

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Kassio F. P. Lopes

O “Anticristo” em Nietzsche: do signo ao livro de 1888

DOUTORADO EM FILOSOFIA

São Paulo
2023

Kassio F. P. Lopes

O “Anticristo” em Nietzsche: do signo ao livro de 1888

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), como exigência parcial para obtenção do título de DOUTOR em Filosofia, sob a orientação da Profa. Dra. Yolanda Gloria Gamboa Muñoz.

São Paulo

2023

Autorizo exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta Tese de Doutorado por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.

Assinatura: _____

Data _____

E-mail:

Kassio F. P. Lopes

O “Anticristo” em Nietzsche: do signo ao livro de 1888

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de DOUTOR em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Yolanda Gloria Gamboa Muñoz.

Aprovado em: ___/___/___

Banca Examinadora

Dedico este texto a minha filha Sofia a quem
durante tanto tempo esperamos e que chegou
irradiando nossos dias com a luminosidade de
mil sóis, alegrando nossas vidas com seu
sorriso encantador.

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

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

AGRADECIMENTOS

Sou grato à Profa. Dra. Yolanda Gloria Gamboa Muñoz que para além da orientação acadêmica, dos vários apontamentos, revisões filosóficas e sábios conselhos, serve-me de inspiração na pesquisa científica, na seriedade do trato e do manuseio probo das perspectivas filosóficas de Nietzsche e de tantos outros pensadores com os quais trabalha como docente e pesquisadora.

Nenhuma palavra ou linha desta tese teria sido escrita sem o incondicional apoio de minha companheira, esposa e amiga, Lílian, amor da minha vida. O tempo, o estímulo, a força e todas as demais condições necessárias para a pesquisa e escrita foram continuamente possibilitados por ela. Isso tudo aliado ao seu afeto, personalidade alegre e companheirismo constantes que tornaram o longo percurso desse doutorado muito mais leve do que jamais seria. Para sempre grato!

Agradeço a minha família que mesmo distante fisicamente me acompanhou ao longo dos anos me incentivando.

Soli deo gloria!

Filhinhos, esta é a última hora; e, assim como vocês ouviram que o **anticristo** está vindo, já agora muitos anticristos têm surgido. Por isso sabemos que esta é a última hora.

Eles saíram do nosso meio, mas na realidade não eram dos nossos, pois, se fossem dos nossos, teriam permanecido conosco; o fato de terem saído mostra que nenhum deles era dos nossos.

Mas vocês têm uma unção que procede do Santo, e todos vocês têm conhecimento.

Não lhes escrevo porque não conhecem a verdade, mas porque vocês a conhecem e porque nenhuma mentira procede da verdade.

Quem é o mentiroso, senão aquele que nega que Jesus é o Cristo? Este é o anticristo: aquele que nega o Pai e o Filho.

(1 João 2:18-22 NVI)

RESUMO

Lopes, Kassio F. P. **O “Anticristo” em Nietzsche: do signo ao livro de 1888**. 276p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023.

Nesta tese, reunimos e explicitamos nomeações relacionadas ao signo do “Anticristo” no *corpus* filosófico elaborado no percurso de Nietzsche, desvelando os diversos usos e acepções. Interpretado como metáfora, simples artifício linguístico ou termo religioso usado polemicamente, o signo do “Anticristo” aparece muitas vezes esvaziado de conteúdo na esfera da pesquisa nietzschiana. Aqui, contudo, levamos a sério os usos e sentidos da figura anticristã na filosofia de Nietzsche. Todavia, nosso objetivo final não se restringiu ao estudo do signo, uma vez que procuramos possibilitar uma compreensão mais acurada do escrito de 1888, intitulado precisamente *O Anticristo*, interrogando especialmente qual seu lugar no âmbito geral do projeto literário e filosófico que Nietzsche vinha elaborando nos últimos anos na denominada “Transvaloração de todos os valores”. Uma vez que o escrito *O Anticristo* é considerado como o uso mais significativo do signo, abarcamos e mapeamos nesta pesquisa todo o percurso: da figura ao livro de 1888, o que implicou a tarefa de analisar, paciente e cuidadosamente, o signo do “Anticristo” como polissêmico e polifônico na complexa rede semiótica de Nietzsche. Para tanto, ao longo da pesquisa distinguimos ou precisamos as acepções, perspectivas ou noções vinculantes que jazem no uso desse signo aberto e fugidio e dependem contextualmente da época em que escreveu e do texto ou escrito no qual se insere a referida figura. Por meio da investigação do signo, percebemos um grupo ou cadeia de referências, indicações e acepções a partir das quais interpretar *O Anticristo* de 1888 e, ao mesmo tempo, descrever as potências simbólicas dessa figura e os possíveis conteúdos filosóficos lançados ao porvir.

Palavras-chave: Anticristo. Signo. Cristianismo. Modernidade. Transvaloração.

ABSTRACT

Lopes, Kassio F. P. **The “Antichrist” in Nietzsche: from the sign to the book of 1888.** 276p. Thesis (Doctorate in Philosophy) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2023.

In this thesis, we gather and make explicit appointments related to the sign of the "Antichrist" in the philosophical corpus elaborated in the course of Nietzsche, unveiling the various uses e. meanings. Interpreted as metaphor, simple linguistic artifice or religious term. used polemically, the sign of the "Antichrist" appears often emptied of. content in the sphere of Nietzschean research. Here, however, we take seriously the uses e. senses of the anti-Christian figure in Nietzsche's philosophy. However, our ultimate goal does not. restricted to the study of the sign, since we seek to enable an understanding. more accurate of the 1888 writing, entitled precisely *The Antichrist*, interrogating. especially what its place in the general scope of the literary and philosophical project that. Nietzsche had been elaborating in recent years in the so-called "Transvaluation of all. the values". Since the writing *The Antichrist* is considered as the most significant use of the sign, we cover and map in this research the entire route: from the figure to the book of 1888, which implied the task of analyzing, patient and carefully, the sign of the "Antichrist" polyphonic in the complex semiotic network of Nietzsche. Therefore, throughout the research we distinguish or need the meanings, perspectives or notions that lie in the use of this sign open and fleeting and depend contextually on the time in which he wrote and the text or writing in which the said figure is inserted. Through the investigation of the sign, we perceive a group or chain of references, indications and meanings from which to interpret *The Antichrist* of 1888 and, at the same time, describe the symbolic powers of this figure and the possible philosophical contents launched in the future.

Keywords: Antichrist. Sign. Christianity. Modernity. Transvaluation.

LISTA DE ABREVIATURAS E CITAÇÕES

Nota: Abreviamos as obras de Nietzsche citadas nesta pesquisa conforme tradicionalmente se utiliza nos estudos nietzschianos e, nesse caso, a partir da tradução em língua portuguesa dos respectivos títulos. No decorrer do texto, as abreviaturas indicam, respectivamente: primeiro o livro; depois a seção, parte ou capítulo seguido do número do aforismo, e não do número da página.

A	Aurora (1881-1886)
AC	O Anticristo (1888)
BM	Além do Bem e do Mal (1886)
CI	Crepúsculo dos ídolos (1888)
Co. Ext. I	Considerações Extemporâneas I: David Strauss Sectário e Escritor (1873)
Co. Ext. II	Considerações Extemporâneas II: Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Segunda consideração extemporânea (1874)
CW	O Caso de Wagner (1888)
EH	Ecce Homo (1888)
GC	A Gaia Ciência (1882-1886)
GM	Sobre a Genealogia da Moral (1887)
HH I	Humano, Demasiado Humano I (1878-1886)
HH II	Humano, Demasiado Humano II (1886)
NT	O Nascimento da Tragédia (1872)
NW	Nietzsche Contra Wagner (1888)
ZA	Assim Falou Zaratustra (1883-1885)
eKGWB*	Cartas de Nietzsche, conforme o Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefe – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. publicada pela Nietzsche Source
Nachlass/FP**	Os fragmentos póstumos, conforme KSA Kritische Studienausgabe, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. 15 vols. Berlin: De Gruyter, 1999

*. ** As abreviaturas de cartas e escritos póstumos de Nietzsche em alemão indicam o volume, ano e as respectivas numerações.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
PARTE I - O SIGNO DO ANTICRISTO	18
1 A Filosofia do inconsciente e o “Anticristo”, de Hartmann	20
2 Sobre a utilidade e a desvantagem da história à vida e ao “Anticristo”	32
3 Assim falou Zaratustra, obra do “Anticristo”	35
4 O “Anticristo” nos textos de 1886	57
4.1 O “Anticristo” em <i>Além do bem e do mal</i>	59
4.2 O “Anticristo” em <i>Tentativa de autocritica em O Nascimento da tragédia</i>	64
5 O “Anticristo” em a Genealogia da moral	70
5.1 A promessa do futuro “Anticristo” — Zaratustra.....	73
5.2 O “Anticristo” e os modernos “anticristos”.....	81
5.3 O “Anticristo” como resultado da autossuperação da moral	83
5.4 O “Anticristo”: o autossuperador na era da autossuperação do cristianismo	89
6 O “Anticristo” em <i>Ecce homo</i>	94
PARTE II – O LIVRO O ANTICRISTO	103
1 Do signo ao livro	103
1.1 O livro de 1888.....	107
2 O Anticristo como ataque à modernidade falsamente secularizada	110
2.1 A vontade de poder como teoria avaliativa da cultura moderna	114
2.2 Descrição do tipo humano moderno	117
2.3 A <i>décadence</i> e o niilismo modernos	119
2.4 A modernidade e sua visão de mundo platônico-cristã.....	130
2.5 A dessecularização da Europa moderna	135
2.6 O Anticristo como o destruidor do mundo ordenado moral e metafisicamente.....	138
3 O Anticristo como “superação” do cristianismo enquanto esteio axiológico da modernidade	146
3.1 Um ataque filosófico a partir de novos fronts.....	146
3.2 A crítica do filósofo-médico	147
3.3 A crítica do filósofo-filólogo.....	150
3.4 Resultados histórico-culturais da má filologia do cristianismo.....	152
3.5 A origem do cristianismo resultante da má-filologia.....	154
3.6 A corrupção da figura histórica de Jesus.....	155

3.6.1 Nietzsche e a busca pelo Jesus histórico	156
3.6.2 Jesus antes de 1888.....	162
3.6.3 Jesus em <i>O Anticristo</i>	169
3.6.4 Jesus sob o ponto de vista psicofisiológico	171
3.6.5 Um tipo “interessantíssimo” de <i>décadence</i>	181
3.6.6 Um tipo não dogmático	182
3.6.7 Um tipo mal-entendido.....	186
3.7 Paulo sob a perspectiva nietzschiana.....	193
3.7.1 Paulo como antítipo do Jesus histórico.....	199
3.7.2 Paulo o dogmático	200
3.7.3 Adulterador histórico-teológico.....	203
3.7.4 Sacerdote sedento pelo poder	205
3.7.5 O apóstolo inimigo da proba ciência	207
3.7.6 Paulo: origem dos ideais políticos da modernidade	209
3.7.8 O transvalorador responsável pela moral <i>décadent</i>	213
3.8 O próprio cristianismo como “Anticristo”.....	214
3.9 A concretização da transvaloração de todos os valores.....	217
3.9.1 A “Transvaloração” como projeto literário	218
3.9.2 A transvaloração como procedimento filosófico.....	227
3.9.3 A transvaloração anunciada em <i>Ecce homo</i>	229
3.9.4 <i>O Anticristo</i> como concretização literária e filosófico da transvaloração	234
3.10 A descrição dos valores a serem transvalorados	236
3.10.1 O critério da transvaloração operada por Nietzsche	237
3.10.2 Os valores transvalorados em <i>O Anticristo</i>	239
3.10.3 O objetivo da transvaloração de todos os valores.....	243
3.10.4 O resultado da transvaloração nietzschiana.....	247
4 O Anticristo como autoexpressão de Nietzsche e de sua filosofia	250
4.1 Usos anteriores da figura do “Anticristo”.....	251
4.2 O Anticristo como signo de Nietzsche e sua filosofia.....	252
4.3 Em torno do título do livro <i>O Anticristo</i>	256
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	262
REFERÊNCIAS.....	268

INTRODUÇÃO

Nesta pesquisa, analisamos uma figura que ao longo do percurso dos escritos de Nietzsche parece adquirir significativa importância, embora às vezes negligenciada por pesquisadores e intérpretes, a saber, a figura do “Anticristo”. Insurgindo em materiais pessoais e livros publicados, explícita e não explicitamente, a figura o acompanha com frequência e densidade perspectivística ao longo dos anos, especialmente nos últimos. Perpassando contextos e escritos distintos no *corpus* filosófico de Nietzsche, a figura requer olhar cuidadoso para ser assimilada.

Do ponto de vista neotestamentário, o termo “Anticristo” no singular, aparece apenas nas epístolas do apóstolo João¹, referindo-se a uma figura que nega que Jesus é o Cristo, o filho de Deus que veio em carne. “Não obstante, os traços do Adversário, neste caso (os pseudocristos e os pseudopropetas que farão prodígios e portentos para seduzir os próprios escolhidos), são os mesmos [...]”, segundo Cacciari (2016, p. 17). É uma figura escatológica nos escritos joaninos que “vem” e “há de vir”, cujo espírito já está presente no mundo, entre falsos profetas e mestres que, tal qual ele (considerados “anticristos”) professam a mesma crença corrompida (1 João 2:18, 22; 4:3; 2 João 1:7). De fato, a figura bíblica do “Anticristo” está fortemente relacionada à heresia, ao falso ensino que engana e conduz à apostasia, ao abandono da fé.

