma via de acesso para uma vida melhor em outro mundo. Ao almejar uma vida ideal, o homem deprecia a vida efetiva e aceita o seu sofrimento. Não se trata de uma apreciação do sofrimento no estilo dos gregos, de abraçar o sofrimento como parte indissociável da vida. Seguindo os ensinamentos do sacerdote, o homem passaria a reconhecer toda a sua dor como indicativo do tamanho de sua culpa perante Deus. O sofrimento seria proporcional ao pecado cometido.

Nietzsche observa o domínio da classe sacerdotal através dos mecanismos de redenção, penitência e contiguidade da culpa. Percebe que distante de promover a saúde fisiológica e a ascensão de valores dos homens fortes, o sacerdote ascético intenta manter uma legião de enfermos. Sua condição doentia o faz mestre no desejo de ser outro e de estar em outro lugar¹⁶⁴. Protegendo e conservando um tipo de vida que degenera e anseia por uma vida melhor, o sacerdote se coloca como pastor de todo rebanho de sofredores, frustrados com a vida terrena: “o sacerdote *quer* exatamente a degeneração do todo, da humanidade: por isso *conserva* o que degenera – a este preço ele a domina” (EH/EH, “Aurora” § 2). Com o intuito de manter seu domínio sobre os doentes, esse sábio pastor não oferece uma cura efetiva para

¹⁶⁴ Cf. GM/GM III § 13.

o seu rebanho enfermo. A terapia administrada consiste em, tão somente, desviar a atenção do degenerado, fazê-lo se concentrar mais no consolo metafísico da salvação do que em sua dor fisiológica. Trata-se de uma medicação dos afetos em que o ressentimento é direcionado a se voltar contra o sofredor, disciplinando a si mesmo numa contínua autopunição. O filósofo admite o talento do sacerdote em conduzir seu rebanho de fiéis a buscarem um sentido para o sofrimento:

A *mitigação* do sofrimento, o “consolo” de toda espécie – isto se revela como o seu gênio mesmo; com que inventividade compreendeu ele sua tarefa de consolador, de que modo irrefletido e ousado soube escolher os meios para ela! O cristianismo, em especial, pode ser considerado um grande tesouro dos mais engenhosos meios de consolo, pelo tanto de aliviador, mitigador, narcotizante que há nele acumulado (GM/GM III § 17).

O ideal ascético é considerado como grande consolo para o sofrimento humano. Identificando todo sofrimento como culpa em relação a Deus, como pecado, o homem se liberta da desesperadora falta de sentido para o seu sofrimento e para a sua vida. Sob a orientação do sacerdote, reinterpreta seu sofrer como um sinal, uma confirmação de que desagradou à divindade e precisará se redimir de suas falhas. O critério para essa reflexão sobre os sentimentos é sempre a vida eterna¹⁶⁵. Medindo seus pensamentos, sentimentos e ações com a régua dos mandamentos considerados divinos, o homem é doutrinado pelo sacerdote a buscar a salvação eterna. Considerando a perspectiva da felicidade eterna, todo e qualquer sofrimento terreno passa a ser atenuado¹⁶⁶.

Na interpretação do filósofo alemão, o sacerdote reina com a doutrina ascética do pecado¹⁶⁷. Com a associação do sofrimento humano à culpa pelos

¹⁶⁵ Analisando a crítica do filósofo alemão aos valores da moral cristã, Paul Tongeren indica que: “segundo Nietzsche, as três virtudes teológicas, fé, amor e esperança, precisam da falsidade da moral escrava cristã. Somente com o auxílio da mentira da vida eterna, pode-se acreditar, amar e ter esperança na vida desse mundo” (TONGEREN, 2014, p. 97).

¹⁶⁶ Sobre esse aspecto terapêutico da reinterpretação sacerdotal do sofrimento, João Melo Neto comenta: “se o sofrimento é entendido como o meio através do qual os *décadents* serão futuramente recompensados e vingados, então suportar o *peso* do sofrimento terrestre passa a fazer sentido – ou seja, permanecer vivo passa a valer a *pena*. Com efeito, o que significaria um ‘curto’ período de sofrimento terreno, quando comparado à eternidade de bem-aventurança?” (MELO, 2022, p. 117).

¹⁶⁷ Cf. GM/GM III § 21.

pecados cometidos, “o doente foi transformado em ‘pecador’... E agora estamos condenados à visão desse novo doente, ‘o pecador’, durante alguns milênios – jamais nos livraremos dele?” (GM/GM III § 20). Refletindo sobre a corrupção da saúde e a proliferação da condição enferma do homem, Nietzsche anseia ver superada a noção cristã de pecado. Ao se perguntar sobre essa possibilidade, conclui que esse valor foi engendrado como eficaz instrumento de manipulação sacerdotal. Observa que a partir da criação do valor pecado, houve uma mudança na perspectiva sobre a vida do homem, pois: “assim apresentava-se o homem, o ‘pecador’” (GM/GM III § 20). O homem passa a ser concebido como o “pecador”. O filósofo considera essa reinterpretação a respeito do homem deturpada e nociva. Aponta a nova imagem de homem derivada dessa mudança como:

A de uma caricatura de homem, de um aborto: tornara-se um “pecador”, estava numa jaula, tinham-no encerrado entre conceitos terríveis... Ali jazia ele, doente, miserável, malevolente consigo mesmo; cheio de ódio para com os impulsos à vida, cheio de suspeita de tudo o que ainda era forte e feliz. Em suma, um “cristão” (GD/CI, “Os ‘melhoradores’ da humanidade” § 2).

Essa imagem caricata de homem é interpretada por Nietzsche como contrária à vida efetiva. Visto sob o olhar dos que almejam uma vida melhor, uma vida plenamente feliz junto com a divindade, a noção de pecado importa, pois indica todo o mal que deve ser evitado, tudo aquilo que afasta o homem de Deus. Na ótica do filósofo, contudo, o pecado é um valor que incide em doença e degeneração da vida. Contrário a esse valor¹⁶⁸, ele aponta que homens fortes serão capazes de superar o pecado e assimilar a sua inocência. Analisando o procedimento genealógico do pecado, vemos o contexto do antagonismo do filósofo alemão a esse conceito. A sua perspectiva a respeito da total inocência do homem se apresenta como uma hipótese afirmativa da vida, como uma interpretação que suscita uma análise mais acurada.

¹⁶⁸ Em uma passagem de *Ecce homo*, o filósofo indica que em “uma vida ascendente e afirmadora: o negar e o *destruir* são condição para o afirmar” (EH/EH, “Por que sou um destino” § 4).

4. INOCÊNCIA E DESTINO

“Aquele que deva ser um criador no bem e no mal: em verdade, primeiro, deverá ser um destruidor e destroçar valores” (ZA/ZA II, “Da superação de si”), afirmou Nietzsche por meio de seu Zaratustra. Ainda que de modo simbólico, o filósofo indica, nessa passagem, que seus impulsos filosóficos destruirão valores absolutos para que seja possível, então, criar novos valores. Esse procedimento foi aplicado pelo filósofo em todo o percurso de seu enfrentamento contra os valores da moral cristã. Ao nos debruçarmos sobre as suas reflexões a respeito da noção de pecado, vemos a tentativa de demolição dessa crença aliada ao apontamento de uma perspectiva considerada como mais elevada.

Como vimos anteriormente, o antagonismo de Nietzsche ao pecado é amplamente expresso em seus escritos porque ele o considera como o máximo de sofrimento do homem. O filósofo observa que a má consciência derivada do sentimento de culpa pelos pecados adoeceu ainda mais o organismo dos sofredores. Considerando o pecado como a mais terrível doença do homem, ele objetiva demolir esse valor cristão. Mas o seu ofício filosófico não se encerrou com a extensa crítica à noção de pecado. Vemos o pensamento crítico do filósofo alemão sempre acompanhado de suas concepções construtivas. É demolindo a convicção sobre o pecado que a sua contraposição a esse valor se manifesta. Se a moral cristã vigorou através do imaginário de homem pecador, Nietzsche buscou suprimir esse valor cristão, lançando a sua hipótese sobre a inocência do homem.

Convencido de que todas as ações são completamente necessárias, incluindo as ações humanas, o filósofo aponta o conceito de pecado como um erro que precisa ser questionado. Pensa que, se conseguíssemos nos aproximar da perspectiva a respeito da necessidade das forças exercerem-se, poderíamos assimilar a irresponsabilidade e inocência do homem. Nietzsche considera grandioso esse trabalho de demolir a noção de responsabilidade pelas ações e fazer vigorar a hipótese sobre a inocência humana. Sabe que enfrentará resistências em seu percurso. Seus impulsos filosóficos são apontados, contudo, como disposições impulsionais que exigem uma crítica

aos valores santificados pela moral cristã. Em uma passagem de *Ecce Homo*, o filósofo afirma:

Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite (EH/EH, “Por que sou um destino” § 1).

Admitindo que questionar os valores consagrados pela moral cristã provocará tremores e contestações, o filósofo apresenta o seu posicionamento crítico como parte de sua sina. Ao investigar atentamente os seus escritos, vemos que todo o seu pensamento pode ser entendido como criação artística necessária. Tal como todas as demais manifestações de potência, os impulsos filosóficos também se expressam, na visão de Nietzsche, necessariamente.

Visando suplantar as verdades eternas e absolutas defendidas por metafísicos e religiosos, o filósofo indica a necessidade de tudo o que há. No fluxo constante do devir, podemos observar apenas necessidades. Sem a existência de alguém no comando das ações, jamais teremos um transgressor. Na dinâmica da vida, as disposições de potência correspondem ao curso da necessidade e não ao arbítrio de uma alma racional sobre as ações. Essa dinâmica dos impulsos não supõe propósitos ou finalidades. A perspectiva sobre a necessidade das ações é uma resposta do filósofo ao conceito de livre-arbítrio. Veremos em seus argumentos sobre a inocência total do homem que, inversamente aos valores negadores da vida, Nietzsche aponta a inocência do homem como uma criação afirmativa da vida terrena.

4.1 A inocência do homem

A perspectiva de Nietzsche sobre a inocência do homem reflete seu antagonismo ao pecado. Interpretamos a sua concepção sobre a inocência do homem como uma contraposição ao pecado, como uma superação do valor pecado. Importa observarmos que o termo inocência, *Unschuld* na língua alemã, é composto pelo prefixo *Un*, que expressa uma negação, aditado ao

radical *Schuld*, que tem o sentido de culpa. *Unschuld* significa, literalmente, inocência, isto é, não-culpa, ausência de culpa.

Ainda que a semântica de inocência nos aponte uma oposição direta à culpa, a análise minuciosa dessa noção, exposta pelo filósofo alemão em seus escritos, nos revela que a sua perspectiva sobre a inocência expressa um contravalor ao pecado. Observando suas críticas a respeito das concepções de livre-arbítrio e suas reflexões sobre a irresponsabilidade do homem, vemos que o pensamento de Nietzsche acerca da inocência vai além de uma simples refutação da culpa moral. A sua perspectiva sobre a irresponsabilidade e inocência total do homem aponta para a inconsistência do sentimento de culpa, também no âmbito metafísico, ou seja, contraria, justamente, a interpretação cristã a respeito do pecado.