O “Anticristo” também é tradicionalmente identificado como a “abominação da desolação” no evangelho marcano, segundo descrito por Jesus (Marcos 13.14; Daniel 9.26,27), e ao “homem do pecado, o filho da perdição”, o “perverso/ímpio” (2 Tessalonicenses 2:3, 8), que será revelado perto do fim e promoverá um tempo de apostasia e engano antes do regresso de Cristo e de sua vitória final sobre o mal, de acordo com as epístolas paulinas (2 Tessalonicenses 2:1-12). É identificado no Apocalipse como a “Besta” que emerge do mar, blasfemando contra Deus, guerreia contra os cristãos e recebe adoração de todos na terra, exceto dos genuínos crentes (Apocalipse 13.1-10).²

¹ Segundo Osborne (2014, p.555), “o tema do Anticristo foi elaborado no período intertestamentário posterior e só se tornou uma ênfase plenamente desenvolvida na era cristã. Não há muita evidência, mas podemos dizer que essa ênfase provavelmente se iniciou com Jesus (Mc 13.14) e veio a ser uma doutrina solidificada no tempo em que João escreveu suas epístolas (1 Jo 2.18). As únicas passagens que tratam explicitamente do Anticristo são 2 Tessalonicenses 2 e Apocalipse 13, mas, sem dúvida, era um assunto importante para a igreja primitiva.”

² A figura do “Anticristo” é vista no Apocalipse bíblico em uma rede de intertextualidade que combina prenúncios no Evangelho, em Tessalonicenses e mais enfaticamente do livro de Daniel, cap. 7, em cuja visão os impérios históricos opressores sobre Israel são descritos como bestas de onde se supõe advir a figura da “Besta” em Apocalipse 13. Segundo Osborne (2014, p. 551), em “Daniel 7, as quatro bestas e os dez reis representam nações que atacam e perseguem Israel; em 7.23-25, os dez reis e o outro rei (o pequeno chifre de Daniel, que também

Já em Nietzsche, o “Anticristo” como figura pode ser tratado como um signo (*Zeichen*)³ que se insere em sua fecunda e complexa semiótica. Dessa maneira, o “Anticristo”, no quadro amplo do perspectivismo de Nietzsche, parece exigir ser tratado como inescapavelmente polissêmico ou polifônico. Essa é a vantagem do uso de imagens, signos e símbolos para uma filosofia perspectivística, tal como a de Nietzsche: potencialmente abertas às múltiplas interpretações, não são fixas, nem unívocas, tampouco redutíveis a definições esquemáticas e rígidas. O signo é sempre ao mesmo tempo acessível e inacessível, revelação e mascaramento. Ele é abarcante, amplo, ambíguo, dado seu caráter aberto e fugidio.

Na tarefa de analisar o signo do “Anticristo” em Nietzsche, há a necessidade de distinguir ou precisar quais acepções, perspectivas ou noções vinculantes jazem no uso dessa figura, a depender da época, do texto ou escrito em que ele aparece, as continuidades ou descontinuidades, evoluções ou agregamentos de acepções ou perspectivas ao signo do “Anticristo”, questões que descreveremos no decorrer de nosso percurso. Assim, nessa análise entendemos necessária, metodologicamente, uma abordagem mapeadora dos usos da figura nos textos de Nietzsche ao longo das épocas, oferecendo localizações contextuais desses usos e respectivas acepções à época. Na realidade, este não é o objeto final da pesquisa, mas o primeiro estágio que aventamos ser necessário a fim de compreender o escrito de 1888 intitulado com esse signo, livro que Nietzsche compreendeu como sua tão prometida *Transvaloração de todos os valores*⁴.

representa o Anticristo) blasfemam contra o ‘Altíssimo’ e perseguem ‘seus santos’. Observe-se o paralelo com Apocalipse 17.12-14, em que o anjo interpreta os dez chifres da besta como dez reis. Por um breve tempo (‘durante uma hora’), esses dez reis receberão autoridade de Deus e ‘combaterão contra o Cordeiro’. Porém, sua punição final é certa. Em outras palavras, a besta que sobe do mar é o Anticristo, que fará oposição a Cristo e tentará usurpar sua autoridade e seu poder”.

³ Em suas obras publicadas, Nietzsche tratou de “signo” (*Zeichen*) e “símbolo” (*Symbol*) em torno de questões como estética, linguagem, consciência, religião, filologia/interpretação ou psicologia e medicina, com nuances diferentes. Stegmaier (2013, p. 147-148) perfaz o curso dos usos nietzschianos do símbolo e signo de modo oportuno: “Na obra da juventude, figuras, metáforas e símbolos estão em primeiro plano: a partir dos quais surgem conceitos, e estes passam a substituir aquelas. Como a pesquisa [sobre o tema] já bem explanou, Nietzsche orienta-se aqui fortemente em ligação com Schopenhauer, e uma série de outras fontes, pela expressão musical. Figura, metáfora, símbolo e signo imbricam-se mutuamente. Em obras do período intermediário, retrocede ao conceito de símbolo, ligado estreitamente em Nietzsche com a metafísica schopenhauriana da vontade – e, na transição para a obra tardia, emerge sempre mais fortemente, ao invés dele, o conceito de signo, que cada vez com mais intensidade vem à tona”. Para um tratamento detido sobre a importância do signo no filosofar de Nietzsche, conferir: STEGMAIER, “Nietzsche’s Doctrines, Nietzsche’s Signs”. Disponível em: Stegmaier, Werner. “Nietzsche’s Doctrines, Nietzsche’s Signs.” *Journal of Nietzsche Studies*, n. 31, 2006, p. 20–41. JSTOR. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20717871>>. Acesso em: 17 jul. 2023.

⁴ A expressão alemã usada por Nietzsche é *Umwertung aller Werthe* e recebeu várias traduções, inclusive em português. Aqui sempre utilizaremos a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, publicada em: NIETZSCHE, Friedrich. **Obras Incompletas**. São Paulo, Abril Cultural, 2ª edição, 1978 (Coleção Os Pensadores). Para não gerar confusão ao leitor, indicamos a modificação nas citações de outros tradutores brasileiros ou estrangeiros utilizando a expressão traduzida por Rubens Torres Filho como “transvaloração”, uniformizando assim o uso no

O livro se revela assim como ponto de chegada desta pesquisa, pois ali a figura do “Anticristo” ganha, explicitamente, relevância pública e impõe ao leitor a necessidade inevitável de entendê-la para acessar o escrito. Dessa forma, o livro parece ter valor referencial retroativo, lançando luz aos usos anteriores do signo ao mesmo tempo em que, dialogicamente, poderia consistir na expressão máxima dessas utilizações nietzschianas, sem as quais o próprio escrito permaneceria em parte inacessível. Pressupondo que o filólogo Nietzsche não se teria descuidado ao empregar essa palavra, em especial ao intitular o primeiro livro do importante projeto filosófico em quatro livros que planejava publicar por aquela época, a já citada *Transvaloração de todos os valores*, realizamos uma pesquisa mais acurada a respeito de sua expectativa ao usar precisamente essa figura como título de seu escrito derradeiro.

A experimentação que empreendemos almejou entender o livro *O Anticristo* a partir de certo tipo de mapeamento contextual do signo do “Anticristo”. Encontramos “fortes” referências textuais de cadernos e cartas pessoais de Nietzsche bem como em publicações pelas quais foi possível descrever o desenvolvimento de diversas perspectivas, acepções e noções do signo à luz dos usos. Nossa abordagem se inspira, embora procedamos aqui de modo significativamente simplificado, no método utilizado por Stegmaier na análise dos textos nietzschianos, a “interpretação contextual”, como ele a define:

Para a interpretação da filosofia de Nietzsche, não se junta fragmentos dos mais diversos textos, mas, como Nietzsche enfaticamente exigia para uma filologia de sua filosofia, se apega aos textos tal como ele mesmo os compôs, a fim de examiná-los em seus próprios contextos desenvolvidos, internos e externos. (Stegmaier, 2012, p. 24).

A “interpretação contextual” de Stegmaier difere de abordagens como a leitura sistemática que prende a filosofia sempre a caminho de Nietzsche, ou a leitura temática que se restringe a relacionar textos nietzschianos por tópicos ou temas similares, ou ainda a cronológica que faz paralelos entre textos cujos conteúdos, propósitos e acepções são distintos, apenas por estarem dentro de uma mesma linha temporal. Procedimentos que por vezes não captam as nuances, evoluções, prosseguimentos, intensificações ou rupturas. No entanto, a abordagem contextual, propõe que tanto os livros, aforismos, como as notas de Nietzsche sejam lidas “no contexto de sua proximidade temporal e espacial, mas também com as condições situacionais sob as quais foram criadas e tornadas compreensíveis a partir delas.” (Stegmaier,

decorrer desta pesquisa. Trataremos de modo mais detido a *Umwertung aller Werthe* na segunda parte de nosso estudo.

2022, p. 28). A análise contextual se efetiva tanto topológica quanto cronologicamente, possibilitando perceber as conexões de temas e termos, como o “Anticristo”, e detectar as variações e mudanças que vão ocorrendo contextualmente ao longo do tempo. Método que nos pareceu apropriado para ler um filósofo como Nietzsche, um pensador perspectivístico, sempre a caminho, esquivo da fixação de ideias e alheio a sistematizações filosóficas. “A interpretação contextual deve, portanto, ser diferencial: ela distingue ‘lugares’ uns dos outros sem designar nenhum deles como definitivo ou autoritário ou mesmo predeterminar uma ordem entre eles.” (Stegmaier, 2022, p. 28).

Inevitavelmente o método que assumimos aqui nos faz trilhar longamente o percurso de Nietzsche, tentando mapear possíveis nuances ou acentos dados pelo filósofo em cada uso do signo do “Anticristo” e nos detendo em determinados textos e contextos que, de outra forma, percorreríamos rapidamente. O resultado será constatado na inevitável extensão de nosso texto. Todavia, ressaltamos que ao assumir tal procedimento contextual não pretendemos comentar exaustivamente, de modo exegético, cada referência da figura do “Anticristo” nos textos nietzschianos, apenas aquelas que avaliamos tecendo um fio condutor que permita analisar as referências, usos e alusões que marcaram contextos e perspectivas do signo e do livro de 1888.

PARTE I - O SIGNO DO ANTICRISTO

Ao realizar metodologicamente o procedimento de mapeamento contextual do percurso histórico desde a figura até o livro de 1888, descobrimos genealogicamente que a primeira ocorrência da expressão “Anticristo” está registrada em anotações pessoais do filósofo, entre o verão e o outono de 1873. A referência consiste numa citação de autor contemporâneo de Nietzsche: Eduard von Hartmann (1842-1906). Hoje praticamente um pensador desconhecido da maioria das pessoas, o berlinense Eduard von Hartmann era um importante e famoso filósofo da Alemanha na época de Nietzsche.

Considerado o grande nome do pessimismo schopenhaueriano do final do século XIX, junto a Philipp Mainländer (1841-1876) e Julius Bahnsen (1830-1881). Até o último ano filosoficamente produtivo, em 1888, Nietzsche referiu-se a Hartmann em anotações pessoais, livros e cartas; registros que apontam que Nietzsche seguiu de perto Hartmann e suas famosas publicações, conhecendo e mencionando as obras⁵, ainda que predominantemente se referisse a elas de modo negativo, polêmico e antagônico. Um olhar mais atento aos registros mostra a importante “incorporação”⁶ da filosofia de Hartmann no texto de Nietzsche, o que por vezes passa despercebido aos estudiosos nietzschianos.⁷ Dentre essas obras, destaca-se a *Filosofia do inconsciente (Philosophie des Unbewussten: Versuch einer Weltanschauung)*, de 1869,

⁵ Além de *Filosofia do inconsciente (1869)*, Nietzsche leu *Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*, de acordo com JANZ (2016, p. 358). Também em 1874, Nietzsche em suas cartas algumas vezes troçou do ensaio de Hartmann: *Shakespeare's Romeo und Julia*, escrito que ele deve ter lido (eKGWB 1874, 361; eKGWB 1874, 366; eKGWB 1874, 369). Outro livro de Hartmann lido por Nietzsche é **Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins: Prolegomena zu jeder künftigen Ethik**, de 1879. Ele possuía a obra em sua biblioteca na qual apareciam sinais de leitura, além de ter se referido ao livro em carta a Ernst Schmeitzner em Chemnitz, no mesmo ano (eKGWB 1879, 907). Nietzsche antagonizou muitas de suas ideias registradas neste escrito, além de aludir a elas em escritos como *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*. O livro está em sua biblioteca, junto a outros, e apresenta sinais de intenso estudo, com marcações e trechos sublinhados (Campioni *et al.*, 2003, p. 275-278), conforme atestado por Sommer (2019, p. 44-45; 2016, p. 68-70; 198-202; 469) e Brobjer, que menciona outros escritos, inclusive (Brobjer, 2008, p. 53-55).

⁶ Nos valem da expressão utilizada por Campioni *et al.* quando analisa Nietzsche como leitor e afirma: “O caráter aberto de seu pensamento emerge ainda mais claramente quando consideramos outro aspecto que decorre praticamente automaticamente da consideração de Nietzsche como leitor: suas polêmicas contra certos autores, que muitas vezes assumem formas muito drásticas, inequívocas e impiedosas na obra, quase sempre remonta a uma leitura e análise muito cuidadosa e lenta das posições contestadas, em alguns casos até uma verdadeira ‘incorporação’ (pense em Eduard von Hartmann, Eugen Dühring, David Friedrich Strauss, Ernest Renan).” (Campioni *et al.*, 2003, p. 24).

⁷ Brobjer (2016, p. 176) comenta que “Nietzsche leu Hartmann cuidadosamente e, com exceção de Schopenhauer e Lange, é provável que tenha sido o filósofo que mais ensinou Nietzsche sobre filosofia” (2008, p.52.). Segundo Jensen, o “significado de sua *Philosophie des Unbewussten* [Filosofia do Inconsciente] para a concepção de psicologia de Nietzsche, do self e para sua opinião sobre Schopenhauer é positivamente enorme”. Brobjer (2008, p. 54) pontua que Nietzsche tenha aprendido muito com Hartmann sobre o cenário pessimista de sua época e o darwinismo. Segundo Pinpin (2012, p. 74), a filosofia do inconsciente de Hartmann “foi uma obra que Nietzsche estudou de perto e que influenciou suas visões sobre a origem da linguagem”.

basicamente o bestseller da época, amplamente lido e debatido no cenário intelectual. O escrito de Hartmann é encontrado com muita frequência nos cadernos, cartas pessoais e escritos publicados de Nietzsche. As referências mostram a recepção a princípio positiva de Nietzsche ao livro *Filosofia do inconsciente*.

Em carta a Erwin Rohde, datada de novembro de 1869, Nietzsche afirma que lia frequentemente “porque ele tem os mais belos conhecimentos e de vez em quando sabe como conectar sua voz com energia à antiga canção das Nornen⁸ sobre a natureza amaldiçoada da existência” (eKGWB 1869,40). Em carta a Carl von Gersdorff, na época Nietzsche demonstrou o desejo de obter o endereço de Hartmann para se corresponder com ele (eKGWB 1869, 19). Todavia, muito cedo Nietzsche passou a se contrapor ferrenhamente à filosofia de Hartmann, acentuando o antagonismo no período final da carreira filosófica. Já em carta a Carl von Gersdorff, ainda em agosto de 1869, Nietzsche recomenda como importante ao amigo a leitura do livro *A filosofia do inconsciente*, de Hartmann, apontando a seguinte ressalva: “apesar da desonestidade do autor” (eKGWB 1869, 41).

A “desonestidade” atribuída a Hartmann será reiterada em outros registros a partir de 1873 e, de um lado, decorre do fato de Nietzsche considerar toda a filosofia de Hartmann como uma grande dívida e imitação a Schopenhauer (Nachlass/FP 7. 1873, 28), de outro, desvirtuamento do pessimismo schopenhaueriano por tê-lo imiscuído a uma teleologia de veia hegeliana. Ainda que tenhamos várias referências a Hartmann espalhadas entre cadernos, cartas e livros publicados de 1869 até o último ano de lucidez de Nietzsche, em 1888, os registros apontam pelo menos três períodos de criteriosa e intensa análise da filosofia hartmanniana: entre anos de 1869 e 1874⁹; no período que se estende entre 1883 e 1885¹⁰; por fim, entre 1887 e 1888¹¹, os anos finais de produção filosófica de Nietzsche.

Nesse primeiro momento nos interessam os registros por volta de 1873 nos quais encontramos nas anotações de Nietzsche reflexões pessoais sobre a história a partir da leitura do livro de Hartmann. Reflexões mais tarde usadas para compor o livro *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, publicado em 1874. A seguir uma das citações extraídas

⁸ Deusas do destino na mitologia nórdica.

⁹ Algumas dessas referências podem ser encontradas nos *Fragmentos Póstumos*: Nachlass/FP 7. 1869, 3[18]; 7. 1873, 28[6]; 7. 1873, 29[51]; 7. 1873, 29[52]; 7. 1873, 29[53]; 7. 1873, 29[65]; 7. 1873, 29[66]; 7. 1873, 29[147]; 7. 1873, 30[14]; 7. 1873, 30[20]; 7. 1873, 30[37].

¹⁰ Cf.: *Fragmentos Póstumos*: Nachlass/FP 10. 1883, 7[10]; 10. 1883, 7[176]; 10. 1883, 7[206]; 10. 1883, 7[208]; 10. 1883, 7[213]; 10. 1883, 7[221]; 10. 1883, 7[224]; 10. 1883, 7[251]; 10. 1883, 7[268]; 11. 1885, 39 [15].

¹¹ Essas referências a Hartmann podem ser encontradas em *Fragmentos Póstumos*: Nachlass/FP 13. 1887, 11 [61]; 13. 1887, 11[101]; 13. 1888, 12[1]; 13. 1888, 19[10].

do livro de Hartmann anotada por Nietzsche nos cadernos que fariam parte da obra publicada: “Moralidade: é absolutamente miserável, virá ainda mais miserável, mas tem que ser assim, tem que vir assim, ‘visivelmente o anticristo está indo cada vez mais longe’.” (Nachlass/FP 7. 1873,29[59]). A citação de Hartmann alusiva à figura do “Anticristo” parece ter despertado algum interesse em Nietzsche a partir de então porque pouco tempo depois, ainda nos fragmentos entre o verão e o outono de 1873, há referência a uma peça medieval de meados dos séculos XII a XIII, em latim, *Ludus Paschalis de adventu et interitu Antichristi*¹², descrevendo a vinda do “Anticristo” que tenta enganar pagãos, judeus e cristãos, porém acaba destruído (Nachlass/FP 7. 1873,29[150]).

No que diz respeito à citação de Hartmann sobre o “Anticristo”, Nietzsche a repetirá¹³ na obra *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*: “[...] ‘é visível que o anticristo se alastra’ – mas ele deve estar, ele deve vir, pois com o todo, estamos no melhor caminho – de nojo diante de todo existente” (Co. Ext. II, p. 123). É a primeira vez que vemos nos materiais pessoais de Nietzsche e de suas publicações referência à figura do “Anticristo”. Figura que no decorrer dos anos Nietzsche aplicaria a si mesmo e, em 1888, intitularia a obra que julgava conter o tão anunciado projeto filosófico, a *Transvaloração de todos os valores*. É possível que a primeira ocorrência da expressão “Anticristo”, além da relação antagônica estabelecida com Hartmann, possibilite compreensão mais precisa de que forma Nietzsche utilizou o termo no decorrer de sua carreira filosófica, especialmente no que tange à obra de 1888, que intitulou precisamente *O Anticristo*.

Porém, antes de compreender a primeira ocorrência do termo “Anticristo” e os futuros desdobramentos nos anos seguintes, consideramos necessária uma digressão a fim de explicitar como o próprio Hartmann utilizou a expressão “Anticristo” citada por Nietzsche. Para tanto, retornamos ao livro lido por Nietzsche: *Filosofia do inconsciente*.

1 A Filosofia do inconsciente e o “Anticristo”, de Hartmann

¹² Há muito debate sobre a origem desse teatro. Segundo Classen (2018, p. 34), teria sido composto entre 1157-1160 d.C. no monastério imperial de Tegernsee, Baviera, redigido por e para membros da Igreja. Enquanto Karl Hauck (1951-52, p. 11) afirma que seria um drama pró-imperial apresentado inclusive na coroação de Frederico Barbarossa, do Sacro Império Romano, que reinou de 1155 a 1190 d.C.

¹³ Salvo indicação em contrário, adotamos aqui, pela ampla acessibilidade aos leitores brasileiros, as traduções de Paulo César de Souza dos escritos de Nietzsche publicados no Brasil pela editora Companhia das Letras.

No livro *Filosofia do Inconsciente*, Hartmann desenvolve uma cosmovisão fundamentada numa espécie de monismo espiritual a partir da existência de um “Ser essencial que se manifesta no mundo” (Hartmann, 2014, p. 584). Esse “Ser essencial” é o “Espírito Inconsciente” (Hartmann, 2014, p. 717) que está por trás de toda a realidade, que é um em todos. Para Hartmann, toda a história é um fenômeno do Inconsciente metafísico. Também as vontades individuais nada são senão fenômenos decorrentes da vontade do Espírito Inconsciente que se manifesta no mundo. Para sustentar sua concepção, Hartmann se utiliza da filosofia pessimista de Schopenhauer de *O mundo como vontade e representação (Die Welt als Wille und Vorstellung*, de 1817) e *Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften* (Parerga e Paralipomena: Pequenos Escritos Filosóficos), de 1851, realizando diferenças significativas na filosofia schopenhaueriana, apelando à visão teleológica inspirada em Hegel quanto ao progresso histórico e aliadas ainda à compreensão baseada num monismo metafísico desenvolvido a partir de Schelling e Spinoza.

Nesse sentido, Hartmann se afasta de Schopenhauer ao defender que a vontade que opera no mundo não pode ser cega e irracional, pois é necessário um conteúdo a fim de que haja a vontade, uma finalidade, já que quem quer, quer algo – um *télos*, um ideal. Ideal que, por sua vez, é a representação, o objeto e o conteúdo da vontade. A vontade é o real e a representação é o ideal, assim Hartmann acredita reconciliar o realismo e o idealismo dentro de sua cosmovisão. O Espírito do mundo, o Inconsciente metafísico, é o sujeito dessa vontade, aliás, ele é o “sujeito Único Absoluto” (Hartmann, 2014, p. 36).

O livro de Hartmann se vale dos conhecimentos químicos, biológicos, psicológicos, históricos e das ciências naturais emergentes na época. Hartmann julgava que esses dados eram provas de que toda a natureza e a realidade em sua totalidade são manifestações do Espírito Inconsciente que se revela no mundo. Por trás de toda ideia, conteúdo, finalidade ou objetivo opera a força metafísica que atua no inconsciente das representações da consciência humana. Portanto, o sujeito metafísico, único e absoluto, atua no reino do inconsciente movendo a tudo e, todavia, escapando do estado de consciência. É intencional e racional, uma vez que sua vontade possui conteúdo e representação, isto é, uma finalidade, mas age subconscientemente na natureza. Os seres humanos são somente encarnações dessa substância e vontade.

Hartmann (2014, p. 36) considera que “todas as operações inconscientes surgem de um mesmo sujeito, que tem apenas sua revelação fenomênica nos vários indivíduos, de modo que ‘o Inconsciente’ significa esse sujeito Único Absoluto.” Compreensão que formou o núcleo de todas as grandes filosofias até então, argumenta Hartmann (2014, p. 33): “a Substância de

Spinoza, o Ego Absoluto de Fichte, o Sujeito-Objeto Absoluto de Schelling, a Ideia Absoluta de Platão e Hegel, a Vontade de Schopenhauer.”

O Ser essencial que se manifesta no mundo tem uma vontade primordial que nada pode satisfazer, uma vez que os objetos e conteúdo são finitos enquanto ela mesma é infinita, restando o desejo, por fim, do puro nada, da serenidade do vazio, da não existência — o fim absoluto da vontade em si. Hartmann continua operando com certa concepção pessimista de Schopenhauer de que a vontade que move o mundo jamais é plenamente satisfeita, fazendo do mundo um lugar de desprazer e infelicidade em que é melhor não ser a ser. O pessimismo de Hartmann é sustentado por critérios eudaimônicos: buscando a felicidade como sentido para a existência não se encontrará satisfação plena porque há mais desprazer que prazer e mais infelicidade que felicidade no mundo.

Logo, se o sentido da vida, tomado egoisticamente, consiste em ser feliz individualmente, essa existência não valerá a pena. Contudo, se é assim, por que os seres humanos permanecem tentando ser felizes apesar de todo o sofrimento da existência? Hartmann desenvolve a compreensão de que é o Inconsciente metafísico que cria as paixões humanas de busca pela felicidade tanto no intuito de influenciar o pensamento humano consciente no impulso pela sobrevivência e pela vida dos indivíduos quanto no de colaborarem no avanço do processo do mundo. O Inconsciente metafísico engana o pensamento consciente com erros e ilusões de felicidade a fim de que queiram a vida, a despeito da flagrante miséria. As ilusões a que os indivíduos se apegam se tornam a de um lugar em que a felicidade se mostre maior que a infelicidade e o prazer supere o desprazer da existência. Ilusões, pois, são necessárias ao avanço do processo do mundo e movidas pelo Inconsciente metafísico. Assim, Hartmann sustenta ao mesmo tempo, de modo paradoxal, um pessimismo e uma forma de otimismo marcados pela ideia do progresso histórico.

Opostamente à corrente filosófica iluminista e positivista, Hartmann considera que o progresso da consciência é também o progresso da infelicidade humana. E levanta a seguinte questão: O acúmulo de consciência torna o ser humano cada vez mais feliz? A quantidade de consciência equivale à quantidade de felicidade humana? Quanto mais sábio, mais feliz? Se a resposta for sim, então o mundo caminha para um estado mais feliz por meio do progresso da consciência humana. Hartmann, entretanto, assevera que não é o caso. Não há equivalência ou equilíbrio entre felicidade e consciência, entre prazer e conhecimento. Há mais desprazer e dor do que prazer no mundo. Logo, tomar consciência desse fato significa tomar consciência

da própria infelicidade no mundo. Por essa razão, os povos e indivíduos com pouco conhecimento são os mais felizes, pois estão menos conscientes da dor do mundo.

O objetivo do processo histórico do mundo não reside em alcançar um estágio de plena felicidade, e sim em acumular conhecimento a fim de se tornar consciente da realidade e da verdade, que inclui a constatação de um mundo marcado pela dor em que as ilusões da possibilidade de ser feliz são destruídas proporcionalmente. O *télos* do cosmo é um estado, ao fim desse processo do mundo em que, destruídas as ilusões de felicidade, haja uma negação coletiva da vontade. Sendo a vontade a verdadeira fonte de toda dor, negá-la traz a “redenção”, isto é, a libertação de todo sofrer pela aniquilação coletiva da vontade. Em seu livro, Hartmann argumenta, que, para o processo do mundo avançar e chegar esse fim, são necessários estágios de ilusões.