Essa proposição se ampara na compreensão de que a culpa religiosa, a culpa pelos pecados, se sustenta com a manutenção da crença em um Deus criador. Enquanto o sentimento de culpa/dívida moral se desenvolve junto com o instinto gregário do homem, o sentimento do pecado depende da manutenção da crença em Deus. Em seu percurso crítico contra a moral cristã, Nietzsche aponta a nossa irresponsabilidade pelas ações, a inocência moral do homem. Mas como o sentimento de culpa moral foi manipulado pela religião e transformado em sentimento do pecado, o filósofo também ressalta a inocência religiosa do homem. Nesse sentido, defendemos que a sua noção de homem inocente revela uma concepção antagônica à noção cristã de homem pecador.

Para compreender o sentido dessa inocência religiosa, precisamos nos atentar à indicação feita pelo filósofo de que o sentimento do pecado depende da crença em Deus: “só há pecado contra Deus” (NF/FP 10 [91], DE 1887). O sentimento do pecado advém da convicção de uma ofensa cometida contra a divindade. Mas no entendimento do filósofo, tal agravo não é possível, pois “Deus está morto” (FW/ GC § 125; ZA/ZA, “Prólogo” § 2). Essa constatação ocorre porque, em sua interpretação, o Deus cristão não passa de uma ideia, um conceito, uma criação humana que precisa ser superada.

Em um aforismo de *Humano, demasiado humano*, o filósofo argumenta: “acabando a ideia de Deus, acaba também o sentimento do ‘pecado’, da violação de preceitos divinos, da mácula numa criatura consagrada a Deus”

(MA I/HH I § 133). Por considerar que foi o homem quem criou Deus, Nietzsche aponta que, acabando a crença em Deus, o sentimento do pecado também poderá ser suprimido. O homem estaria, enfim, redimido da dívida com o seu começo. Poderia resgatar a consciência sobre a inocência de seus impulsos animais. O intento de derrubar a ideia de Deus resulta da interpretação do filósofo de que o conceito cristão de Deus é o mais prejudicial que o homem já criou: “o conceito cristão de Deus – Deus como deus dos doentes, Deus como aranha, Deus como espírito – é um dos mais corruptos conceitos de Deus que já foi alcançado na Terra” (AC/AC § 18). Vemos essas considerações sobre a divindade cristã também em uma anotação de 1888, em que o filósofo afirma:

O conceito cristão de Deus – Deus como Deus dos doentes, Deus como aranha, Deus como espírito – esse é o mais baixo conceito de Deus que foi alcançado sobre a Terra: ele representa o ápice da decadência no desenvolvimento descendente da ideia de Deus. Deus *deformado* e transformado na *contradição em relação à vida*, ao invés de significar a sua transfiguração e o seu eterno sim; em Deus está anunciada a hostilidade em relação à vida, à natureza, à vontade de vida; Deus é a fórmula para todo e qualquer caluniamiento da vida, para toda mentira relativa ao ‘além’; em Deus, o nada é divinizado, a vontade de nada é sacralizada!... Foi a esse ponto que chegamos. Será que as pessoas ainda não sabem? O cristianismo é uma religião *niilista* – em virtude de seu Deus... (NF/FP 17 [4], de 1888).

A noção cristã de um Deus perfeito, criador de todas as coisas e redentor dos pecados é duramente criticada por Nietzsche. Ao afirmar que Deus está morto, o filósofo vislumbra o declínio dessa ideia de Deus que, a seu ver, é uma contradição explícita à vida. Almeja que, com essa destruição, possam morrer também todos os conceitos associados a essa ideia, tais como: a noção de além, de alma imortal, de responsabilidade individual, de pecado.

A objeção do filósofo alemão ao conceito de responsabilidade moral e religiosa corresponde à sua interpretação sobre a vida como vontade de potência. Em seu entendimento, o homem não escolhe como agir porque não arbitra sobre os impulsos que exercem seu organismo. A luta incessante dos impulsos por mais potência constitui o todo da ação de um organismo qualquer. Na 13ª seção, da primeira dissertação da *Genealogia*, o filósofo afirma: “não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo” (GM/GM I § 13). Essa ação necessária

dos impulsos não corresponde, de modo algum, a uma escolha moral¹⁶⁹, mas ao fluxo do devir. Por não acreditar na existência de um ser no controle dos impulsos, Nietzsche critica o sentimento de culpa moral e o sentimento do pecado, pois as ações do organismo exercem-se por necessidade. A noção de pecado pressupõe um sujeito, um indivíduo que deliberadamente age em desacordo com a vontade divina. Mas o filósofo afirma que não há esse sujeito, não existe um ser controlando os movimentos dos impulsos. Nesse sentido, não há como supor uma responsabilidade individual sobre essas ações. No mundo dinâmico do devir, um mundo sem início e sem fim¹⁷⁰, o mundo fluído das forças, o conceito de uma alma racional criada por Deus para arbitrar sobre as ações, não faria mais sentido.

Importa lembrarmos que, para o filósofo, corpo e alma configuram disposições das forças atuantes no organismo humano¹⁷¹. Expressões criativas, culturais, artísticas, disposições de humor, de amor, de ódio, de vingança não constituem manifestações de uma alma imortal, mas funções do organismo, pluralidade de impulsos e afetos¹⁷² atuantes.

Em uma anotação de 1887, o filósofo esclarece que, na dinâmica dos impulsos atuantes nos organismos humanos, o que chamamos de expressões da alma e do corpo, são funções atuando em conjunto, a saber: “o espírito juntamente com a alma, juntamente com o corpo, juntamente com a bondade,

¹⁶⁹ Sobre a irresponsabilidade moral do homem, Vagner Silva comenta: “O que então motivaria o agir humano? As pulsões (Triebe). Para Nietzsche o ser humano ainda não perdeu parte de sua natureza animal, ela está apenas adormecida, e é justamente esta natureza animal e pulsional que guia o agir humano. Nietzsche via a origem das ações humanas nas pulsões que ainda nos restam, mas que foram sublimadas pela moral. Para ele estas pulsões não são boas ou más, são totalmente destituídas de qualquer valoração moral, sendo mesmo possível que uma mesma ação pulsional, em culturas diferentes ou mesmo na mesma cultura, mas variando a situação, receba uma valoração moral distinta, às vezes, até mesmo oposta” (SILVA, 2020, p. 88).

¹⁷⁰ Em uma anotação de 1885, Nietzsche expressa sua concepção cosmológica: “e vós também sabeis o que para mim é o ‘mundo’? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Esse mundo: um elemento descomunal de força, sem início, sem fim, uma grandeza fixa de força, com o caráter do bronze, que não se torna maior, nem menor, que não se desgasta, mas apenas se transforma, [...] um mar em si de forças que se abatem tempestuosamente sobre si mesmas e que afluem para o interior de si mesmas, eternamente se alterando, eternamente correndo de volta, com anos descomunais do retorno, [...] como um devir, que não conhece nenhuma saciedade, nenhum enfado, nenhum cansaço -: esse meu mundo *dionisíaco* do eterno-criar-a-si-mesmo, do eterno-destruir-a-si-mesmo, [...] *Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disto!*” (NF/FP 38 [12], de 1885).

¹⁷¹ Vide, também, seção 1.3: “Vida e vontade de potência”, do primeiro capítulo desta tese.

¹⁷² Cf. JGM/BM § 12.

juntamente com a virtude” (NF/FP 11 [83], de 1887). As menções de Nietzsche a respeito do “corpo” e da “alma”, tem o sentido de organização semântica, são utilizados para distinguir afetos mais ligados aos sentidos daqueles vinculados aos pensamentos ou estados de espírito. Um pensamento vigoroso, um sentimento de compaixão, um prazer estético, uma teoria científica; são manifestações de impulsos em luta por expansão. Em todas as expressões humanas, incluindo as atividades racionais, temos apenas impulsos atuando sobre impulsos:

Claramente, nosso intelecto é antes o instrumento cego de *um outro impulso*, rival daquele que nos tormenta com sua impetuosidade: seja o impulso por sossego, ou o temor da vergonha e de outras más consequências, ou o amor. Enquanto “nós” acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso, é, no fundo, um impulso *que se queixa de outro* (M/A § 109).

Esse pensamento se distancia de toda a tradição filosófica que teorizou a respeito da dualidade corpo e alma, e acerca da predominância da alma racional sobre o corpo¹⁷³. Rompe também com as concepções religiosas de alma individual e de imortalidade da alma. Em uma anotação de 1885, o filósofo afirma: “imaginar fabulosamente a ‘unidade’, a ‘alma’, a ‘pessoa’, é algo que proibimos hoje a nós mesmos” (NF/FP 37 [4], de 1885). Na análise de Nietzsche, corpo e alma expressam, conjuntamente, a atuação de impulsos. Nesse sentido, nem a alma, tampouco o corpo deveriam ser responsabilizados pelas manifestações impulsivas do organismo. O filósofo considera todas as ações humanas, pensamentos e sentimentos, como atividade necessária e ininterrupta de impulsos.

¹⁷³ Sobre essa interpretação de Nietzsche a respeito da relação corpo e alma, Scarlett Marton também aponta: “Entendendo que a consciência não passa de um ‘órgão de direção’, o filósofo acaba por inscrevê-la no quadro das considerações fisiológicas. Com os estudiosos de sua época, Roux e Rolph, ele concebe o organismo como um aglomerado de ínfimos seres vivos. A partir daí, julga que todos eles possuem consciências elementares e conclui que estas, articuladas de alguma forma, constituem a consciência do organismo. Ao contrário do que defendem a religião cristã e a metafísica, sustenta que consciência e corpo não se opõem, mas acham-se estreitamente vinculados. Com isso, pretende operar nova inversão. Tendo em vista que, na linguagem filosófica, tradicionalmente se entende ‘alma’ como sinônimo de ‘consciência’, quer então dar-se o direito de atribuir ao termo um novo sentido: ele passa a designar apenas os seres vivos microscópicos que compõem o corpo. Enquanto concepções metafísico-religiosas, a alma, o espírito, a razão, a consciência, o eu, se inscrevem num mesmo registro teórico. Desta perspectiva, toda e qualquer interioridade converte-se em mero instrumento e brinquedo do corpo” (MARTON, 2009a, p. 54-55).

Ora, se todas as ações são necessárias, o homem não tem domínio sobre os impulsos e, conseqüentemente, não pode ser responsabilizado pelas expressões. Em um aforismo de 1888, o filósofo argumenta: “não se encontra sob o nosso arbítrio transformar nossos meios de expressão: é possível conceber em que medida isso é mera semiótica” (NF/FP 14 [122], de 1888). A impossibilidade de controle das ações, de domínio dos impulsos, instintos e afetos, contraria a imputação de responsabilidade pelos movimentos humanos. A perspectiva do filósofo sobre a necessidade de todas as coisas é antagônica aos pressupostos da noção de livre-arbítrio e de pecado. Em uma passagem de *Humano, demasiado humano*, ele ressalta:

A total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade. Todas as suas avaliações, distinções, aversões, são assim desvalorizadas e se tornam falsas: seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofrer, ao herói, baseava-se num erro; ele já não pode louvar nem censurar, pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade. Tal como ele ama a boa obra de arte, mas não a elogia, pois ela não pode senão ser ela mesma, tal como ele se coloca diante das plantas, deve se colocar diante dos atos humanos e de seus próprios atos (MA I/HH I § 107).