A citação de Nietzsche a Hartmann, tanto no caderno quanto no escrito *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*, se encontra no trecho do livro em que Hartmann apresenta as três ilusões históricas a respeito do valor da vida e da felicidade, movidas e instigadas pelo Inconsciente metafísico, dentro do processo do mundo. A primeira das três ilusões refere-se ao primeiro período histórico das civilizações em que a “felicidade é considerada como tendo sido realmente alcançada no estágio atual de desenvolvimento do mundo, conseqüentemente atingível pelo indivíduo de hoje em sua vida terrena [...]” (Hartmann, 2014, p. 621).

Hartmann observa que judeus, gregos e romanos no mundo antigo representam civilizações do primeiro estágio da ilusão porque acreditavam na felicidade pessoal como alcançável. Metaforicamente, se o mundo vai envelhecendo com o passar do tempo e do processo histórico, esses povos antigos representariam a juventude da humanidade, ainda repleta de inocente esperança quanto à existência. Como Hartmann argumentará, a velhice traz maior sensibilidade e conhecimento da dor do mundo e conseqüentemente dá-se lugar à desilusão. Dessa feita, a primeira ilusão leva ao desespero de não encontrar a felicidade nessa terra, o fastio por não encontrar em algum estágio do processo do mundo a realização existencial.

A segunda ilusão, conforme Hartmann explicita, reside no fato de que a felicidade passa a ser “concebida como atingível pelo indivíduo em uma vida transcendente após a morte [...]” (Hartmann, 2014, p. 674). Hartmann sublinha que o cristianismo é o grande representante da ilusão à qual a humanidade se prendeu por demasiado tempo. Ilusão surgida precisamente no momento histórico em que o mundo antigo (os gregos, os judeus e romanos) encontrava o

ocaso, o fastio pela vida, o cansaço existencial. Então, o cristianismo emerge na história oferecendo a esperança de enfim se encontrar a felicidade individualmente não mais no desenvolvimento do mundo ou na vida terrena, mas num mundo transcendente, somente após a morte.

Na concepção de Hartmann, o budismo se alia ao cristianismo como expressão dessa ilusão, pois, a seu modo, também nega o mundo presente, desprezando-o tal qual o faz o cristianismo. O filósofo afirma que a diferença entre budismo e cristianismo é que o primeiro oferece a bem-aventurança ultramundana e eterna, mas de modo impessoal. O cristianismo, por sua vez, acredita na bem-aventurança, que é eterna, mas individual e pessoal, o que torna a esperança cristã muito mais forte, e a promessa de felicidade muito mais contundente.

Hartmann argumenta que a esperança de felicidade ultramundana se desvela por meio do progresso do mundo, no início da era moderna, também como ilusão. O autor concebe a esperança na imortalidade individual algo que aos padrões modernos não é racional (pois os filósofos e a ciência, segundo ele, os refutariam), além de eticamente falha, por se tratar de expressão marcante de egoísmo e vaidade (pois essa crença revela o desejo de querer preservar seu eu ao máximo, eternamente). Refutada a esperança de uma felicidade além-mundo pelo conhecimento científico da modernidade, resta mais uma vez o desespero, conclui Hartmann.

Segundo ele, superar a ilusão do cristianismo exige longa disciplina histórica e um significativo futuro período secular para preparar a humanidade a avançar no processo do mundo. Essa época porvir se tornaria “receptiva ao pensamento de abnegação para trabalhar apenas ao bem das gerações futuras, perder-se no movimento universal pelo bem futuro do todo.” (Hartmann, 2014, p. 684). Se notarmos, a passagem desses estágios de ilusão mostra-se uma evolução para Hartmann na medida em que levarão o mundo à redenção ao fim do processo histórico. Decorre daí que a história não é um processo de decadência da humanidade. É evolução, progresso, movido pelo Inconsciente, ainda que tal processo traga mais frustração quanto à possibilidade de felicidade pessoal.

Segundo Hartmann, da primeira à segunda ilusão há uma evolução porque se adquire a crença de que a felicidade individual não se encontra nesse mundo, assim como na passagem da segunda à terceira ilusão se desiste da busca pela felicidade ultramundana para, liberto da ilusão, desistir de toda e qualquer felicidade puramente pessoal. O filósofo descreve o fim do segundo estágio que prepara a humanidade para o terceiro estágio da ilusão do seguinte modo:

Conseqüentemente, vemos com o princípio da livre investigação e crítica instituído pela Reforma, embora negativamente, é verdade, o início da decomposição do dogma cristão e a destruição de suas promessas; mas, ao mesmo tempo, vemos aparecer, no lugar da ‘salvação na esperança da vida futura’ cristã, a regeneração da arte e da ciência antigas, o crescimento repentino da riqueza e do comércio municipal e o progresso das artes práticas, o expansão universal do horizonte mental; em uma palavra, o despertar do amor do mundo. (Hartmann, 2014, p. 685).

Hartmann considera a Renascença como movimento que acontece a partir de uma sociedade cristã e subverte as próprias ideias cristãs de redenção ultramundana por meio do progresso científicos, comercial e artístico, despertando novamente o amor dos homens por este mundo,¹⁴ e ainda sublinha que nesse sentido os filósofos da época representam progressos¹⁵, ainda que se deva saber que apenas de forma “lenta e gradualmente pode ser quebrada a força de uma ideia tão grande como a cristã.” (Hartmann, 2014, p. 686).

O filósofo prevê que ainda que lenta e gradualmente o mundo permanece em seu progresso passando do segundo ao terceiro estágio de ilusão, por meio de um período secular em que as ideias cristãs vão sendo progressivamente abandonadas e refutadas enquanto o amor ao mundo se eleva. É nesse contexto, ao falar desse estágio histórico, que Hartmann menciona o signo do “Anticristo”, mais tarde citado por Nietzsche:

Dia a dia, os objetivos seculares ganham palpavelmente em poder, extensão e interesse; O Anticristo está evidentemente avançando mais e mais, e em breve o Cristianismo será apenas uma sombra de sua grandeza medieval – será novamente, o que foi exclusivamente em sua origem, o último consolo dos pobres e miseráveis. (Hartmann, 2014, p. 686).

O que teria instigado Hartmann a evocar o signo do “Anticristo” aqui? Há a possibilidade de o uso ter se inspirado em Schopenhauer. Por volta de 1851, Schopenhauer publicou o livro, em dois volumes, com o qual angariou certo sucesso na época: *Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften*¹⁶. O livro consiste num compêndio de textos,

¹⁴ Não podemos deixar de pontuar que Nietzsche, em *O Anticristo*, considerou a Renascença um tipo de possibilidade histórica da transvaloração de todos os valores do cristianismo em nível social, um ensaio, mas impedido de concretização, segundo o filósofo, pela Reforma Protestante. Se levada adiante, por pouco não teria cumprido a abolição do cristianismo (AC §61). Nietzsche difere de Hartmann sobre o papel da Reforma nesse sentido. Mas enquanto a Renascença como despertar do amor ao mundo, especialmente pelas artes, talvez concordassem.

¹⁵ Kant, Hegel e Schelling representam avanços no processo de êxodo do segundo estágio da ilusão ao terceiro, contudo ainda permanecem presos às ideias cristãs. Para Hartmann (2014, p. 686), Schopenhauer é um marco, pois representa a total quebra com o cristianismo, maior representante da ilusão de uma felicidade ultramundana. No entanto, por cair num tipo de ascetismo budista de negação do mundo, não consegue, por si só, fundamentar possibilidades ao progresso e ao futuro.

¹⁶ Alguns capítulos traduzidos em português como **Seis ensaios de Parerga e Paralipomena**: Pequenos Escritos Filosóficos. Porto Alegre: Zouk, 2016.

extensões da filosofia que expressara em escritos anteriores, especialmente em *O Mundo como Vontade e Representação*, e o ensaio *Sobre os fundamentos da moral*, entre outros.

No segundo volume do livro *Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften*, capítulo oito “Sobre ética”, aforismo 109, Schopenhauer escreve:

Que o mundo tenha apenas um significado físico e não moral é um erro fundamental, que é o maior e a mais pernicioso, a verdadeira perversidade da mente. No fundo, também é aquilo que a fé personificou como anticristo [...] esse erro nunca se extingue inteiramente, mas de tempos em tempos levanta sua cabeça de novo até que a indignação universal a força mais uma vez a esconder-se. (Schopenhauer, 1974, §109, p. 201).

No decorrer do aforismo e da seção, Schopenhauer se dedica a explicar a ética em contraposição ao princípio moral kantiano e em aversão àqueles que negam a existência de um fundamento moral, reduzindo o mundo à mera explicação física. No contexto, Schopenhauer defende uma espécie de “regra moral”: o verdadeiro e único fundamento genuíno da moral consiste em considerar o sofrimento, a angústia, a dor e o medo de que caracterizam a existência e assim não sentir nem ódio nem desprezo pelas pessoas, mas compaixão. Máxima que seria instilada pelos evangelhos com o “ágape”, o amor cristão. Schopenhauer defende que ao entrar em contato com alguém não façamos nenhuma estimativa objetiva de seu valor nem de sua dignidade e apenas consideremos sua dor, o que resulta em compaixão. Parece não sem razão que uma das críticas de Nietzsche a Schopenhauer, em *O Anticristo*, é precisamente que o segundo ainda não se desvencilhara da moral cristã (AC, §7). Desse modo, o princípio de Schopenhauer parte de concepção pessimista da existência marcada pela angústia e pelo sofrimento. É então que o imoralismo, a negação do sentido moral do mundo, é personificado como “Anticristo” por Schopenhauer, a figura antagônica ao que seria a essência da fé cristã, a compaixão pelo próximo.

No livro *Filosofia do Inconsciente*, Hartmann leu e citou intensamente ambos os volumes de Schopenhauer. Há quatorze citações diretas, especialmente do segundo volume¹⁷, quando Hartmann trata da questão do pessimismo de Schopenhauer, evidenciando como há mais dor que prazer no mundo para mostrar como a busca pela felicidade pessoal é, de fato, uma ilusão. No contexto em que usa o signo do “Anticristo”, Hartmann descreve a passagem da segunda fase da ilusão (a felicidade é concebida como atingível pelo indivíduo numa vida transcendente após a morte) para a terceira, em que o cristianismo é abandonado após um

¹⁷ Hartmann, 2014, p. 54-55; 291; 622-660; 772; 842.

período de secularização. O filósofo aborda de que maneira o processo de descrença na crença cristã de um mundo-além é um percurso longo e demorado, mostrando como filósofos importantes não o abandonaram definitivamente, a exemplo de Kant, Hegel e Schelling, e destaca que Schopenhauer é único que “rompe completamente e em todos os aspectos com o Cristianismo e nega todo significado para o futuro.” (Hartmann, 2014, p. 686).

Se Hartmann toma o signo do “Anticristo” em razão de Schopenhauer tê-lo usado para descrever a posição de que o mundo não possui um significado moral, então Hartmann estaria associando o período secular capaz de dissolver a influência da crença cristã sobre o Ocidente e preparando o mundo para o terceiro estágio da ilusão, dentro do processo do mundo, como um período que realizaria completa negação da moral. Porém, não é o caso. No terceiro estágio da ilusão descrito por Hartmann, a compaixão, por exemplo, aparece ainda como virtude ética:

Assim, então, o instinto de egoísmo, ou instinto de vida individual, é reintegrado em certa medida pela consciência, mas não mais como poder absoluto ou soberano, mas na medida em que resulta de sua finalidade para o todo, e limitado pelo reconhecimento e respeito pelo esforço de outros indivíduos igualmente necessários para o processo. — Como o egoísmo em geral, também aqueles instintos são reabilitados pela consciência que, como a compaixão, o sentimento de equidade, têm um valor para o todo, ou, como amor e honra, um valor para o futuro; são agora adotados voluntariamente com a consciência do sacrifício pessoal pelo bem do todo e do progresso. (Hartmann, 2014, p. 692).

Dessa forma, ao que parece, Hartmann não usou a figura do “Anticristo” ao modo de Schopenhauer (como negação do sentido moral do mundo), mas na qualidade de signo de negação da crença cristã numa felicidade ultramundana, numa época futura marcada pela secularização do cristianismo e de sua influência na sociedade.

No livro, *Die Selbstersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft*, publicado em 1874 (que Nietzsche teria conhecido), é possível compreender com mais precisão, o sentido da era secular que Hartmann predizia e em que sentido utilizava o signo do “Anticristo” para descrevê-la. No livro, o filósofo especifica que não advogava um secularismo de forma a estabelecer definitivamente na era moderna atitude generalizadamente antirreligiosa e radicalmente negadora da religião. Defendia um secularismo temporário, que extinguisse, em especial, o cristianismo (nas faces ortodoxa, ultramontana, liberal), uma vez que representava a ilusão de uma felicidade pessoal ultramundana e, ao mesmo tempo, desse ocasião a um novo tipo de religião racionalista e panteísta:

[...] o secularismo irreligioso não será permanente, e que, a menos que toda a civilização moderna se torne presa do ultramontanismo, algo novo certamente deve aparecer – não uma religiosidade, mas uma nova forma concreta de Religião, fundada em princípios racionais, mas profundamente espirituais, cujas bases só podem ser supridas por um panteísmo pessimista que ensina a imanência da alma individual no único Espírito Universal e a identidade substancial de A Essência Universal com sua manifestação individual. (Hartmann, 1874, p. 5).

Hartmann renunciava que não tão rapidamente a secularização aconteceria, porém finalmente a sociedade moderna concretizaria a total extirpação do cristianismo em seu seio. É no prefácio desse escrito que Hartmann afirma, “que a pessoa por quem esse pensamento foi expresso clara e nitidamente em palavras é o verdadeiro ‘Anticristo’, é claro, uma conclusão auto evidente.” (Hartmann, 1874, p. 11). No caso, Hartmann entende que se mostre natural ser tomado como o verdadeiro “Anticristo”, uma vez que advogava o fim definitivo do cristianismo.

Nas duas ocorrências da expressão “Anticristo” (tanto em *Filosofia do inconsciente* quanto em *Die Selbstersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft*), ela é tomada como signo de crença antagônica à cristandade, a precursora do fim do cristianismo, cuja ideia é, na opinião de Hartmann, facilmente identificada por qualquer cristão ortodoxo como provinda do próprio “Anticristo”. Muito provavelmente Nietzsche teve acesso ao livro, comentando a respeito dele em carta a Cosima Wagner¹⁸, o que significa que também conhecia a autoidentificação de Hartmann à figura do “Anticristo”.

Desse modo, a expressão “Anticristo” usada por Hartmann é evidente referência à figura escatológica que concretiza a total oposição ao cristianismo na era apocalíptica do fim dos tempos, conforme a Bíblia sagrada¹⁹. De fato, o modo como Hartmann usa o signo do

¹⁸ Janz (2016, p. 126) pontua a possibilidade de Nietzsche, em carta a Cosima Wagner, ter comentado na época a publicação de Eduard von Hartmann “comentário este que Cosima parecer ter desgostado muito, expressando em uma carta posterior esse descontentamento com a crítica a Hartmann.”

¹⁹ Na realidade, o “Anticristo”, como relacionado antagonicamente à vinda do Cristo, ou seja, do Messias hebreu, emerge primeiramente na tradição judaica, a partir da qual é retomada e desenvolvida pelo cristianismo primitivo, conforme explicita Bernard McGinn (1994, p.5): “As raízes da lenda do Anticristo são encontradas nas crenças apocalípticas e messiânicas do judaísmo tardio do Segundo Templo (do terceiro século a.C. a 70 d.C.). Essas crenças geralmente envolvem indivíduos ou grupos que se opõem ao esperado messias que resgatará Israel das forças do mal. Mas tais ‘antimessias’ ainda não são o Anticristo. A lenda completa do Anticristo nasceu apenas quando alguns judeus do primeiro século d.C. passaram a acreditar que o messias realmente havia chegado na pessoa de Jesus de Nazaré. O cristianismo primitivo foi fundado na convicção de que Jesus de Nazaré, agora estabelecido como Salvador e messias por sua ressurreição dentre os mortos, logo retornaria à Terra para manifestar abertamente a nova era iniciada com sua ressurreição. Mas assim como Jesus enfrentou oposição durante sua vida, e assim como seus seguidores agora estavam enfrentando ódio e perseguição, eles logo passaram a acreditar que o retorno do Deus-homem teria que encontrar o epítome da oposição humana à bondade, a fim de realizar a plenitude de seu reinado na terra.”

“Anticristo” aponta uma fonte bíblica, e não filosófica. É o “Anticristo” apocalíptico que produz a apostasia e o abandono da fé e instaura um radical antagonismo ao cristianismo no fim dos tempos, do qual Hartmann se vale. Ele mesmo não se incomoda ao ser identificado pelos cristãos como o verdadeiro “Anticristo” que prenuncia a época vindoura em que o cristianismo será extinto definitivamente da sociedade, conforme o mundo avançar na marcha histórica evolutiva. Assim, a figura bíblica do “Anticristo” que avança mais e mais representa o progresso da era secular em que, na visão de Hartmann, o cristianismo não passaria de mera sombra, desacreditado por todos.

Hartmann achou essa figura bíblica apropriada para expressar sua expectativa de uma sociedade moderna secular em que o cristianismo se tornasse apenas uma sombra que renunciasse o término de um mundo marcado pelos valores cristãos e a emergência de um novo mundo em que outros objetivos reinassem. O “Anticristo”, sendo uma figura que aparece no “fim” da história, segundo o Apocalipse bíblico, também é usado por Hartmann como signo do iminente fim do processo do mundo que se alcançará ao término do terceiro estágio da ilusão. A expectativa de Hartmann com uma sociedade secular que representaria o fim do poder do cristianismo representa clara subversão da narrativa bíblica — um Apocalipse sem Parusia, sem o estabelecimento do reino de Cristo, com o reino “Anticristo” e secular firmado sobre as nações da terra.

Para se concretizar, Hartmann prevê que o mundo precisa atingir um terceiro e último estágio da ilusão: a esperança de “felicidade relegada ao futuro do mundo” (Hartmann, 2014, p. 686). Refutada a crença cristã na imortalidade pessoal, finda-se esperando a felicidade nesse mundo novamente a partir de duas notáveis diferenças da primeira ilusão: no último estágio, busca-se a felicidade apenas às gerações futuras e não se trata mais de busca individual, mas coletiva e eliminando o egoísmo. E por que esse futuro estágio ainda seria uma ilusão? Segundo Hartmann (2014, p. 693), por “maior que seja o progresso da humanidade, ele nunca eliminará, ou mesmo apenas diminuirá, o maior dos sofrimentos – doença, velhice, dependência da vontade e do poder de outros, carência e descontentamento.”

Ainda que a felicidade seja buscada para as gerações futuras, de modo coletivo, e não mais egoisticamente, ela consiste em ilusão, pois sempre haverá mais sofrimento que felicidade no mundo. Sendo a existência a encarnação de uma vontade que jamais é plenamente satisfeita, o desprazer será sempre uma realidade, e os problemas do mundo nunca serão inteiramente superados pelo avanço científico, social, político. O otimismo refere-se ao progresso da consciência, não da felicidade nesse mundo. Para Hartmann, o progresso do mundo diminui o

desconforto causado pelas fontes externas (privação, doença etc.) e mostra ao indivíduo, ou aos povos, a verdadeira causa do desconforto e da miséria: a própria existência.

O sofrimento depende apenas aparentemente das situações externas, sendo a causa real a existência em si. O progresso do mundo, da inconsciência à consciência, desse modo, apenas coloca *sub judice* o valor da vida em si mesma, reconhecendo-a como puro sofrer, reconhecimento que provoca o desejo de se libertar dessa existência. O estágio final de ilusão da humanidade mostrará que o projeto eudaimônico não funciona na prática, pois frustrará todas as esperanças de felicidade individual ou às gerações futuras na medida em que a humanidade se torna consciente da realidade pessimista da existência:

À medida que o fardo se torna mais pesado para o portador, quanto mais longa é a estrada em que ele o carrega, o sofrimento da humanidade e a consciência de sua miséria também aumentam e aumentam até se tornar insuportável. Também podemos empregar a analogia com as idades do indivíduo. Como o indivíduo a princípio como criança vive para o momento, então como a juventude se deleita em ideais transcendentais, então como o homem se esforça pela glória, e subsequentemente por posses e ciência prática, até que, finalmente, como velho, percebendo a vaidade de todos os esforços, ele coloca para descansar sua cabeça cansada, ansiando pela paz, assim, também, a Humanidade. (Hartmann, 2014, p. 703).

O filósofo prevê que o mundo caminha para uma senilidade histórica em que a esperança pela felicidade que anima os indivíduos simplesmente se apagará: “As ilusões estão mortas, a esperança está extinta; pois o que ainda há para esperar? A humanidade cansada e morta se arrasta dia a dia ao longo de seu frágil corpo terreno.” (Hartmann, 2014, p. 704). Uma humanidade decrépita e senil é o que aguarda o fim do terceiro estágio da ilusão movida pelo Inconsciente metafísico no processo do mundo. Hartmann descreve o fim desse derradeiro estágio:

Após os três estágios de ilusão da esperança de uma felicidade positiva, ela finalmente viu a loucura de seu esforço: finalmente renunciou a toda felicidade positiva e anseia apenas pela ausência absoluta de dor, pelo nada, pelo Nirvana. Mas não, como antes, este ou aquele homem, mas a humanidade anseia pelo nada, pela aniquilação. Este é o único fim concebível do terceiro e último estágio da ilusão. (Hartmann, 2014, p. 704).

Parece o fim da história, todavia Hartmann considera que é o caminho à “redenção” do mundo: livre das ilusões e esperanças quanto à felicidade individual o mundo então se voltará à negação universal da vontade, um estado de não volição. Toda vontade leva à ilusão e ao desprazer, então, o melhor estado é o de não mais desejar, não mais querer, libertar-se, portanto,

da vontade. Hartmann defende que a negação da vontade só pode ser universal, não individual. Negar a vontade por meio de asceticismo, quietismo ou suicídio não altera a vontade mesma, pois ela se manifestará como fenômeno em outros indivíduos: ao se aniquilar um fenômeno não se mata a essência. A vitória do lógico sobre o ilógico, da razão sobre a vontade, viria somente da negação dela, de modo universal e coletivo, e não apenas de um único indivíduo. Ele descreve sua crença a respeito da meta do processo do mundo, do seguinte modo: “[...] acreditamos na vitória final da razão cada vez mais radiante sobre a irracionalidade da vontade cega; acreditamos em uma meta do processo que nos liberta do tormento da existência, e para cuja indução e aceleração nós também podemos contribuir a serviço da razão.” (Hartmann, 2014, p. 711).

As três verdades às quais se chega ao fim das ilusões de busca da felicidade são perspectivas negativas. Hartmann buscava, contudo, uma perspectiva positiva, um tipo de filosofia prática que propusesse um caminho para sair do estado de não-bem-aventurança produzido pela consciência advinda das desilusões de que não há felicidade plena a ser conquistada nesse mundo. A perspectiva positiva e prática é que, abandonadas as ilusões, todos se unam para a meta da natureza e o fim do processo do mundo. Beiser explica esse aspecto da filosofia de Hartmann afirmando que, se juntos, em uníssono:

[...] resolvermos negar a vontade, isso destruirá a própria vontade, que existe apenas em e por meio de suas encarnações autoconscientes. Tendo erradicado a própria vontade, destruímos assim a própria fonte da existência e, assim, não criamos nada. Com o nada, alcançamos nosso objetivo final: nirvana, total ausência de dor. A redenção, portanto, ocorre quando a humanidade assume a responsabilidade de retificar o pior erro já cometido – a decisão primordial da vontade de vir à existência. Foi uma teoria notavelmente niilista, que desenvolveu os próprios sentimentos niilistas de Schopenhauer no final de *Die Welt als Wille und Vorstellung*. (Beiser, 2016, p. 155).

Hartmann conclama seus leitores para que procurem o fim que só pode ser alcançado no fim do processo do mundo. Se houver negação coletiva e universal da vontade que gera o tormento da existência, ela será destruída e a humanidade alcançará a libertação total atingindo assim o estado final, o *télos* da natureza: o nada, o nirvana. A teoria, ao que parece, justifica ser chamada de niilista. Ainda assim, Beiser (2016, p. 156) afirma a dificuldade de se colocar “essa fantasia niilista dentro do contexto da filosofia de Hartmann como um todo. Pois dificilmente é compatível com o lado mais otimista da filosofia de Hartmann, que afirma que a vida ainda vale a pena ser vivida.”

2 Sobre a utilidade e a desvantagem da história à vida e ao “Anticristo”

Conhecendo a obra *Filosofia do inconsciente* e o pensamento de Nietzsche percebemos com nitidez as razões de sua crítica a Hartmann. O ainda jovem filólogo de Basileia considerava Hartmann um imitador (Nachlass/FP 7. 1873, 28[6]) que apenas repetia teorias (Schopenhauer, Hegel, Schelling, Spinoza e outros.), mesclando-as dentro de um sistema que forjou e assim alcançando fama por sua amálgama filosófica. Nietzsche o considerava desonesto por destruir o pessimismo schopenhaueriano com a ideia de um progresso histórico. “Quão infinitamente mais puro, elevado e moral é o pessimismo de Schopenhauer!”, exclama Nietzsche em seus cadernos (Nachlass/FP 7. 1873, 29[52]). Em vários outros fragmentos de textos e cartas, Nietzsche critica a teoria de Hartmann como absolutamente niilista, legando ao futuro o puro nada, objetivando o empobrecimento da vida, a negação da existência e da vontade. Afinal, segundo Nietzsche, o objetivo de Hartmann é o “suicídio geral: executado pela maioria das pessoas! Então o mundo gira e afunda novamente no mar de nada” (Nachlass/FP 7. 1873, 29[52]).

Importa à nossa pesquisa retomar a citação de Hartmann e a crítica de Nietzsche a ela em seu escrito *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*. Neste capítulo do livro, Nietzsche critica a esperança de um futuro e das próximas gerações que poderiam vir a existir a partir do sentido histórico que os alemães modernos adotavam, entre cujos representantes estava Eduard von Hartmann e sua filosofia a respeito do processo histórico do mundo. Em primeiro lugar, em oposição à visão da modernidade decadente padecida de uma doença histórica, defendida pelo filósofo em *Sobre a utilidade e a desvantagem da história à vida*, Nietzsche afirma que a teleologia hegeliana e a ideia de progresso de Hartmann tornavam o presente e a era moderna o auge momentâneo dentro do processo histórico do mundo. O homem moderno hartmanniano, argumenta Nietzsche, “está altivo e orgulhoso, na pirâmide do processo do mundo, ele coloca sobre ela a derradeira pedra do seu conhecimento” (Co. Ext. II, 2017, p. 120).