O filósofo considera a concepção de livre-arbítrio como um erro da razão. Ele acredita que as forças que atuam nos organismos exercem sua função necessariamente. Nietzsche esclarece que as ações humanas não devem ser vistas isoladamente, mas como um fluxo da necessidade. Aos defensores do livre-arbítrio, o filósofo adverte: “todo nosso agir e conhecer não é consequência de fatos e intervalos, mas um fluxo constante. Ora, a crença no livre-arbítrio é inconciliável justamente com a ideia de um constante” (MA I/HH II, WS/AS § 11). A noção de livre-arbítrio se sustenta na concepção de que o homem delibera e escolhe cada uma de suas expressões. Concebendo todas as ações, pensamentos e criações como um fluir constante, o filósofo alemão afirma que não existe nada além de pluralidade de impulsos e afetos atuantes no organismo humano, nenhum ser no comando dos impulsos. Ele esclarece que: “um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade” (GM/GM I § 13). Nessa dinâmica dos impulsos, não há como supor responsabilidade na atividade das forças. Em uma passagem de

Crepúsculo dos ídolos, o filósofo afirma: “o vir-a-ser é despojado de sua inocência quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade” (GD/CI, “Os quatro grandes erros” §7). No entendimento do filósofo, a noção de livre-arbítrio foi inventada com o propósito de punir o homem por ações que ele não consegue evitar. Ele pensa que a hipótese sobre a necessidade de todas as coisas pode contribuir para que a inocência do vir-a-ser seja novamente estabelecida.

Nietzsche elucida o seu pensamento sobre a necessidade da atuação dos impulsos humanos comparando-os aos movimentos da natureza. Enfatiza o absurdo das atribuições de prêmio ou castigo pelas condutas do homem, visto que as ações humanas seriam tão “imorais” quanto às ações da natureza:

Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem nocivo? Porque neste caso supomos uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade. Mas tal diferenciação é um erro (MA I/HH I § 102).

Na análise do filósofo, assimilando as interpretações morais e religiosas, habituamo-nos a imputar responsabilidade ao homem por suas ações. Em todas as manifestações humanas, supomos ver o arbítrio da vontade efetivando-se¹⁷⁴. Reforça que, para que seja possível abandonar essa crença, é preciso um distanciamento das concepções tradicionais de sujeito e de alma individual. O filósofo afirma que apenas os fracos acreditam no arbítrio da vontade: “a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato” (GM/GM I § 13). Para que possamos incorporar a noção de irresponsabilidade total do homem sobre as ações, precisaríamos desenvolver um novo hábito, seria preciso avaliar as expressões humanas do mesmo modo que apreciamos as gotas de chuva em uma tempestade, ou o movimento contínuo e curvilíneo da

¹⁷⁴ Analisando a crítica de Nietzsche a respeito de uma possível relação de causalidade entre uma vontade livre e as ações, Antonio Paschoal afirma: “Essa crença, segundo Nietzsche, pode ser admitida no povo, mas não em um filósofo que deveria saber que é a gramática que produz tais relações, como parte de uma simplificação do mundo que visa torná-lo representável para o homem, e não poderia acreditar que aí se encontre alguma verdade sobre o mundo, deixando-se seduzir pela gramática” (PASCHOAL, 2006, p. 257-258).

água em queda numa cachoeira¹⁷⁵. Na interpretação de Nietzsche, é preciso, pois, perceber que a ação é tudo, que não existe um ser arbitrando sobre as ações, que as atividades dos impulsos humanos ocorrem necessariamente, como função vital do organismo.

Apresentando essa concepção, inversa ao conceito de livre-arbítrio, o filósofo argumenta: “há apenas necessidades: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida” (FW/GC § 109). Essas reflexões sobre a necessidade das ações despertam questionamentos sobre a concepção de responsabilidade religiosa do homem.

O filósofo indica a contraposição entre inocência e pecado ao aproximar a inocência do homem e a inocência da natureza e também, quando faz alusão à figura da criança. Em uma passagem de *Humano, demasiado humano*, vemos expressamente essa associação:

Quando se compreende como “o pecado chegou ao mundo”, ou seja, através de erros da razão, em virtude dos quais os homens entre si, e mesmo o indivíduo, se consideram muito piores do que são de fato, então todo este sentimento é muito aliviado, e os homens e o mundo aparecem por vezes numa aura de inocência, de forma que o indivíduo se sente profundamente bem. Em meio à natureza, o homem é sempre a criança. Esta criança tem às vezes um sonho pesado e angustiante, mas ao abrir os olhos está sempre de volta ao Paraíso (MA I/HH I § 124).

No entendimento de Nietzsche, deveríamos refletir sobre a inocência do homem com a mesma facilidade que admitimos a inocência da criança e da natureza. Essa associação feita pelo filósofo entre a superação do sentimento do pecado e a possibilidade de resgate da inocência infantil também nos mostra a vinculação estabelecida entre pecado e inocência. A crença no pecado precisa ser abandonada para que o homem possa resgatar a sua natureza animal inocente.

No segundo capítulo desta tese, vimos que as crianças nem sempre são avaliadas como inocentes. Analisando a interpretação de Agostinho sobre o

¹⁷⁵ Cf. MAI/HHI § 106.

pecado original, observamos que, para o filósofo cristão, até mesmo a criança nasce manchada pelo pecado herdado de Adão¹⁷⁶.

Defensor da inocência infantil, Nietzsche pensa que o homem estaria livre da doença do pecado se pudesse se sentir tão inocente quanto atesta ser uma criança. O filósofo observa que os monstros morais e religiosos que fizeram o homem desenvolver a má consciência do pecador não afetam a consciência infantil. A criança não dispõe de uma consciência de dívida moral ou religiosa. Suas vivências correspondem às atividades fisiológicas necessárias. A memória infantil não é ativada com suposições a respeito de responsabilidade individual. A força positiva do esquecimento, enfatizada pelo filósofo alemão em sua *Genealogia*, é uma força inibidora¹⁷⁷ que está sempre ativa na criança. A consciência da criança é rasa e inocente: mantém-se saudável por estar protegida pela força inibidora do esquecimento que não permite que ela absorva nenhuma imputação moral.

A inocência da criança é também ilustrada pelo filósofo em seu *Zaratustra*. Discursando a respeito de três metamorfoses do espírito, a personagem de Nietzsche descreve como o espírito se torna camelo, como o camelo se transforma em leão e, por fim, como o leão torna-se criança¹⁷⁸. Esse emblemático discurso reflete o entendimento do filósofo sobre o fluxo circular da necessidade. Como um camelo, o espírito de suportação carrega e respeita pesad  ssimos fardos inerentes a adequa  o aos valores vigentes. Ao se transformar em leão, o espírito busca a liberdade de destruir valores considerados sagrados. Mas o espírito precisou ainda se tornar criança para conseguir libertar sua capacidade criativa. Ao final dessas metamorfoses, Zaratustra afirma: “inocência,    a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer ‘sim’” (ZA/ZA I, “Das três metamorfoses”)¹⁷⁹. O espírito transformado em

¹⁷⁶ Vide se  o 2.2 do segundo capítulo.

¹⁷⁷ Cf. GM/GM II    1.

¹⁷⁸ Cf. ZA/ZA I, “Das três metamorfoses”.

¹⁷⁹ Vemos essa mesma referência de Nietzsche ao jogo necessário e inocente da criança em uma passagem de *A filosofia na época trágica dos gregos*. Ao expor sua interpreta  o sobre o mundo de fogo pensado por Heráclito, o f  il  sofo alemão escreve: “Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir    existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputa  o moral, em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência – e

criança estaria pronto para jogar o jogo da necessidade e se posicionar de maneira inocente e afirmativa diante dela.

Por meio desse discurso do Zaratustra, o filósofo indica que a assimilação da irresponsabilidade e inocência do homem é uma conquista. Não no sentido de progresso para algo melhor. Mas como uma transformação necessária do homem que deixaria de se ver como um pecador e conquistaria a consciência inocente de uma criança. Essa conquista é também anunciada por Nietzsche como um novo conhecimento, como a descoberta de uma nova hipótese ou teoria.

Frequentemente, o filósofo indica em seus escritos que, se o homem conseguir absorver a “teoria” sobre a sua total irresponsabilidade pelas ações, não aceitará mais as hipóteses morais e religiosas a respeito da culpa e do pecado. Em um trecho de *Humano, demasiado humano*, o filósofo afirma: “quem compreendeu plenamente a teoria da completa irresponsabilidade já não pode incluir a chamada justiça punitiva e premiadora no conceito de justiça” (MA I/HH I § 105).

Um pouco mais adiante, na mesma obra, ele reforça: “se, por fim, a pessoa conquistar e incorporar totalmente a convicção filosófica da necessidade incondicional de todas as ações e de sua completa irresponsabilidade” (MA I/HH I § 133).

Em uma passagem de *Aurora*, vemos também uma breve menção à “teoria da inocência de todas as ações” (M/A § 56). Nas reflexões expressas em *O andarilho e sua sombra*, o filósofo enfatiza: “é possível tirar dos eixos a

esse jogo joga-o o *Aeon** consigo mesmo. Transformando-se em água e em terra, junta, como uma criança, montinhos de areia à beira-mar, constrói e derruba: de vez em quando, recomeça o jogo. Um instante de saciedade: depois, a necessidade apodera-se outra vez dele, tal como a necessidade força o artista a criar. Não é a perversidade, mas o impulso do jogo sempre despertando de novo que chama outros mundos à vida. Às vezes, a criança lança fora o brinquedo: mas depressa recomeça a brincar com uma disposição inocente” (PHG/FT, VII). *O filósofo mantém a expressão grega *Aeon* sem traduzi-la para a língua alemã. Analisando esse termo no texto original de Heráclito, do fragmento B 52 DK, André Lopes, esclarece que *Aeon* tem o sentido de totalidade do tempo de vida, mas que analisando o contexto desse fragmento, a frase expressa uma brincadeira de criança com o tempo “*aión* é criança brincando, jogando” (LOPES, 2021, p. 19). No contexto das considerações feitas por Nietzsche a respeito dessas expressões de Heráclito, entendemos que ele se refere ao jogo do fogo eternamente ativo de Heráclito que, tal como uma criança, joga-o consigo mesmo.

justiça mundana – com a teoria da completa inocência e irresponsabilidade de cada pessoa” (MA II/HH II, WS/OS § 81).

Ainda que não seja o tipo de teórico autor de sistemas ou de tratados filosóficos¹⁸⁰, Nietzsche apresenta sua concepção sobre a inocência e irresponsabilidade do homem como teoria. Anuncia essa noção, também, como hipótese, interpretação, convicção filosófica. Importa observarmos que essa concepção consiste, explicitamente, em uma objeção ao conceito de livre-arbítrio, uma negação ao procedimento moral e religioso de responsabilizar o homem por suas ações e torná-lo culpado/pecador.