Nietzsche considerava a filosofia histórica de Hartmann enganosa porque, longe de se mostrar no ápice da história, a modernidade padecia de uma doença histórica paralisante que, apesar de abastada em saber científico, era pobre em realizações históricas. Embora tivesse mais conhecimento que culturas do passado, possuía menos ações grandiosas que os povos antigos, sendo tal orgulho desproposital. “Meça sua altura como conhecedor com sua baixeza como realizador”, escreveu Nietzsche (Co. Ext. II, 2017, p. 120). A hipótese hartmanniana

levava à autossatisfação complacente com o presente, revelando total desconsideração com o estado de decadência, aos olhos de Nietzsche. Como descreve Shapiro (2016, p. 26), “Nietzsche vê seus contemporâneos sendo seduzidos pela ideia de que a humanidade (ou mais especificamente sua forma europeia ou alemã) atingiu o auge da realização.”

Em segundo lugar, Nietzsche considerava o futuro prometido por Hartmann ao fim processo do mundo como nada mais do que a pura negação da vida e da existência. A afirmação da vida como serva para que as próximas gerações alcancem o fim do processo do mundo e sua tão aguardada redenção do sofrimento, defendida por Hartmann, é duramente rejeitada por Nietzsche:

Galhofeiro de todos os galhofeiros, você discorre sobre a nostalgia da época atual: sabe igualmente que tipo de fantasma aguardará no final dessa era da humanidade, como resultado daquela formação intelectual para a pura mediocridade – o nojo. ‘Vê-se que o anticristo se alastra’ – mas ele deve estar, ele deve vir, pois, com o todo, estamos no melhor caminho – de nojo diante de todo existente. (Co. Ext. II, 2017, p. 123).

A era prometida por Hartmann, cujos objetivos seculares são representados pelo “Anticristo”, como aquela em que o cristianismo seria mera sombra e conduziria ao final do processo histórico do mundo, na realidade, não passa de um futuro niilista, de nojo pela própria existência. Nietzsche está se valendo de um estridente humor em suas citações de Hartmann, especialmente no trecho em que aparece a expressão “Anticristo” como signo de uma sociedade secularizada e que superou o cristianismo e então caminha ao fim do processo do mundo — o nada, o fastio da existência. Como afirma Shapiro:

Dessa perspectiva, a construção de Hartmann da *Weltprozess* (um termo que Nietzsche acha infinitamente divertido) é um abuso ainda mais antitético à vida do que qualquer um dos modos defeituosos de história monumental, antiquária e crítica, pois afirma que a lição a ser aprendida do passado, o que a história ensina ao mundo contemporâneo é a futilidade da própria vida. (Shapiro, 2016, p. 40).

Nietzsche entende ser altamente engraçado que a filosofia de Hartmann, um sintoma da doença do excesso de sentido histórico da modernidade, seja ela a própria denúncia de seus prejuízos ao presente e ao futuro, pois finda sendo a maior de todas as explicitações de como o excesso de sentido histórico pode ser risível se levado às últimas consequências como o faz Hartmann. Isso parece, para Nietzsche, justificar uma abordagem tão sarcástica em relação a Hartmann:

De fato, já é hora de avançar, com um exército de comentários sarcásticos, contra o excesso do sentido histórico, contra o prazer exagerado pelo processo, às custas do ser e da vida, contra o afastamento inconsequente de todas as perspectivas; e se pode sempre elogiar o autor da *Filosofia do inconsciente* por ser o primeiro a ter conseguido, mordazmente, sentir o ridículo da ideia de ‘processo do mundo’ e fazer que os outros também o sentissem. (Co. Ext. II, 2017, p. 128).

Em terceiro lugar, Nietzsche considera contraditório Hartmann profetizar uma sociedade secularizada onde a religião cristã seria mera sombra, simbolizada pelo “Anticristo” e, no entanto, figurar, ele mesmo, em prova cabal de não superação do cristianismo. Nos Fragmentos póstumos do verão de 1873, Nietzsche escreve sobre o hegelianismo de Hartmann e o acusa de “teologia disfarçada” (Nachlass/FP 7. 1873, 29[53]). Nietzsche criticou o pessimismo-otimista de Hartmann como mascaradamente cristão, pois almejava uma “redenção do mundo”, um “evangelho paródico” (Co. Ext. II, 2017, p. 60-61). Acima de tudo, porém, está a questão de que, segundo Nietzsche, ainda que Hartmann renunciasse uma era secular, ele operava a partir de compressões cristãs, analisando filosófica e historicamente sob uma “luz apocalíptica” (Co. Ext. II, 2017, 2017, p. 508). Nietzsche afirma que a “filosofia hartmanniana é a face do cristianismo, com sua sabedoria absoluta, seu último dia, sua redenção etc.” (Nachlass/FP 7. 1873, 29[52]).

O signo do “Anticristo” poderia ser bem apropriado numa época secular que superou o cristianismo. Contudo, o retrato histórico, cultural e filosófico da modernidade que Nietzsche percebia naquele momento não condizia com propriedade à força da figura usada por Hartmann. Como veremos a seguir, ao que parece, Nietzsche entendeu que poderia se encarregar de mostrar como possibilitar a emergência de uma cultura “secular” que tivesse efetivamente superado o cristianismo e despertado o amor a esse mundo novamente, mostrando, inclusive, o que seria necessário para tal.²⁰

Como mostraremos, embora Hartmann tenha falhado no diagnóstico cultural de sua época, o signo do “Anticristo” como “profecia” de uma era que tivesse superado o cristianismo e redescoberto o amor por esse mundo deixou marcas no pensamento de Nietzsche, tornando-se com o passar dos anos uma imagem poderosa à qual o filósofo recorreria para se referir à tal superação efetiva da influência cristã que seria operada por ele mesmo. Além disso, Hartmann se tornou uma figura representativa para Nietzsche em relação aos valores e ideais modernos

²⁰ No livro *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*, último capítulo, explicita-se a compreensão, ainda embrionária, de Nietzsche sobre a tarefa histórica: a produção de gênios, dos grandes exemplares da humanidade.

reverenciados na Europa e fundamentados ainda na cosmovisão platônica-cristã que, a partir de então e mais insistentemente, o filósofo passa a desafiar e a superar. Assim, Hartmann se torna uma chave importante para acessar o modo de Nietzsche proceder em sua própria época e cultura, além de “incorporar” em sua filosofia o uso do signo do “Anticristo”.

3 Assim falou Zarathustra, obra do “Anticristo”

Nos anos seguintes à publicação de *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida* de 1874, Nietzsche permaneceu se referindo a Hartmann em anotações e cartas pessoais. Nos anos 1883 a 1885, em especial, veremos novamente intensa referência a Hartmann em várias citações e no uso do termo “Anticristo”, agora usado por Nietzsche para se autoneostrar. Basicamente, consistem em fichamentos do livro de Hartmann, citações diretas e mais reflexões; textos de Hartmann que glosam sobre diversos temas: prazer, felicidade, pessimismo, cristianismo, egoísmo entre outros. As leituras de Hartmann coincidem com o período em que Nietzsche escrevia *Assim Falou Zarathustra* (partes I e II publicadas em 1883 e a III, em 1884) em que novamente usa o termo “Anticristo” em cartas pessoais o que, segundo parece, não é mera coincidência.

Vale ressaltar que o período representa aqueles anos em que Nietzsche, além de escrever *Zarathustra*, concebe as principais “doutrinas filosóficas”, a exemplo de a vontade de potência²¹, o eterno retorno do mesmo e o além-do-homem.²² Também será o período em que começará a preparar material para a criação de sua magna filosofia, que mais tarde denominará de *Vontade de potência* e, por fim, *Transvaloração de todos os valores*. Assim, para entender as referências tanto a Hartmann quanto à figura do “Anticristo” nessa época e de que modo podem estar intrinsecamente relacionadas, será necessário olharmos mais atentamente o escrito que revela a conexão: *Assim falou Zarathustra*.

O olhar mais atento nos leva a perceber que Nietzsche não apenas retomou a leitura de Hartmann, fazendo várias citações e alusões a ele nos cadernos, por volta de 1883 e 1885, como

²¹ A expressão alemã usada por Nietzsche, *Wille zur Macht*, tem recebido várias traduções no Brasil, por exemplo, “vontade de poder” (por Paulo César de Souza) e “vontade de potência” (Rubens Torres Filho). Aqui usaremos ambas as traduções como termos intercambiáveis da *Wille zur Macht* nietzschiana.

²² Valemo-nos aqui preferencialmente da tradução de Rubens Torres Filho quanto ao termo alemão usado por Nietzsche, *Übermensch*, como “além-do-homem”, porém, para ciência, também citaremos os textos nietzschianos traduzidos por Paulo César de Souza que o traduz como “super-homem”. Como dizíamos, nesta parte não adentraremos em maiores detalhes sobre o “além-do-homem”, pois o faremos mais à frente.

possivelmente registrou as reflexões no *Zaratustra*, antagonizando muitas ideias hartmannianas a respeito da felicidade e do prazer, da vontade, do pessimismo, da teologia histórica entre outras. Por exemplo, as reflexões de Nietzsche acerca de felicidade e prazer e o sentido télico da vida e da vontade em contraposição ao pensamento de Hartmann podem ser vistas de modo bem evidente em *Assim falou Zaratustra*, já no *Prólogo*, §3, publicado em agosto de 1883.

No aforismo, Nietzsche descreve a descida de Zaratustra da montanha após se encontrar com o eremita que não sabia sobre a “morte de Deus”²³. Zaratustra então chega a uma cidade onde o povo está reunido na praça para ver um equilibrista que andaria em uma corda. É nesse cenário que Zaratustra ensina sobre o além-do-homem, o *Übermensch*, que será retomado com maiores detalhes na segunda parte desta pesquisa. Zaratustra pronuncia que o sentido último da terra não é a felicidade (segundo Hartmann argumentou ao tentar comprovar que é a busca pela felicidade que move a humanidade e que é sua preponderância ou não o critério pelo qual se estima o valor da vida). Segundo Zaratustra, a vontade do homem não deve ser dirigida à procura da e à felicidade, criticando assim a eudaimonia como princípio filosófico para decidir o valor da existência:

Quando Zaratustra chegou à cidade mais próxima, na margem da floresta, ali encontrou muita gente reunida na praça; pois fora anunciado que um equilibrista andaria na corda. E Zaratustra assim falou à gente: Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo? Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios: e vós quereis ser a vazante dessa grande maré, e antes retroceder ao animal do que superar o homem? Que é o macaco para o homem? Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve o homem ser para o super-homem: uma risada, ou dolorosa vergonha. Fizestes o caminho do verme ao homem, e muito, em vós, ainda é verme. Outrora fostes macacos, e ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco. O mais sábio entre vós é apenas discrepância e mistura de planta e fantasma. Mas digo eu que vos deveis tornar fantasmas ou plantas? Vede, eu vos ensino o super-homem! O super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem seja o sentido da terra! Eu vos imploro, irmãos, permanecei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam, então! Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra! (*ZA, Prólogo, §3*).

²³ Antes de Nietzsche, Max Stirner em seu livro *Der Einzige und sein Eigentum*, traduzido em português por “O único e a sua Propriedade”, de 1844, já havia dito que o homem matou Deus para se tornar agora o Deus único nas alturas.

Zaratustra divide o tempo em dois no aforismo: “antigamente” (quando a blasfêmia contra Deus era a maior blasfêmia), período predominantemente religioso, marcado pela crença em Deus, e o “agora” (em que ofender a terra é a coisa mais terrível), época posterior ao acontecimento cultural da “morte de Deus”. Por certo, o agora refere-se à era moderna secularizada, uma vez que Zaratustra toma a “morte de Deus” como um evento passado, cuja notícia todos já deveriam ter consciência, tal como explicita logo ao despedir-se do velho eremita: “Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não sabe que Deus está morto!” (ZA, *Prólogo*, §3).

Como postula Higgins (1987, p. 77), “A morte de Deus não é a culminação do evangelho de Zaratustra, mas seu ponto de partida”. A trama de Zaratustra, ao que parece, se conecta fundamentalmente ao aforismo 125 de *A Gaia ciência*, no qual, pela primeira vez, Nietzsche descreve o evento cultural da “morte de Deus” entre aqueles que não mais acreditam em qualquer deidade, porém vivem como se ele ainda existisse.²⁴ Segundo Burnham e Jesinghausen,

‘Deus está morto’ significa que algo mudou no domínio humano, de modo que o efeito de Deus não é mais produzido ou pelo menos não é mais fundamental ou importante. Assim, Nietzsche está se referindo, por exemplo, à ética ou à física moderna que parecem ser capazes de discutir o valor ou a natureza das coisas sem referência à vontade de Deus ou à bondade de Deus; ainda mais, ele está se referindo ao fenômeno do niilismo (mais uma vez afetando o século XIX) que é a ‘crença’ na total falta de valor de todos os valores e crenças. (Burnham; Jesinghausen, 2022, p. 19).

Doravante, a questão que se ergue é: Quem ofende a terra, agora, após o fenômeno moderno secularizante da “morte de Deus” na cultura? Sugerimos a resposta conforme consta no texto: “O mais sábio” dentre aquelas pessoas da cidade aglomeradas para ver o equilibrista, mas que segundo Zaratustra consiste “apenas em discrepância e mistura de planta e fantasma”. Zaratustra afirma que é preciso superar o homem e questiona se as pessoas da cidade não estariam fazendo o caminho inverso, retrocedendo não em direção ao além-do-homem (*Übermensch*), e sim a um tipo humano inferior.