O filósofo apresenta sua concepção filosófica como uma alternativa ao conceito de pecado, como uma reflexão que talvez possibilite o resgate da inocência do vir a ser. Em uma passagem do *Crepúsculo dos ídolos*, ele enfatiza que ninguém pode ser responsabilizado por aquilo que é, visto que:

Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!* – O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma *causa prima*, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como “espírito”, *apenas isto é a grande libertação* – somente com isso é novamente estabelecida a *inocência do vir-a-ser...* (GD/CI, “Os quatro grandes erros” § 8).

Nietzsche considera que a via de acesso para a compreensão da necessidade implícita em todas as coisas é o conhecimento. Em uma passagem de *Humano, demasiado humano*, ele anuncia esse novo conhecimento como “o sol de um novo evangelho”¹⁸¹, como uma luz que poderá conduzir o homem a adquirir um novo hábito, o de se ver como homem inocente: “tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência” (MA I/HH I § 107). O filósofo aponta que impulsos fortes

¹⁸⁰ Em uma anotação de 1885, Nietzsche esclarece o estilo de escrita escolhido para expressar seus pensamentos. O filósofo afirma: “em livros de aforismos como os meus encontram-se entre e por detrás de breves aforismos longas coisas e cadeias de pensamentos simplesmente proibidos; e algumas dessas coisas podem ser suficientemente questionáveis para Édipo e sua esfinge. Não escrevo tratados: tratados são para asnos e para leitores de jornais. Tampouco escrevo discursos” (NF/FP 37 [5], de 1885).

¹⁸¹ Cf. MA I/HH I § 107.

poderão conduzir o homem ao conhecimento da necessidade de todas as coisas.

Esse caminho é visto como um processo lento de transformação no modo de avaliar as ações, de abandonar o hábito de avaliar que herdamos da moral cristã. Um novo hábito que, segundo prevê o filósofo, “daqui a milhares de anos talvez seja poderoso o bastante para dar à humanidade a força de criar o homem sábio e inocente” (MA I/HH I § 107). Esse novo sábio¹⁸², o homem consciente de sua inocência, é anunciado por Nietzsche como o homem do futuro, um homem capaz de perceber que nunca houve, efetivamente, culpa moral ou metafísica.

Que alguém se *sinta* “culpado”, “pecador”, não demonstra absolutamente que tenha razão para sentir-se assim; tampouco alguém é *são* apenas por sentir-se *são*. Recorde-se os célebres processos contra as bruxas: os mais perspicazes e humanos juízes não duvidavam da existência de culpa; as “bruxas” mesmas não *duvidavam* – e no entanto não havia culpa (GM/GM III § 16).

O filósofo considera que muitas teorias e convicções, trouxeram sofrimentos supérfluos ao homem. Pensa que a crença no pecado fez o homem se sentir efetivamente um pecador. Assim como ocorreu quando adquirimos o hábito de crer nas bruxas, posto que: “é certo que não havia bruxas, mas as terríveis consequências da fé nas bruxas foram as mesmas que se verificariam se tivesse havido bruxas” (MA II/HH II, VM § 225). Observando a possibilidade de mudança nos costumes e em hábitos duradouros, o filósofo vislumbra o declínio do sentimento do pecado.

Somente com uma longa transformação e afastamento dos velhos valores morais, o homem seria capaz de conquistar o conhecimento sobre a sua inocência. Uma mudança lenta, mas necessária, visto que: “o mais elevado grau de inteligência humana que pode hoje ser atingido será certamente ultrapassado” (MA I/HH I § 107). O filósofo entende que a vida humana *deve*

¹⁸² Analisando a perspectiva de Nietzsche sobre a inocência metafísica do homem, Gianni Vattimo afirma: “O homem sábio é o homem que superou os sentimentos de vergonha, que adquiriu consciência da própria inocência, e nisso se opõe ao homem da tradição metafísica [...] A construção desse homem novo é um processo que exigirá um longo preparo; aliás, sua fisionomia se tornará relativamente clara para Nietzsche apenas com o *Zaratustra*” (VATTIMO, 2017, p. 149).

“sempre superar a si mesma”¹⁸³, pois mesmo “o que existe de melhor ainda é algo que deve ser superado”¹⁸⁴. E em todas essas expressões do conhecimento, nas novas descobertas e nos mais altos graus de inteligência, o filósofo enfatiza que o que vemos são manifestações de impulsos com diferentes posições hierárquicas de potência. Mesmo os conhecimentos mais elevados são, ainda assim, apenas impulsos atuando sobre impulsos.

Ao apontar o conhecimento sobre o homem inocente como mais elevado do que a noção de homem pecador, contudo, o filósofo não acena para uma espécie de progresso do homem¹⁸⁵. Nietzsche não se apresenta como um salvador ou “melhorador”¹⁸⁶ da humanidade. Acha-se o primeiro imoralista, pioneiro em colocar a moral cristã abaixo de si, mas vê esse ofício como parte de seu destino. O abandono da ideia de homem pecador e a incorporação da noção de homem inocente também são vistos como processo, como uma transformação necessária, da qual, os apontamentos do filósofo, correspondem a um ciclo necessário¹⁸⁷, ao fluxo contínuo de forças em devir. Disposto por forças em alta potência, por impulsos criativos, Nietzsche apresenta essa nova perspectiva sobre o homem, a saber, enuncia a hipótese sobre a total

¹⁸³ Cf. ZA/ZA II, “Da superação de si”.

¹⁸⁴ ZA/ZA, “Das velhas e novas tábuas” 14.

¹⁸⁵ Sobre esse tema, Wilson Frezzatti esclarece: “Não há, na filosofia nietzschiana, nenhum ideal a ser atingido: o filósofo alemão não acredita no progresso da humanidade como um todo, pois considera apenas o surgimento de homens diferentes. Além disso, o homem superior ou a exceção (ou mesmo o homem inferior e a aberração), ao surgir, pode sucumbir ao peso numérico da média ou ainda se desagregar devido a sua maior complexidade. Não há nenhuma garantia de que a exceção sobreviva e, ainda mais, exerça um papel de destaque em seu meio. Não há coincidência entre ser melhor e ser dominante. A evolução ou o desenvolvimento não produzem melhoramentos no sentido absoluto, não há um sentido absoluto para as coisas” (FREZZATTI, 2022, p. 158-159).

¹⁸⁶ Cf. GD/CI, “Os ‘melhoradores’ da humanidade”.

¹⁸⁷ No quinto capítulo de *Humano, demasiado humano*, intitulado “Sinais de cultura superior e inferior”, Nietzsche descreve um desenvolvimento cíclico da cultura humana. Explica que: “as forças mais selvagens abrem caminho, primeiramente destrutivas, e no entanto sua ação é necessária, para que depois uma civilização mais suave tenha ali sua morada” (MA I/HH I § 246). O filósofo descreve esse movimento cíclico da cultura como “cadeia necessária de anéis da cultura”. Nesses estágios de desenvolvimento, ocorre uma dinâmica circular de predominância de culturas entre a religião, a arte e a ciência: “é preciso ter amado a religião e a arte como a mãe e a nutriz – de outro modo não é possível se tornar sábio” (MA I/HH I § 292). Sobre essa perspectiva, Wilson Frezzatti comenta: “Não se deve desconsiderar ter sido religioso, deve-se entender como da religião se teve acesso ao próximo estágio, a arte. O mesmo vale para a ciência em relação à arte. Tais experiências podem ajudar a compreender melhor o passado da própria humanidade e fazer conhecer as condições da cultura superior. Livre dos valores vigentes, como é o caso do espírito livre, pode-se ser um instrumento e um meio para o crescimento cultural” (FREZZATTI, 2017, p. 194-195).

inocência do homem. O filósofo indica que o homem consciente da inocência de todas as coisas surgirá necessariamente, como parte do destino do mundo.

4.2 O destino

Vimos que Nietzsche considera o homem como aquele que avalia e cria valores¹⁸⁸. O homem livre de repressões morais e religiosas tem sua capacidade criativa mais disposta para novas criações. A destruição de valores vigentes, a possibilidade de criar novos valores e elaborar hipóteses mais elevadas, afirmativas da vida, corresponde ao que Nietzsche considera o seu destino [*Schicksal*]¹⁸⁹. Em uma passagem de *Assim falava Zaratustra*, ele afirma: “assim quer a minha vontade criadora, o meu destino. Ou, para falar-vos mais honestamente: tal destino, justamente – é o que quer a minha vontade” (ZA/ZA II, “Nas ilhas bem-aventuradas”). Em seu entendimento: “avaliar é criar”¹⁹⁰ e essas criações doam sentido à vida humana.

O filósofo observa que as criações humanas emergem das avaliações que os impulsos manifestam ao exercerem-se. Essa capacidade criativa do homem o faz artista de belas obras, de novos valores, novos pensamentos, novas hipóteses: “coisas novas, quer criar o homem nobre” (ZA/ZA I, “Da árvore no monte”). Desde que não esteja limitada pelo ressentimento, por impulsos reativos e impotentes, esses impulsos criativos podem emanar expressões, oportunamente, mais elevadas.

Ao anunciar a sua perspectiva sobre o homem inocente, o filósofo a apresenta como uma dessas criações elevadas. Superior no sentido de

¹⁸⁸ Vide seção 1.3 do primeiro capítulo desta tese.

¹⁸⁹ O termo da língua alemã *Schicksal* tem o sentido de destino. Nietzsche utiliza esse termo para expressar seu pensamento a respeito do destino de todas as coisas que existem. Em seu entendimento, as forças atuantes se exercem necessariamente e essa atuação é parte da necessidade cósmica. A atuação das forças, portanto, é parte do destino do mundo. O filósofo utiliza também o termo *Los*, que pode ser entendido por sina. Utiliza ainda a expressão latina *fatum*, e mantém em seus textos o termo na língua original, para se referir ao fado. Verificamos também o uso do termo *Verhängniss*, no sentido de fatalidade, tendo uma conotação negativa. Exceto este último termo, que expressa uma espécie de destino indesejável, os outros expressam a associação feita pelo filósofo entre as forças atuantes e a necessidade dessas mesmas forças exercerem-se. Entendemos essas expressões com sentido equivalente aos atribuídos na língua portuguesa como destino, como exercício da necessidade.

¹⁹⁰ ZA/ZA I, “Dos mil alvos e do único alvo”.

possibilitar o alívio da enfermidade oriunda do sentimento do pecado. Uma noção que também é vista como parte do destino: “eu me empenhei junto a mim mesmo para demonstrar a completa *inocência* do devir!” (NF/FP 36 [10], de 1885). Convencido de que a moral cristã trouxe a mais terrível doença ao homem, Nietzsche avalia como positiva a tarefa de criticar os valores cristãos.

O filósofo indica que *Assim falava Zaratustra* representa uma dessas expressões criativas que visam à efetivação de seu trabalho crítico. Pensa que “talvez se possa ver o *Zaratustra* inteiro como música” (EH/EH, “Assim falou Zaratustra” § 1). E é exatamente dessa forma, como pulsão criativa, como música, que o seu mensageiro alegre anuncia: “do animal é própria a inocência. Aconselho-vos, porventura, a matar os vossos sentidos? Eu vos aconselho a inocência dos sentidos” (ZA/ZA I, “Da castidade”). Oposto ao tipo cristão, Zaratustra representa o tipo forte, alegre, afirmativo e amante da vida. Os ensinamentos proferidos pela personagem Zaratustra fazem ver o intento do filósofo de restabelecer a inocência animal do homem. Como artista nobre, que cria valores afirmativos da vida, aponta que os impulsos animais são completamente inocentes.

Essa noção o distancia de outro artista duramente combatido pelo filósofo, ou seja, o sacerdote: “esse verdadeiro artista em sentimentos de culpa” (GM/GM III § 20). O filósofo esclarece que sua pulsão criativa o faz destruir valores decadentes e criar novos valores. Ressalta, porém, que as suas criações não devem ser confundidas com aquelas criadas pelos fundadores de religião. Nietzsche não quer ser visto como um profeta, como um santo, mas sim como um discípulo de Dioniso.

Com frequência em seus escritos, o filósofo se apresenta como discípulo dessa divindade grega. Conhecido como o Deus da embriaguez e êxtase místico, Dioniso é considerado por Nietzsche como um dos impulsos criativos da natureza. Em *O Nascimento da tragédia*, o filósofo atribui aos dois deuses gregos da arte, Apolo e Dioniso, a proveniência da arte trágica¹⁹¹.

¹⁹¹ Analisando esses impulsos artísticos apreciados por Nietzsche, Luís Rubira afirma: “em *O nascimento da tragédia* a tese de Nietzsche consiste em dizer que estes dois impulsos, tão diferentes entre si, reuniram-se pela primeira vez com os gregos e geraram a tragédia ática. O Dionisíaco, por certo, fala a linguagem do ‘eterno padecente e pleno de contradição’, mas por si só é destrutivo - tal como eram destruidores os selvagens coros báquicos anteriores aos

Denominando os seus impulsos filosóficos como impulsos dionisíacos, Nietzsche arroga para si essa potência artística. As pulsões dionisíacas de aniquilamento e reconstrução representariam perfeitamente os impulsos criativos do filósofo. Empenhado em destruir os valores que implicam em degeneração da vida e em criar valores afirmativos, ele se contrapõe ao Deus cristão e se reconhece como um filósofo dionisíaco. Na apresentação de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche escreve:

Contra a moral, portanto, voltou-se então, com este livro problemático, o meu instinto, como um instinto em prol da vida, e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contra-valorização da vida, puramente artística, anticristã. Como denominá-la? Na qualidade de filólogo e homem das palavras eu a batizei, não sem alguma liberdade – pois quem conheceria o verdadeiro nome do Anticristo? – com o nome de um deus grego: eu a chamei dionisíaca (GT/NT, TA § 5).

Evocando as pulsões dionisíacas de aniquilação e de criação, Nietzsche opera a destruição da ideia cristã de Deus como criador de todas as coisas e aponta para o surgimento do homem criador. Esse novo homem, “o sem Deus”¹⁹², teria disposição para afirmar a vida presente:

Se há inocência em meu conhecimento, tal acontece porque há nele vontade de procriação. Para longe de Deus e dos deuses, atraiu-me essa vontade; 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 (ZA/ZA II, “Nas ilhas bem-aventuradas”).

Tomado por impulsos dionisíacos, o filósofo atestou como sua a tarefa de demolir a noção de Deus uno e demais ideais cristãos, e anunciou sua nova criação: a hipótese sobre a inocência do vir a ser. Sobre esse trabalho de destruição e de criação, ele aponta: “em ambos obedeço à minha natureza

gregos, que iam da Ásia Menor até a Babilônia e as sáceas orgiásticas, [...] Os gregos, portanto, com sua força apolínea, negaram o que havia de bárbaro e selvagem no impulso dionisíaco, mas souberam reconhecer, em face mesmo da dura realidade em que viviam, que nenhum indivíduo, e por conseguinte nem mesmo um herói, escapa do processo de aniquilamento e dissolução, tão característicos do próprio Dioniso - o qual, todavia, é capaz de renascer da destruição e do aniquilamento. De fato, uma das versões da lenda conta que o deus Dioniso, filho de Zeus e Perséfone, foi esquartejado e devorado pelos Titãs após nascer, mas que Atena salvou seu coração e o levou até Zeus, que o engoliu e deu origem ao novo Dioniso (Zagreu: desfeito em pedaços). E é justamente a simbologia deste renascimento de Dioniso, segundo a qual ele renasce da destruição, que os gregos souberam carregar para dentro da tragédia” (RUBIRA, 2009, p. 254-255).

¹⁹² Cf. ZA/ZA III, “O convalescente”.

dionisiaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*. Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*” (EH/EH, “Por que sou um destino” § 2). A sua convicção sobre a necessidade¹⁹³ de todas as coisas o levou a afirmar e amar o seu fado filosófico. Assim o fez ao apresentar seu antagonismo aos conceitos cristãos, ao se posicionar contra o sentimento do pecado e ao anunciar seu conceito de inocência.

Nietzsche adverte que todas essas suas expressões, assim como todas as manifestações humanas, são necessárias e que, “*querer* combater a veemência de um impulso não está em nosso poder, nem a escolha do método, e tampouco o sucesso ou fracasso desse método” (M/A § 109). Dedicado a explicar sua perspectiva sobre a necessidade de todas as coisas, o filósofo afirma que a fatalidade da vida humana não deve ser temida:

O medo que a maioria das pessoas tem da teoria da não-liberdade da vontade é o medo do fatalismo turco: elas acham que o ser humano fica débil, resignado e de mãos atadas ante o futuro, porque não consegue mudá-lo: ou então que ele afrouxará inteiramente a rédea ao seu capricho, porque tampouco esse poderá piorar o que já foi determinado. As tolices do homem são uma parcela de fado, tanto quanto suas sabedorias: também aquele medo da crença no fado é fado. Você mesmo, pobre amedrontado, é a incoercível Moira que reina até sobre os deuses, para o que der e vier; você é a benção ou maldição, e, de todo modo, o grilhão em que jaz atado o que é mais forte; em você está de antemão determinado o porvir do mundo humano, de nada lhe serve ter pavor de si mesmo (MA II/ HH II, WS/AS §61).

O filósofo esclarece que sua concepção sobre a necessidade não se assemelha com aquilo que ele chama de fatalismo turco¹⁹⁴. Explica que nessa

¹⁹³ Sobre a perspectiva de Nietzsche a respeito da necessidade e destino, Vânia Azeredo afirma que “ele admite que há uma necessidade vigendo em profundidade que prescreve as avaliações manifestas através de uma linguagem conceptual. Embora não se tenha acesso às avaliações que se processam aquém da comunicação, Nietzsche atribui a elas um papel determinante nas avaliações conhecidas. São elas que impõem um modo de avaliar segundo a precisão orgânica. Em vista disso, reiteradas vezes ele relaciona o quanto de potência que se é com o lugar que se ocupa. No limite é este quanto de potência que, legislando em silêncio, situa a ação humana. Com o *amor fati*, o filósofo retoma o conceito de necessidade como destino, isto é, entende que o destino da existência humana é determinado por avaliações às quais nos falta competência para acessar” (AZEREDO, 2002a, p. 255).

¹⁹⁴ Sobre essa análise de Nietzsche a respeito do fatalismo, João Melo Neto explica: “nessa acepção, o fatalismo não é, portanto, entendido a partir de uma espécie de *télos* estabelecido por uma força maior e exterior. Isso porque não haveria uma prévia determinação conforme a qual o homem não fosse, ele também, uma força atuante no cumprimento do destino. Aqui, o *fado* não é um alvo teleológico a se atingir, mas a ligação necessária de todo transcorrer dos acontecimentos. Pensando dessa maneira, Nietzsche deixa claro que, no seu entender,

espécie de concepção determinista¹⁹⁵, homem e fado são vistos como coisas separadas e que, por mais que o homem tentasse frustrar o destino, este sempre terminaria vitorioso. No entendimento de Nietzsche, quando tentamos controlar um impulso, até mesmo essa tentativa já faz parte do fado. Isso porque, não há separação entre o todo da ação e o fado. O fado constitui a ação dos impulsos. Pensar em um futuro de circunstâncias já determinadas para o homem implicaria em admitir um fundamento metafísico para o mundo.

O filósofo pensa que cada homem constitui uma parcela do fado do mundo humano: “o indivíduo é, de cima a baixo, uma parcela de *fatum*, uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que virá e será. Dizer-lhe ‘mude!’ significa exigir que tudo mude, até mesmo o que ficou para trás” (GD/CI, “Moral como antinatureza” § 6). Considerando o homem como parte do destino do mundo, o filósofo indica que a grandeza de impulsos elevados e afirmativos pode ser observada na capacidade de aceitação e amor ao que se é.

Minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*... (EH/EH, “Por que sou tão sábio” § 10).

Por meio da expressão latina *amor fati*, que significa amor ao fado, ao destino, Nietzsche revela seu apreço pela vida tal qual ela é. Indica que o homem mais forte não temerá o destino, não desejará outra vida, mas a amará em todos os seus aspectos, incluindo sua inevitável transitoriedade e fatalidade. Esse amor representaria uma afirmação dionisíaca da existência, ou seja, “não apenas conceber os lados até aqui negados da existência como *necessários*, mas também como *desejáveis*” (NF/FP 16 [32], de 1888). Inversamente ao que fazem os fracos, doentes, cristãos, o homem forte não apenas suporta a vida em todas as circunstâncias em que ela se apresenta,

‘contrariar’ ou ‘resignar-se’ ao *fado* seriam, ambas, atitudes fatalistas, pois se ‘a luta é uma ilusão’, a resignação a essa fado também seria. Ora, nesse sentido, não haveria efetivamente uma oposição entre *fado* e vontade, já que qualquer ação humana – ‘contrária’ ou a ‘favor’ do fado – constituir-se-iam como fado” (MELO NETO, 2013, p. 224).

¹⁹⁵ Refletindo sobre esse ponto, Gianni Vattimo afirma: “o que não tem sentido é a contraposição entre um destino como necessidade mecânica e uma liberdade como capacidade, no final sempre derrotada, de resistir a ele. O fato de também as loucuras do homem, como escreve Nietzsche pouco depois no mesmo aforismo, fazerem parte do fado implica que o devir é uma totalidade em que não tem sentido contrapor liberdade e necessidade” (VATTIMO, 2017, p. 147).

mas a ama incondicionalmente. Significa que, além de enfrentar os sofrimentos, as dores, os prazeres, os vícios, como aspectos necessários da vida humana, esse homem não desejaria mudar nada em sua vida.