²⁴ A sentença de Nietzsche, de que “Deus está morto”, conforme Julião (2007, p. 80), “não tem apenas o significado de uma crítica à religião e nem se resume ao movimento ateuista em voga no século XIX. A crítica que tal sentença sugere é muito mais geral e abrange todo pensamento com pretensões de edificar valores universais, tais como: unidade, verdades últimas e finalidade. O Deus que morreu é quem garantia a ordem metafísica, epistemológica e moral do mundo; com a sua morte, o conjunto dos ideais e dos valores que direcionavam o sentido histórico é denunciado como desprovido de sentido e torna-se produto de uma ilusão. Isso revela o tipo conflituoso do ensinamento que Zaratustra, o ímpio, quer ensinar, isento de autoridade externa, sem pretensões de finalidades, verdades universais e unidade que fundamentem uma moral.”

Parece, na sequência, referenciar o processo evolutivo darwinista ao dizer que a humanidade fez o caminho do verme ao homem. Supondo que consista em alusão a Hartmann, faz bastante sentido.²⁵ No livro, *A filosofia do inconsciente*, Hartmann oferece capítulos específicos nos quais se dedica a tratar especialmente do desenvolvimento da vida orgânica na terra (2014, p. 557). Desenvolvimento movido pelo Inconsciente metafísico que, segundo Hartmann, valendo-se do referencial teórico darwinista, teria usado primeiro a geração espontânea por formas simples de vida orgânica como vermes até que a evolução pudesse ocorrer pela reprodução, processo este dirigido pelo Absoluto, objetivando assim o desenvolvimento de espécies superiores (“do verme ao peixe”) (Hartmann, 2014, p. 557).

Talvez por isso Zaratustra afirme: “O mais sábio entre vós é apenas discrepância e mistura de planta e fantasma. Mas digo eu que vos deveis tornar fantasmas ou plantas?” Se a interpretação que seguimos aqui se mostrar válida, “Planta e fantasma” podem ser referências a Hartmann. Por exemplo, Hartmann gasta trechos inteiros de seu escrito mostrando que não somente no reino animal, mas também no vegetal, pode-se encontrar manifestações de consciência, em graus menores ou maiores, dependendo das formas (superiores ou inferiores) de plantas. Ao que parece, o propósito de Hartmann por meio dessa análise reside em mostrar que tanto no reino animal quanto no vegetal se evidencia a manifestação de sensação e da consciência, ambas igualmente movidas pelo Inconsciente metafísico.

À planta “basta entregar-se às sensações isoladas, e deixar que as mesmas sirvam de motivos para as incursões do Inconsciente” (Hartmann, 2014, p. 442). Essa concepção evolucionista de Hartmann usada para provar o progresso humano movido pelo Inconsciente metafísico aparece em *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, capítulo 9, quando Nietzsche, na crítica ao sentido histórico de sua época (cujo representante é Hartmann e seus discípulos, identificados pelo filósofo como os herdeiros do processo do mundo), escreve:

²⁵ A título de comparação, oferecemos uma leitura diferente. Para Rosen (1995, p. 46), por exemplo, Nietzsche estaria usando a linguagem darwinista a seu próprio modo e como um desafio à autossuperação, logo, sem qualquer referência a Hartmann, conforme aqui propomos. O autor interpreta o trecho do seguinte modo: “Aqui Zaratustra usa a linguagem darwiniana para fazer seu próprio ponto de vista. O próprio macaco não pode superar a si mesmo; mas o homem, que já superou o macaco, mantém, no entanto, a natureza simiesca da fixidez, a menos que supere a própria humanidade, ou, mais precisamente, o tipo atual de humanidade”. Já Loeb (2010, p. 215) entende que no trecho Nietzsche está apelando a mais uma evolução necessária pela qual o ser humano deve passar: “Agora, paralelamente, Zaratustra começa com o apelo para que o sobre-humano emergja do humano, assim como anteriormente o humano emergiu do animal”.

Ápices e alvos de vidro do processo do mundo! Sentido e solução de todo o enigma do vir a ser expressos no homem moderno, o fruto mais maduro da árvore do conhecimento! – eu denomino isto uma grandiosa exaltação; nestes sinais devem ser reconhecidos os primogênitos de todos os tempos se, apesar disto, eles chegaram atrasados. Mesmo em sonho, a consideração histórica nunca voou para tão longe; pois a história dos homens é agora apenas a continuação da história dos animais e das **plantas**; sim, nas profundezas mais abissais do mar, o universalista histórico encontra ainda os vestígios de si mesmo, como lama viva; o caminho descomunal, que o homem já percorreu admirado, como um milagre, oscila ao olho diante de um milagre ainda mais admirável, diante do próprio homem moderno, que encobre este caminho. Ele se encontra orgulhosamente postado no alto da pirâmide do processo do mundo: no que ele coloca aí em cima a pedra conclusiva de seu conhecimento, ele parece conclamar a natureza curiosa à sua volta: ‘nós atingimos a meta, nós somos a meta, nós somos a natureza aperfeiçoada!’ Europeu super-orgulhoso do século dezenove, tu estás fora de ti! (CO. EXT. II, p. 120; grifo nosso).

A história dos homens, escreve Nietzsche referindo-se ao escrito de Hartmann e sua interpretação, representa apenas a continuação de animais e plantas. Fundamentado no evolucionismo darwinista, Hartmann considera o homem moderno o ápice do progresso dentro do processo histórico do mundo, razão pela qual Nietzsche o critica. Assim, no trecho que temos analisado de Zarathustra parece haver uma crítica alusiva à interpretação hartmaniana que caracterizava o pensamento moderno da época. Então, prosseguindo na leitura do texto zarathustriano em questão, deveríamos ainda perguntar: Por que Zarathustra afirma que o “mais sábio” dentre as pessoas é uma mistura de “planta e fantasma”? Talvez, ainda no mesmo capítulo 9 de *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*, encontremos a razão. Nesse capítulo, Nietzsche intensifica a crítica a Hartmann e parece nos ajudar a entender a razão de se referir a si como “fantasma”, em Zarathustra:

Quem quisesse expressar, com justa rispidez, o que Hartmann nos anuncia do tripé esfumaçado e envolvente da ironia inconsciente, diria: ele afirma que nossa época deverá ser assim como ela é apenas quando a humanidade se satisfazer seriamente com sua existência, o que acreditamos de coração... deixe a galhofa do Dia do Juízo final lançar luz sobre nossa época, e lá se achará que ela é muito boa, nomeadamente para aquele que quer padecer da mais forte dispepsia da vida possível e não pode desejar fortemente o Dia do juízo Final. Embora Hartmann, segundo seu esboço, chame a era em que a humanidade se aproxima da ‘idade do homem’, isto é, o estado mais feliz que há da ‘pura mediocridade’, em que a arte é a ‘farsa a que o negociante berlinense assiste à noite’, em que ‘os gênios não são mais necessários, porque, como se diz, isso seria lançar pérolas aos porcos ou também porque já se avançou daquele estádio, no qual gênios eram necessários, para um mais importante’, para aquele estádio do desenvolvimento social em que cada trabalhador ‘em uma jornada de trabalho, que lhe permite suficiente folga para sua formação intelectual, leva uma existência confortável’. Galhofeiro de todos os galhofeiros, você discorre sobre a nostalgia da época atual: sabe

igualmente que tipo de **fantasma** estará aguardando no final dessa era da humanidade, como resultado daquela formação intelectual para a pura mediocridade – o nojo. (Co. Ext. II, p. 123; grifo nosso).

Como percebemos, Nietzsche, ridicularizando Hartmann, afirma que no final da era moderna, por meio do avanço do processo do mundo, o resultado será um tipo de ser humano fantasmagórico — sem vida, cuja mediocridade pálida e nojo da existência o levará a ansiar pelo nada. Se esse entendimento se mostrar cabível aqui, a mistura de “planta e fantasma” poderia consistir em referência codificada a respeito de Hartmann²⁶, do uso da teoria da evolução darwinista para fundamentar sua noção hegeliana da história como progressiva e teleológica, não cega, mas conduzida pela providência do Inconsciente metafísico que, na visão de Nietzsche, era uma teoria hostil à vida.

Se for desse modo, encontramos em *Assim falou Zaratustra* certa ridicularização, por parte de Nietzsche, da influência dessas noções de Hartmann na modernidade, que o considerava um célebre filósofo. Logo, os que aderiram ao pensamento de Hartmann se tornam infiéis a esse mundo, no olhar de Nietzsche, razão pela qual Zaratustra insta a fidelidade à terra: “Eu vos imploro, irmãos, permaneçam fiéis à terra e não acreditem nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não” (ZA, *Prólogo*, §3).

Embora falar de esperanças supraterras indique alusão apenas a concepções platônico-cristãs²⁷, parece ainda uma referência capaz de abarcar ao próprio Hartmann, afinal, ele também defendeu com intensidade, em plena modernidade, a metafísica, uma Substância-divina que é um em todos, o Absoluto, o Inconsciente que move o mundo. Apesar de usar o método indutivo a partir das ciências naturais, argumentando basear-se na experiência e em

²⁶ Rosen (1995, p. 46), difere da posição apresentada acima, afirmando que “planta e fantasma”, ao omitir o componente animal da evolução, deveriam nos levar a entender que nosso “espírito é fantasmagórico porque ainda é cristão, e nosso corpo é uma planta, cravada na terra, enraizada em posição, não superadora, mas decadente.”

²⁷ Para Pieper, no que tange a esperanças sobrenaturais ou supraterras, Nietzsche, neste texto, estaria antagonizando a metafísica tanto do platonismo como do cristianismo que inferiorizariam o elemento corporal, material e físico em busca de uma ascensão a um reino sobrenatural e espiritual. Referindo-se ao mito da caverna de Platão, Pieper (2000, p. 74) afirma: “É a alma que faz essa subida, e ela só consegue a subida despencando pouco a pouco o lastro. Este lastro é feito de tudo o que está infectado com a matéria: primeiro os prazeres sensuais, depois as percepções sensoriais e, finalmente, o princípio que rege o mundo das coisas materiais, o princípio da causalidade. Depois que a alma se purifica de tudo corporalmente e, depois dessa catarse, chega purificada na terra superior, ela está em condições de participar do sentido que está ali na presença eterna. Ele se oferece como um receptáculo para as ideias sobrenaturais, que deve então levar de volta em um movimento descendente do lugar celestial para a caverna – o vácuo do significado – para atualizá-las. O mesmo desprezo pelo corpo também pode ser encontrado na versão cristã do exagero do homem através da espiritualização da alma, combinada com a mortificação das necessidades e desejos físicos. Isso pode ser visto na encarnação de Deus, cuja encarnação é interpretada como descida e sacrifício, enquanto o movimento de ascensão se dá com um corpo transfigurado, que é a condição da divinização. As polêmicas de Zaratustra são dirigidas contra os principais ideólogos desses ensinamentos.”

inferências seguras a partir dela, devemos lembrar que Hartmann usou o “realismo” como fundamento no intuito de defender e tornar aceitáveis as exigências modernas e pós-kantianas de sua própria metafísica.

Assim sendo, o idealismo de Hartmann não é igual ao de Kant (transcendental) que se opõe ao realismo transcendental.²⁸ Hartmann utilizou desse método para fundamentar sua metafísica, ainda que se mostre altamente especulativa sua teoria niilista da redenção, que envolveria uma negação coletiva da vontade ao fim da história, atingindo assim o nada e o nirvana, sob a ótica nietzschiana, uma vez que a filosofia hartmanniana prometia uma esperança teleológica ou mesmo um escape deste mundo tal como ele é e se encontra, ela poderia muito bem ser denominada de uma “esperança supraterrênea”. Informações que sugerem ser possível entender os que ofendem a terra após a “morte de Deus” como sendo não apenas os metafísicos platônicos, idealistas, ou cristãos, mas também os intelectuais, pensadores e produtores culturais modernos hartmannianos ou a própria era moderna enquanto idealista, representada aqui por Hartmann e sua filosofia. São eles, segundo Zaratustra, que consideraram “mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra” (*ZA, Prólogo, §3*).

As “entranhas do inescrutável” podem ser entendidas aqui em alusão à empreitada de Hartmann de acessar o inconsciente metafísico, algo “inescrutável”. Até porque a fala de Zaratustra no texto não é isenta de implicações críticas ao racionalismo do século XIX, afinal, segundo Rosen (1995, p. 46), quando “não há investigações científicas da interioridade do divino, a terra cai sob o escrutínio humano.” Prosseguindo no *Prólogo* de Zaratustra, o texto se encontra assim:

²⁸ Beiser (2016, p. 147-148) explica a abordagem metafísica de Hartmann com precisão: “Hartmann sabia que a metafísica era impopular e estava especialmente preocupado em defendê-la contra os neokantianos. Parte de sua resposta ao desafio neokantiano foi sua metodologia, que renunciou aos desacreditados métodos dedutivos do idealismo especulativo (a saber, dialética e construção), e que recomendou os comprovados métodos indutivos usados nas ciências naturais. A este respeito, a resposta de Hartmann ao desafio kantiano foi muito parecida com a de Schopenhauer: a metafísica não poderia contar com um raciocínio a priori, mas teria que ser fundada na experiência e nas inferências a partir dele. Mas essa resposta metodológica, embora necessária, ainda não foi suficiente. Por mais confiável que tal método indutivo pudesse ser, os neokantianos insistiam que ele poderia fornecer conhecimento apenas das aparências e não da realidade em si ou como um todo. O domínio da experiência, sustentavam os neokantianos, consiste inteiramente em aparências, a partir das quais não podemos fazer inferências sobre as coisas em si. Mas isso contradizia categoricamente a metafísica de Hartmann, que, não menos que a de Schopenhauer, afirma dar conhecimento das coisas-em-si e da realidade como um todo. Hartmann viu a questão desta forma: sua metafísica, ao reivindicar o conhecimento da realidade em si, está comprometida com uma espécie de realismo. Esse realismo presumiria que o conhecimento que temos do mundo de alguma forma se conforma à própria realidade, ou seja, ao mundo como ele existe à parte e antes de nosso conhecê-lo.”