O filósofo salienta que o *amor fati* consiste em não querer alterar nada do que já foi, nada do que virá, mas em amar o vir-a-ser como necessário. Esse tipo de grandeza não compreende quaisquer sentimentos de culpa: “escapa-me inteiramente o quanto deveria sentir-me ‘pecador’. Desconheço igualmente um critério confiável para [definir] o que seja um remorso [...] Não gostaria de abandonar uma ação *após* tê-la cometido” (EH/EH, “Por que sou tão sábio” § 1). *Amor fati* é também, assumir e amar todas as ações como manifestações vitais necessárias. Nietzsche reconhece sua própria grandeza ao se posicionar dessa forma diante da vida: “quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas” (FW/GC § 276). Essa posição afirmativa da vida¹⁹⁶, esse dizer *Sim*¹⁹⁷ à vida efetiva, seria mais elevada e completamente inversa ao posicionamento doentio dos fracos, desejosos de uma vida melhor.

Onde há inocência? Onde há vontade de procriação. E aquele que quer criar algo para além de si, esse tem, a meu ver, a vontade mais pura. Onde há beleza? Onde eu, com toda a vontade, *devo querer*; onde quero amar e extinguir-me, para que uma imagem não permaneça somente imagem, [...] – aí vem o *seu* amor à terra! Inocência e desejo de criar é todo o amor solar! (ZA/ZA II, “Do imaculado conhecimento”).

O homem desprendido de sentimentos repressivos e do ressentimento teria sua capacidade criativa liberta. Isento de culpas, esse homem criaria valores e apreciaria as coisas da vida sem buscar uma finalidade ou propósito. Disporia de um desejo inocente, no sentido de criar livremente, sem o interesse de ser premiado ou o medo de ser castigado por suas expressões. Veria

¹⁹⁶ Sobre a posição afirmativa de Nietzsche a respeito da vida, Patrick Wotling aponta: “Dizer sim à vida seria, então, recusar o pessimismo que transforma o sofrimento em objeção, conformar-se às exigências da vontade de potência, aceitar com gratidão todo estímulo provocado pela atividade de forças antagonistas. O sim não é, portanto, aceitação resignada da dor; é a luta que representa a forma suprema da afirmação. Se o homem dionisíaco pode ser definido como criador, a vontade de potência declinante não é, por seu turno, inatividade absoluta. Mesmo enfraquecida, ela permanece, por natureza, criadora, mas a qualidade da criação que chega a produzir se altera. Enquanto a interpretação dionisíaca glorifica a realidade, a fraqueza e a hiperexcitabilidade engendram interpretações negadoras, hostis à realidade, que funcionam como compensações imaginárias” (WOTLING, 2013, p. 186).

¹⁹⁷ Cf. FWGC § 276; ZA/ZA I, “Das três metamorfoses”.

beleza e amaria todas as circunstâncias da vida terrena, a sua fluidez, o seu devir, tendo disposição para amar intensamente a natureza, os impulsos animais, apreciar as coisas terrenas: “a sua felicidade deveria cheirar a terra e não a desprezo pela terra, [...] deveria ser um louvor a tudo o que é terrestre” (ZA/ZA II, “Dos seres sublimes”). O filósofo acena para a beleza do efetivo amor pela natureza e pela vida. Em suma, reflete sobre a grandeza e a força do homem com disposição suficiente para amar, incondicionalmente, todos os aspectos da vida terrena.

Nietzsche aponta o seu Zaratustra como exemplo desse tipo de homem, como aquele que expressa justamente esse tipo de força, um tipo dionisíaco que possui a grandeza de amar a vida mesmo em seus aspectos mais terríveis. Ele aceita o destino alegremente, cantando e dançando, pois “Zaratustra é um dançarino” (EH/EH, “Assim falava Zaratustra” § 6). O filósofo indica que através dessa sua personagem alegre vemos a efetiva posição afirmativa da vida. Zaratustra foi escolhido pelo filósofo para encarar também, com leveza, como faz um dançarino, o seu pensamento *mais abismal*, isto é, o pensamento do eterno retorno. Expresso como “o maior dos pesos” em *A gaia ciência*¹⁹⁸, esse pensamento é apresentado a Zaratustra como o seu grande destino. São os animais de Zaratustra que lhe dizem, sorrindo, que ele deverá tornar-se o *mestre do eterno retorno*:

Nós sabemos o que ensinas: que eternamente retornam todas as coisas e nós mesmos com elas e que infinitas vezes já existimos e todas as coisas conosco. Ensinas que há um grande ano do devir, um ano descomunal de grande, que deve, qual ampulheta, virar-se e revirar-se sem cessar, a fim de começar e acabar de escoar-se. – De tal sorte que esses anos todos são iguais a si mesmos, nas coisas maiores como nas menores – de tal sorte que nós mesmos, em cada grande ano, somos iguais a nós mesmos, nas coisas maiores como nas menores [...] Retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – não para uma nova vida ou uma vida melhor ou semelhante; - eternamente retornarei para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores como nas menores, pra que eu volte a ensinar o eterno retorno de todas as coisas (ZA/ZA III, “O convalescente”).

¹⁹⁸ Cf. FW/GC § 341.

Tema central da obra *Assim falava Zaratustra*, as reflexões sobre o eterno retorno¹⁹⁹ expressam as hipóteses cosmológicas de Nietzsche sobre a repetição circular das forças atuantes no mundo. Esse pensamento revela também, aspectos importantes para a compreensão das nossas análises sobre o *amor fati*. Ao explicar que esse amor consiste em *nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade*, o filósofo indica que essa posição afirmativa da vida constitui parte do destino. Do mesmo modo que as forças negadoras da vida também são. Pensando na possibilidade do eterno retorno do mesmo, tanto o homem criativo como o homem reativo retornariam eternamente. A hipótese pressupõe que o homem com grandeza para amar o destino retornaria eternamente e sempre do mesmo jeito. Assim como o homem pequeno também retornaria, negando a vida presente eternamente.

Se pensarmos na possibilidade de amar o destino, ainda que este seja de eterno retorno do mesmo, teríamos que dispor de um amor incondicional pelo devir. Seria preciso assimilar que os infortúnios e as alegrias da vida retornariam, não para uma nova vida, ou para uma vida melhor numa outra época, mas para a mesma e idêntica vida. O amor pelo destino tomaria outra proporção. Amar a vida como ela é, sem querer mudar nada e por toda a eternidade de repetições, revelaria uma grandeza efetiva do homem. Não à toa que o filósofo apresenta seu Zaratustra como esse grande homem. Em seu discurso intitulado *Os sete selos (ou: A canção do Sim e Amém)*, Zaratustra finaliza cada um dos sete trechos deste discurso com o mesmo e idêntico selo, ou amém:

Oh, como não deveria eu almejar a eternidade e o nupcial anel dos anéis – o anel do retorno? Nunca encontrei, ainda, a mulher da qual desejaria ter filhos, a não ser esta mulher que

¹⁹⁹ Ao refletir sobre os aspectos cosmológicos do pensamento sobre o eterno retorno, Scarlett Marton explica que o mundo, no entendimento de Nietzsche, “nada é senão vir-a-ser; o mundo não teve início nem terá fim. Supor que tenha sido criado implica tomá-lo como efeito da atuação da vontade de potência, como resultado do efetivar-se da força ou, então, vê-lo como produto de um poder transcendente que o fez surgir *ex nihilo*. Neste caso, lança-se mão da teologia; naquele, apela-se para a explicação mecanicista. Contra ambas, deve-se encarar o mundo como eterno. Não houve momento inicial, pois à vontade de potência não se pode atribuir nenhuma intencionalidade; tampouco haverá instante final, pois a ela não se deve conferir caráter teleológico algum. Pluralidade de forças, o mundo não se confunde com o caos nem constitui um sistema. Totalidade interconectada de *quanta* dinâmicos, é um processo – e não uma estrutura estável; os elementos em causa, interrelações – e não partículas, átomos, mônadas. E mais: não há substância alguma que garanta sua coesão. Se permanece uno, é porque as forças, múltiplas estão todas interrelacionadas” (MARTON, 2009b, p. 104-105).

amo: pois eu te amo, ó eternidade! *Pois eu te amo, ó eternidade!* (ZA, ZA III, “Os sete selos (ou: A canção do Sim e Amém”).

A eternidade amada por Zaratustra é a eternidade de retorno do mesmo. Com essa expressão máxima do *amor fati*, o filósofo indica que mesmo pensando na possibilidade de uma repetição eterna e necessária das manifestações de impulsos e afetos, o homem forte amaria a vida intensamente. Distante dos imperativos cristãos a respeito da eternidade da vida, essa perspectiva supõe o amor pela eternidade do vir-a-ser, o amor pelo transitório, pelo que há de dinâmico e fluído no exercício da vontade de potência. Assimilando com amor a eternidade do vir-a-ser, o homem poderia reconhecer a inocência de todas as coisas. Como a dinâmica das forças não compreende um início e não tem uma finalidade, não há como atribuir-lhes uma procedência divina. Admitindo a hipótese cosmológica do eterno retorno das forças, todas as existências estariam redimidas de pressupostos criacionistas ou teleológicos.

O pensamento de Nietzsche sobre o eterno retorno não se limita a esses aspectos aqui mencionados²⁰⁰. Debruçamo-nos apenas nesses pontos para refletirmos sobre a associação das noções de eterno retorno e de *amor fati*. Consideramos a indicação feita pelo filósofo de que Zaratustra, o mestre do eterno retorno, não demonstrou “objeção alguma ao existir, sequer ao seu eterno retorno – antes uma razão a mais para *ser ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas” (EH/EH, “Assim falou Zaratustra” § 6). O tipo Zaratustra reflete o espírito afirmativo da vida efetiva. Ilustra justamente o amor almejado pelo filósofo, o amor ao que se é.

Em algumas passagens de *Ecce homo*²⁰¹, obra apresentada pelo filósofo como necessária para que não o confundam²⁰² e não deturpem seus escritos,

²⁰⁰ A respeito desses aspectos do pensamento do eterno retorno de Nietzsche, Tereza Calomeni também comenta: “o eterno retorno é sintoma de uma filosofia trágica apta à rejeição de todas as injustas expressões de uma vontade negativa de potência que pretende a desvalorização, a desqualificação e a correção, em lugar da promoção de uma vida ascendente. Diante da oscilação, própria da existência, entre a precariedade e o gozo, com o eterno retorno, resta ao homem amar e afirmar o seu destino” (CALOMENI, 2005, p. 109).

²⁰¹ Analisando as interpretações a respeito do teor filosófico e autobiográfico de *Ecce Homo*, Scarlett Marton esclarece: “ao relatar o seu percurso, Nietzsche conta o seu processo. Ao dizer quem é, nada mais faz do que falar de como se torna o que é. Concebido nesses termos, o livro propicia uma situação espaço temporal única; é ela que permite ao ‘eu’ advir a si mesmo,

também vemos algumas de suas manifestações sobre o seu amor ao destino. Na última parte da obra, intitulada “Por que sou um destino”, Nietzsche aponta, explicitamente, como *alguém se torna o que é*²⁰³, ou seja, revela que seu amor e cuidado de si, os seus pensamentos e todos os seus impulsos criativos expressam parte do seu amor ao destino. O filósofo afirma:

Minha sina quer que eu seja o primeiro homem *decente*, que eu me veja em oposição mendacidade de milênios... Eu fui o primeiro a *descobrir* a verdade, ao sentir por primeiro a mentira como mentira – ao cheirar... Meu gênio está nas narinas... Eu contradigo como nunca foi contradito, e sou contudo o oposto de um espírito negador. Eu sou um *mensageiro alegre*, como nunca houve, eu conheço tarefas de uma altura tal que até então inexistiu noção para elas, somente a partir de mim há novamente esperanças. Com tudo isso sou necessariamente também o homem da fatalidade (EH/EH, “Por que sou um destino” § 1).

O filósofo interpreta todas as coisas como necessárias. Ao apresentar suas hipóteses e formulações filosóficas, também as revela como parte do destino²⁰⁴. Pensa que, ter sido o primeiro a sentir e apontar a moral cristã como nociva, mentirosa, como um crime contra a vida, o “põe à parte de todo o resto da humanidade” (EH/EH, “Por que sou um destino” § 7). Ao constatar que nunca antes alguém havia ousado criticar e expor o cristianismo com tamanho rigor filosófico, Nietzsche se reconhece como “o *descobridor* da moral cristã”

ou seja, despersonalizar-se. Em vez de personagem, o ‘eu’ surge como palco; em vez de sujeito, aparece enquanto topos. Escrito na primeira pessoa do singular, *Ecce Homo* se faz a partir da terceira pessoa do plural. Subvertendo radicalmente o estilo autobiográfico, o filósofo chega a converter este livro em seu texto despersonalizado. Bem mais, o autor acaba por converter-se em texto. Ponto de convergência de forças agindo e resistindo umas em relação às outras, campo instável de *quanta* dinâmicos em permanente tensão, complexos pulsionais que coexistem e se sucedem, ele nada mais é do que configurações temporárias, efêmeras. Substantivo comum, Nietzsche expressa uma pluralidade de afetos, manifesta uma multiplicidade de impulsos. Enquanto sintoma de impulsos e afetos, todo escrito revela a condição fisiopsicológica do autor num determinado momento. Desta perspectiva, não há como dissociar vida e obra, biografia e trabalho filosófico” (MARTON, 2014, p. 261-262).

²⁰² Cf. EH/EH, “Prólogo” § 1).

²⁰³ Cf. EH/EH, “Por que sou tão sábio § 9.

²⁰⁴ Sobre o caráter necessário das hipóteses do filósofo alemão, Jelson Oliveira afirma: “tudo, pois, é parte da necessidade, inclusive a filosofia nietzschiana – ele não se esquece de destacar esse detalhe que não é um mero acréscimo, posto que esclarece dois pontos importantes: [1] que Nietzsche não vislumbra a sua ‘verdade’ como verdade única e absoluta, mas que a reconhece no jogo das necessidades que caracterizam o conhecimento e a vida; [2] que as interpretações metafísicas que ele denuncia também foram produto da necessidade de outras épocas, mas no sentido de que a fraqueza e a artimanha de seus arautos preferiram, por fraqueza, o consolo e as narcoses, ao enfrentamento saudável dessa condição” (OLIVEIRA, 2013, p. 25).

(EH/EH, “Por que sou um destino” § 8). Ele considera que seu trabalho investigativo contribui para a libertação de uma cegueira, de crenças mentirosas perpetuadas pelo cristianismo por milênios.

O filósofo aponta que “quem sobre isto esclarece é uma *force majeure*, um destino – ele parte a história da humanidade em duas” (EH/EH, “Por que sou um destino” § 8). Como expressão de uma força maior, mais elevada, o filósofo arroga para si o trabalho de transvaloração²⁰⁵ dos valores cristãos.

Contraopondo-se aos valores considerados mais nocivos, o filósofo faz ver que a vida presente deve ser amada, em prejuízo de quaisquer ideais de vida melhor. Ainda que aponte o seu trabalho filosófico como expressão artística elevada que possibilita ao homem se desprender de sentimentos doentios, Nietzsche entende seu ofício como parte do destino do mundo. A grandeza de seu pensamento consiste em ver como belo aquilo que é necessário, em partilhar sua posição afirmativa da vida e em expressar seu amor pelo destino. Expressando esse amor, o filósofo anuncia sua nova criação: apresenta a perspectiva sobre a inocência do homem. Percorrendo o caminho trilhado pelo filósofo alemão em sua crítica aos valores eternos e absolutos, vemos seu pensamento sobre a inocência como uma hipótese que visa libertar o mundo da noção cristã de pecado.

²⁰⁵ Vista como uma tarefa de sua disposição filosófica, a transvaloração [*Umwertung*] expressa o trabalho de Nietzsche de destruir os valores considerados prejudiciais à saúde vital. Elegendo a moral cristã como a mais nociva da história, o filósofo opera uma efetiva transvaloração de todos os valores cristãos. Sobre a noção de transvaloração na perspectiva de Nietzsche, Scarlett Marton afirma: “transvalorar é, antes de mais nada, suprimir o solo a partir do qual os valores foram engendrados. Aqui, Nietzsche espera realizar obra análoga à dos iconoclastas: derrubar ídolos, demolir alicerces, dinamitar fundamentos. É deste ponto de vista que critica a metafísica, a religião e a moral” (MARTON, 2009b, p. 75-76).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo do pensamento crítico de Nietzsche a respeito do pecado nos direcionou para a sua compreensão a respeito da inocência do homem. Uma interpretação instigante que anuncia a total ausência de moralidade nas ações e desafia todos os imperativos morais, metafísicos e religiosos. Mas o filósofo fez questão de se apresentar não como um homem, mas como dinamite²⁰⁶. Implodindo todos os valores consagrados como santos pelo cristianismo, Nietzsche expressa contraposições a esses valores, opera uma efetiva transvaloração de todos os valores cristãos. Exemplo disso são os novos valores anunciados por seu *Zaratustra*.

Investigando os argumentos do filósofo expressos em seu percurso crítico contra a moral cristã, percebemos que a sua concepção sobre a inocência reflete seu antagonismo à noção de pecado. Esta tese orientou-se nas indicações do filósofo a respeito de sua intenção de retirar do mundo o conceito de pecado. Anunciando que o processo criativo de novas hipóteses requer a destruição dos valores vigentes, ele se empenhou em demolir o pecado para, então, apresentar a perspectiva sobre a inocência do homem. Vemos a sua abordagem sobre a inocência como uma oposição diametral ao conceito de pecado. Não se trata de uma oposição à culpa moral, mas sim uma contraposição afirmativa ao sentimento de culpa religiosa, ao pecado.

Ao tecer suas críticas ao pecado, Nietzsche pontua que foi o cristianismo que trouxe esse conceito ao mundo. Analisamos a interpretação agostiniana do pecado com o objetivo de vê-lo também através da perspectiva da fé religiosa. Observando a crença de algumas vertentes cristãs de que o pecado representaria uma verdade divina, percebemos a dimensão do trabalho do filósofo em tentar destruir essa doutrina. Ele aceitou o desafio como parte de seu destino, mas reconheceu que para questionar o pecado precisaria atacar primeiro o seu pressuposto. O pecado só seria suprimido se o homem pudesse atestar a morte de Deus. A redenção do homem e do mundo passa, na interpretação do filósofo, pela assimilação da morte do Deus cristão. O homem só deixaria de se sentir pecador, culpado, em dívida ou falta com a divindade,

²⁰⁶ Cf. EH/EH, “Por que sou um destino” § 1.

se pudesse entender que Deus é uma ideia criada pelo próprio homem. Sem essa percepção, dificilmente seria possível aos religiosos o desprendimento dos imperativos da fé cristã. Como só há pecado contra Deus²⁰⁷, a morte da ideia de Deus implicaria na morte do pecado. Na voz de Zaratustra, o filósofo observa: “Outrora, o delito contra Deus era o maior dos delitos; mas Deus morreu e, assim, morreram também os delinquentes dessa espécie” (ZA/ZA “Prólogo” 3). Mas o alcance desse tipo de pensamento não é possível àqueles que acreditam que Deus e verdade se identificam.

Analizamos aspectos do pensamento de Agostinho no intuito de aproximarmos-nos do pensamento filosófico de um cristão. Vemos, com Agostinho, que para a fé cristã, o pecado representa tudo o que pode afastar o homem de Deus e, portanto, tudo aquilo que o cristão precisa renunciar para que encontre a plena felicidade²⁰⁸. Absorvendo aspectos do pensamento platônico, Agostinho considera que a razão direciona o homem na busca pela proximidade com Deus. A crença do filósofo cristão no pecado é tão intensa que ele considera até mesmo a criança como pecadora. Com sua interpretação a respeito do pecado original, muitos religiosos passaram a acreditar que o homem já nasce pecador. Nietzsche reconhece a sabedoria do trabalho de Agostinho e combate veementemente essas noções sobre o pecado.

Na interpretação de Nietzsche, tal como uma criança inocente em meio à natureza, o homem deveria sentir-se redimido de toda a carga religiosa que o transformou em pecador. Apontando o pecado como a mais terrível doença da alma enferma, o filósofo combateu a ideia de que o pecado seria uma verdade absoluta e enfatizou que essa noção foi inventada por um tipo de homem. Reconhecendo o sacerdote ascético como um tipo doentio responsável pela transformação do sentimento de culpa em pecado²⁰⁹, o filósofo alemão dedicou-se a um procedimento genealógico do pecado. Questionou a procedência desse conceito, indicou os erros da razão que levaram à sua instituição e os efeitos nocivos da crença no pecado. Essa genealogia

²⁰⁷ Cf. NF/FP 10 [91], DE 1887.

²⁰⁸ Cf. AGOSTINHO, *A natureza e a graça*, XXVIII-XXIX.

²⁰⁹ Cf. GM/GM III 20.

oportunizou a pergunta sobre a importância do pecado e revelou as dificuldades em criticar os valores consagrados pela moral cristã.

Compreendemos que, em virtude do antagonismo do filósofo ao conceito cristão de pecado, ele se dedicou a revelar a inocência do homem. Sua hipótese sobre a inocência é apresentada como uma criação elevada porque possibilita ao homem um sentimento mais saudável do que o sentimento do pecado. O homem com consciência da inocência de todas as coisas não seria afetado pela má consciência do pecador, não sofreria com o sentimento de culpa em relação a Deus, estaria, enfim, redimido de todo o fardo do pecado.

Nietzsche apresenta sua criação positiva, sua perspectiva sobre a inocência fazendo alusão à inocência da natureza e da criança. Certo da necessidade de todas as coisas, do fluxo necessário e incessante das forças que constituem a vida, o filósofo reivindica o restabelecimento da inocência do vir-a-ser. Acredita que seu ofício filosófico de revelar a inocência faz parte do seu destino, como uma centelha necessária do destino do mundo. Ele pensa que “ser nisto o primeiro pode ser uma maldição, é em todo caso um destino” (EH/EH, “Por que sou um destino” § 6). E o filósofo abraça com amor o destino. Acredita que o homem negou a vida em efetividade ao transferir o sentido da vida para uma dimensão metafísica e que o homem depreciou o único mundo que existe²¹⁰ ao desejar uma vida em um mundo verdadeiro. Embora divirja dessas crenças, Nietzsche pensa que elas também são parte do destino, movimentam o jogo da necessidade. Todas as expressões, incluindo as morais e religiosas, são vistas como produtos da necessidade.

Por acreditar que todas as avaliações, expressões e interpretações se manifestam sob o fluxo do devir, o filósofo aponta que o homem com consciência da culpa religiosa, o homem pecador, é um precursor necessário²¹¹ do homem consciente da sua inocência. No curso da necessidade, a convicção a respeito da condição pecaminosa do homem seria precursora da consciência de inocência. Essa transformação necessária, essa mudança que possibilitaria o surgimento do homem inocente é vista, pelo filósofo alemão, como uma

²¹⁰ EH/EH, “Por que sou um destino” § 8.

²¹¹ Cf. MA I/HH I § 107.

perspectiva que aponta para a grande saúde do homem. Ouçamos a expectativa expressa pelo filósofo a respeito dessa saúde vindoura:

Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga *da* realidade – quando será apenas a sua imersão, absorção, penetração *na* realidade, para que, ao retornar à luz do dia, ele possa trazer a *redenção* dessa realidade: sua redenção da maldição que o ideal existente sobre ela lançou. 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 sino do 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 de Deus e do nada – *ele tem que vir um dia...* (GM/GM II § 24).

O filósofo considera que a assimilação da inocência possibilitaria uma disposição fisiológica mais saudável no sentido de libertação do sofrimento provocado pelo sentimento do pecado, de superação do ressentimento e da má consciência do pecador. Essa transformação poderia libertar a capacidade criativa do homem e favorecer a criação de valores e expressões mais elevadas, mais saudáveis. Nietzsche acena que o homem disposto por essa *grande saúde*, o homem capaz de superar valores consagrados como eternos e absolutos, seria um tipo de homem do futuro. Esse homem, consciente da inocência e com força para superar os valores vigentes, sentir-se-ia redimido de todo tipo de culpa e do pecado. Embora aponte o seu Zarathustra como um espírito forte e criador de novos valores, a efetividade desse homem da grande saúde é anunciada pelo filósofo alemão como aquilo que ainda estaria por vir.

Debruçados sobre as reflexões propostas nesta pesquisa, vemos que a crítica do filósofo aos imperativos cristãos contextualiza-se com seus argumentos a respeito da saúde fisiológica do homem. Pensando na vida como expansão de força, Nietzsche considera a concepção sobre a inocência mais saudável e elevada do que a noção de pecado. Analisando esses apontamentos, entendemos que o seu pensamento a respeito da inocência do homem representa uma contraposição ao sentimento doentio do pecado.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *Comentário aos Salmos. (Enarrationes in psalmos)*. Salmos 101-150. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO, Santo. *Solilóquios*. Tradução de Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO, Santo. *A vida feliz*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus. Contra os pagãos*. Parte I. Livros I a X. 14ª edição. 4ª reimp. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2019.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus. Contra os pagãos*. Parte II. Livros XI a XXII. 8ª edição. 4ª reimp. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2019.

AGOSTINHO, Santo. *O espírito e a letra. A natureza e a graça. A graça de Cristo e o pecado original*. 6ª reimp. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2020.

AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. 11ª reimp. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2020.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 3ª edição. 10ª reimp. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2021.

AGOSTINHO, Santo. *O Sermão da montanha e Escritos sobre a fé*. 2ª reimp. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2021.

AGOSTINHO, Santo. *O castigo e o perdão dos pecados e O batismo das crianças*. 1ª reimp. Tradução de Paulo A. Mascarenhas Roxo. São Paulo: Paulus, 2022.

AGOSTINHO, Santo. *A natureza do bem*. 1ª reimp. Tradução de Adauri Fiorotti. São Paulo: Paulus, 2022.

ARISTÓTELES. *Poética*. 2ª edição. 2ª reimp. Tradução de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2020.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNIJUÍ, 2000. (Sendas & Veredas).

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Da dissolução da metafísica à ética do Amor fati*: perspectivas da interpretação em Nietzsche. Tese de doutorado em filosofia. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002a.

AZEREDO, Vânia Dutra de. A interpretação em Nietzsche: perspectivas intuitivas. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, v. 12, 2002b.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. Nietzsche: a transvaloração do sentido do sofrimento em *O nascimento da tragédia*. *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro, v. 44, n. 3, 2023.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. 10ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2015.

BOÉCIO, Severino. *A consolação da filosofia*. Tradução de Willian Li. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

CALOMENI, Tereza Cristina B. A redenção da temporalidade: a trágica intuição do eterno retorno em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro, v. 18, 2005.

COHEN-HALIMI, Michèle. Nietzsche e “o povo mais fatal da história universal”. Tradução de João Evangelista Tude de Melo Neto. *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro, v. 37, n. 2, 2016.

DIAS, Rosa Maria. A chave do enigma: loucura ou pecado? *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro, v. 43, n. 1, 2022.

FREDRIKSEN, Paula. *Pecado*: a história primitiva de uma ideia. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2014.

FEILER, Adilson Felicio. Nietzsche e Lutero: Consciência, Culpa e Justificação. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Brasília: UNB, v. 5, n. 2, 2017.

FREZZATTI Jr., Wilson A. *A fisiologia de Nietzsche*: a superação da dualidade cultura/biologia. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

FREZZATTI Jr., Wilson A. “O problema de Sócrates”: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba: PUCPR, v. 20, n. 27, 2008.

FREZZATTI Jr., Wilson A. Verbete Fisiologia. *Dicionário Nietzsche*. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Sendas & veredas).

FREZZATTI Jr., Wilson A. Le développement de la culture dans Humain, trop humain. In: DENAT, Céline; WOTLING, Patrick. *Humain, trop humain et les débuts de La réforme de la philosophie*. Reims: Épure, p. 179-196, 2017.

FREZZATTI Jr., Wilson A. *Nietzsche e a psicofisiologia francesa do século XIX*. São Paulo: Humanitas, 2019. (Nietzsche em Perspectiva).

FREZZATTI Jr., Wilson A. *Nietzsche contra Darwin*. 3ª edição. São Paulo: Editora UNIFESP, 2022. (Sendas & Veredas).

GIACOIA Jr., Oswaldo. Metafísica de carrascos. *Revista Estudos Nietzsche*. Espírito Santo: UFES, v. 9, n. 2, p. 77-101, 2017.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. 2ª edição. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010.

ITAPARICA, André Luís Mota. Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud. *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro, v. 30, 2012.

JASPERS, Karl. *Nietzsche y el cristianismo*. Edición digital. Traducción de Alberto Ciria. Barcelona: Herder Editorial, 2021.

LAMELAS, Isidro Pereira. A invenção do pecado original em Agostinho. *Revista Didaskalia*. Lisboa, v. XLII, n. 1, 2012.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discurso de metafísica e outros textos*. Tradução de Marilena Chaui e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LOPES, André Pereira Leme. Heráclito B 52 DK: contribuição à semântica do jogo. *Revista Trans/Form/Ação*. Marília, v. 44, n. 1, 2021.

LUTHER, Martin. *Luther's Works*. v. 22. Philadelphia: Fortress Press, 1957.

MAGNAVACCA, Silvia. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Miño y Dávila SRL: Buenos Aires, 2005.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

MARTON, Scarlett. Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca. *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro, v. 25, 2009a.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. 3ª edição. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009b. (Sendas & Veredas).

MARTON, Scarlett. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas: Treze conferências europeias*. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Sendas & Veredas).

MARTON, Scarlett. Verbetes Avaliação. *Dicionário Nietzsche*. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Sendas & Veredas).

MARTON, Scarlett. Nietzsche: da genealogia à transvaloração dos valores. *Revista Aufklärung*. João Pessoa, v. 7, 2020.

MEDEIROS, Humberto Duarte de. *A visão de homem em Nietzsche e Paulo*. Dissertação de mestrado em filosofia. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2008.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche à luz dos antigos: a Transvaloração dos Valores*. Curitiba, Editora CRV, 2022.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico*. Tese de doutorado em filosofia. Universidade de São Paulo, 2013.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

NIEMEYER, Christian (org.). *Léxico de Nietzsche*. Vários tradutores. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*. 3ª edição. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Elfos Editora; Lisboa: Edições 70, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: Uma polêmica*. 1ª reimp. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2ª edição. 6ª reimp. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos Ídolos ou Como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres*. v. 2. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragmentos póstumos*. Volume I, II, III e IV (1869-1882). Edição espanhola dirigida por Diego Sánchez Meca. Tradução de Luis E. de Santiago Guervós, Manuel Barrios, Jaime Aspiunza, Diego Sánchez Meca, Jesús Conill, Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares. Madrid: TECNOS, 2007-2010.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Also sprach Zarathustra: Ein buch für alle und keinen*. Stuttgart: Kroner, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. 2ª reimp. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres*. v. 1. 12ª reimp. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia: ou Helenismo e pessimismo*. 7ª reimp. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Zur genealogie der moral: Eine streitschrift*. Stuttgart: Reclam, 2020.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Ascetismo e inocência: a questão da religião em *Humano demasiado humano* de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 33, 2013, p. 215-244.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Liberdade e natureza em Nietzsche. *Revista Philosophica*. Valparaíso: PUCV, v. 29, 2006.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. I volume – Cultura grega. 12ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Pinharanda Gomes. 6ª edição. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 14ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenckian, 2014.

RENAN, Ernest. *Paulo: O 13º Apóstolo*. Tradução de Tomás da Fonseca. São Paulo: Martin Claret, 2003.

RENAN, Ernest. *Vida de Jesus: Origens do Cristianismo*. Tradução de Eliana Maria de A. Martins. São Paulo: Martin Claret, 2004. (Versão Domínio Público).

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de M. F. Sá Correia. Porto: Rés Editora, 1988.

RUBIRA, Luís. Nietzsche: da tragédia grega à filosofia trágica. *Revista Dissertatio*. Pelotas: UFPel, v. 29, 2009.

SILVA, Vagner. Nietzsche: por uma irresponsabilidade moral. *Revista Diaphonía*. Toledo, PR: UNIOESTE, v.6, n. 2, 2020.

TONGEREN, Paul Van. As virtudes na crítica de Nietzsche a uma moral da virtude. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. *Revista Sofia*. Vitória, v. 3, n. 2, 2014.

VAHL, Matheus Jeske. Considerações sobre o conceito de liberdade em Agostinho: uma reflexão sobre a vontade livre no horizonte da teoria da graça. *Revista Ítaca*. Rio de Janeiro, n. 32, 2018.

VATTIMO, Gianni. *O sujeito e a máscara: Nietzsche e o problema da libertação*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. Petrópolis: Vozes, 2017. (Coleção Textos Filosóficos).

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013. (Sendas & Veredas).

YOUNG, Julian. *Friedrich Nietzsche: uma biografia filosófica*. Tradução de Marisa Motta. Rio de Janeiro: Forense, 2014.