Uma vez a alma olhava com desprezo para o corpo: e esse desdém era o que havia de maior: — ela o queria magro, horrível, faminto. Assim pensava ela escapar ao corpo e à terra. Oh, essa alma mesma era ainda magra, horrível e faminta: e a crueldade era a volúpia dessa alma! Mas também vós, irmãos, dizei-me: o que conta vosso corpo sobre vossa alma? Não é ela pobreza, imundície e lamentável satisfação? Na verdade, um rio imundo é o homem. É preciso ser um oceano para acolher um rio imundo sem se tornar impuro. (ZA, *Prólogo*, §3).

Novamente parece haver alusão ao tempo anterior ao evento da “morte de Deus”, em que, “nesta época a alma olhava com desprezo o corpo e queria escapar da terra”. Entretanto, Zaratustra retorna àqueles que estão após este evento epocal, em que a alma já não é vista como superior ao corpo (sugerimos que seja a era moderna), contudo é, ainda assim, no diagnóstico de Zaratustra, “pobre, imunda e lamentável satisfação”. Se o texto permanecer incluindo uma alusão a Hartmann, expressaria a maneira de Nietzsche conceber a humanidade sob a ótica histórica de Hartmann: pobre e lamentavelmente satisfeita com sua época, uma vez que ela se deve satisfazer com o progresso humano no processo do mundo.

Que Zaratustra está se referindo não exclusivamente a religiosos nesta seção, e sim à era moderna secular, em que um de seus representantes poderia figurar o próprio Hartmann, mostra-se mais perceptível se o trecho for lido juntamente com o aforismo 125 de *A Gaia ciência*, que traz o anúncio da “morte de Deus” e do niilismo cultural desencadeado por ela na Europa moderna.²⁹ Lá, um homem louco salta no meio das pessoas que estão no mercado, pessoas que não acreditam em Deus e dão uma gargalhada, uma vez que o homem louco vocifera exclamando: “procuro Deus, procuro Deus”. Aqui, é Zaratustra que se põe no meio do povo, agora na praça, também anunciando uma mensagem (sobre o *Übermensch*), mas posterior à notícia da “morte de Deus” ter sido anunciada e conhecida por todos. No aforismo de *A Gaia ciência*, uma vez que “Deus morreu”, o homem não pode se purificar de seu pecado, sente-se impuro, em eterna queda, num nada, um niilismo completo, uma vez que o esteio da civilização ocidental basicamente ruiu.

²⁹ A respeito desse niilismo desencadeado pelo evento da “morte de Deus”, Julião (2007, p. 81-82) argumenta: “O momento da tomada de consciência da morte de Deus, para Nietzsche, é o mais perigoso de todos, pois ele aponta para dois caminhos: um – o que ele gostaria que a humanidade seguisse – é o caminho da superação, a tomada de consciência de que somos nós que comandamos, ou seja, não há autoridade externa que nos guie, mas somos nós mesmos que nos conduzimos, para nos tornarmos o que somos; o outro é o perigo que essa percepção pode lançar sobre a humanidade, pois tal tomada de consciência revela que aquilo em que depositávamos a mais alta esperança é desprovido de valor, é ficção e se revela como nada. Esse sentimento de nada instaurado pela ausência de Deus pode lançar a humanidade no mais calamitoso e nebuloso dos tempos, no qual nada vale a pena, tudo é em vão.”

Em Zaratustra, logo se nota, o homem também está imundo, miserável. A loucura contra a qual as pessoas precisam se vacinar e que Zaratustra traz consigo é aquela do homem louco que sabe o que as pessoas do mercado não sabem e não entendem: o evento e as consequências da “morte de Deus”. Como na primeira parte³⁰ do trecho de *A Gaia ciência*, as palavras do homem louco não são dirigidas a cristãos, mas àqueles que não acreditam em Deus e que são, eles mesmos, responsáveis por sua morte, sem que se deem conta disso, também aqui o discurso de Zaratustra não se destina unicamente a religiosos, mas àqueles que estão no período após a “morte de Deus”, ou seja, na modernidade.

E é com essas noções modernas de felicidade, virtude, justiça, compaixão, avanço, evolução, progresso, concepções transcendentais e idealistas (supraterrenas), a superioridade da razão, da ciência e de sua ética, que os contemporâneos de Nietzsche se sentiam satisfeitos e orgulhosos, considerando-se nos píncaros históricos da civilização humana que, na realidade, eram expressões do grande niilismo europeu, consideradas pobres e miseráveis a Zaratustra:

Qual é a maior coisa que podeis experimentar? É a hora do grande desprezo. A hora em que também vossa felicidade se converte em nojo para vós, assim como vossa razão e vossa virtude. A hora em que dizeis: ‘Que importa minha felicidade? Ela é pobreza, imundície e lamentável satisfação. Mas minha felicidade deveria justificar a própria existência!’. A hora em que dizeis: ‘Que importa minha razão? Procura ela o saber, como o leão seu alimento? Ela é pobreza, imundície e lamentável satisfação!’ A hora em que dizeis: ‘Que importa minha virtude? Ela ainda não me fez delirar. Como estou cansado de meu bem e meu mal! Tudo isso é pobreza, imundície e lamentável satisfação!’ A hora em que dizeis: ‘Que importa minha justiça? Não estou me vendo a ser brasa e carvão. Mas o justo é brasa e carvão!’ A hora em que dizeis: ‘Que importa minha compaixão? A compaixão não é a cruz em que pregam aquele que ama os homens? Mas minha compaixão não é crucificação.’ Já falastes assim? Já gritastes assim? Ah, tivesse eu ouvido gritardes assim! Não o vosso pecado — a vossa frugalidade brada aos céus, vossa avareza até no pecado brada aos céus! Onde está o raio que venha lambe-vos com sua língua? Onde está a loucura com que deveríeis ser vacinados? Vede, eu vos ensino o super-homem: ele é esse raio, ele é essa loucura! — Depois de Zaratustra assim falar, alguém do povo gritou: ‘Já ouvimos bastante sobre o equilibrista; agora nos deixa vê-lo!’ E todos riram de Zaratustra. Mas o equilibrista, que achava que as palavras se referiam a ele, pôs-se a trabalhar. (ZA, *Prólogo*, §3).

Levando adiante esse entendimento, é possível que Zaratustra se refira à era moderna como uma época marcada pela náusea e pelo nojo, expressões usadas por Nietzsche para descrever a experiência do niilismo³¹, o desconforto, o fastio e o atordoamento daqueles que

³⁰ Na segunda parte do aforismo 125 de *A gaia ciência*, Nietzsche evidentemente refere-se aos religiosos do cristianismo já que o homem louco se dirige às igrejas denominando-as mausoléus e túmulos de Deus (GC, §125).

³¹ O termo niilismo não está impresso no Zaratustra. No entanto, segundo Julião (2007, p. 83), “aparece como uma das principais temáticas da obra, e a sua revelação se dá em consequência do fatídico acontecimento da ‘morte de

vivem numa cultura que orbita ao redor do nada, sem referencial, sem sentido. Nietzsche já havia denunciado Hartmann por ser aquele que descreve em sua filosofia e concepção histórica a contemporaneidade como época marcada pelo nojo e se dirigindo com a marcha do mundo a um período de nojo pela existência ainda maior. A felicidade egocêntrica da era moderna se converte em náusea e nojo, pois, na perspectiva pessimista de Hartmann, ela é mera ilusão e deve ser abandonada, já que jamais será concretizada num mundo cuja realidade é a preponderância do desprazer e do sofrimento. Numa das anotações dessa época, Nietzsche escreve:

Dor e prazer são apenas efeitos colaterais... A fome não visa a gratificação do apetite: mas o processo do qual chamamos a fome uma característica não é de modo algum um impulso ou um estado de sensação: é um estado químico no qual a afinidade com outras coisas é talvez maior... quão miserável é nossa percepção de tudo o que é real quando estamos presos ao prazer e ao desprazer como sua única linguagem! ‘Vontade’: é isso que se comunica aos nossos sentimentos como resultado desse processo – portanto já um efeito e não o começo e a causa... Assim, todas as funções seguem seu próprio caminho: mas quão pouco a notamos! – E, no entanto, pretendemos explicar nossas ações com ‘propósitos’, com a busca da felicidade! (Nachlass/FP 10. 1883, 7 [25]).

Para Nietzsche, prazer e desprazer se assemelham a epifenômenos, tão somente efeitos, de algo significativamente primaz: a vontade. Depreende disso que não podemos explicar a ação humana tendo na felicidade (a busca do prazer) o propósito básico. As anotações de Nietzsche do período de Zarathustra mostram que é possível que o pensamento de Hartmann esteja sendo antagonizado, como vemos em outras anotações alusivas à filosofia hartmanniana, de 1883, em que ele registra:

A luta pela felicidade é tolamente interpretada pelas pessoas como uma luta pelo prazer; e a debilitada capacidade de desfrutar é considerada um argumento contra o egoísmo. Hartmann p. 591. (Nachlass/FP 10. 1883, 7[176]).

Vontade como luta pelo prazer: pressupõe que o próprio querer deseja seu fim. Hartmann. (Nachlass/FP 10. 1883, 7 [206]).

O que o homem quer sem reflexão é prazer: ‘Felicidade’ é um prazer versátil, exaustivo e duradouro. (Hartmann). (Nachlass/FP 10. 1883, 7 [208]).

Deus’. O niilismo, no Zarathustra, é tratado de forma alegórica e representado por alguns personagens e cenários: a negra serpente, a aranha, o adivinho (o profeta do niilismo), o bufão de Zarathustra, as negras nuvens, o deserto etc.; e se manifesta também por alguns afetos ou sintomas que o personagem principal experimenta e terá que superar, tais como: ressentimento, compaixão, náusea e nostalgia.”

Nietzsche, antagonizando Hartmann, critica nas anotações da época em que escreveu *Zaratustra* a noção de felicidade como propósito da ação moral e da vida. Opõe-se ao mesmo tempo ao vácuo em que lança o homem moderno que se vê diante de uma vida sem propósito, uma vez que pelo pessimismo assumido de Hartmann a felicidade individual como objeto não pode ser alcançada. Estabelece em *Zaratustra*, ao que parece, em lugar da concepção hartmanniana a vontade como sentido télico, em lugar do pessimismo e niilismo histórico. À luz desses dados, o trecho 3 do *Prólogo* de *Zaratustra* pode ser lido em alusão às noções pessimistas modernas, cujo representante mais célebre da época de Nietzsche era Hartmann.

Outra seção de *Assim falou Zaratustra* em que é possível notar a mesma alusão à era moderna permeada pelas noções filosóficas e históricas de Hartmann consta na seção *Das Velhas e novas Tábuas*, no livro III. *Zaratustra* é descrito ali esperando para descer aos homens com “velhas tabuas partidas” (uma alusão às tábuas da *Torah* que Moisés quebrou ao descer do monte Sinai e flagrar os israelitas cultuando um bezerro de ouro, cf.: Êxodo 32) e com “novas tábuas escritas pela metade” (talvez referência aos novos ideais da modernidade, ainda em construção, já que mais tarde o próprio *Zaratustra* conclama que também sejam quebradas³²).

Assim, *Zaratustra* conclama que ambas as tábuas sejam quebradas e se criem outras. Ele mesmo apresenta, em lugar das novas tábuas escritas pela metade, uma nova tábua. Parece que temos aqui novamente referência a dois períodos históricos. Se seguirmos a mesma leitura do *Prólogo*, a crítica de Nietzsche é extensiva, açambarcando tanto épocas antigas (provavelmente referindo-se ao período ocidental platônico-cristão) quanto a era moderna (da qual Hartmann é um dos representantes), afinal temos tanto tábuas velhas quanto novas que devem ser quebradas. As tábuas poderiam alegorizar os valores e ideias que devem ser desafiados e superados, conforme o ensinamento do próprio *Zaratustra*.

Dos trechos 13 ao 17 da seção, parece haver novamente contundentes alusões a Hartmann. Por exemplo, no trecho 13, temos possivelmente referência ao livro bíblico do *Eclesiastes* e ao mesmo tempo a Hartmann quando *Zaratustra* diz:

³² Lampert (1986, p. 203) pensa de outro modo: que as tábuas são escritas pela metade porque *Zaratustra* não legisla inteiramente sozinho ou para os outros, esperando que eles sejam cocriadores e, ao escrever pela metade, deixa caminho aberto para que construam seus valores. Porém, não explica por que também *Zaratustra* ordena quebrar novas tábuas. “Ainda assim, pertence à legislação de *Zaratustra* que as novas tabuinhas sejam apenas ‘meia escritas’; eles não ditam capítulos e versículos, mas fornecem apenas marcos dentro do ilimitado pelo qual uma variedade de gostos fiéis à terra pode se expressar e criar seus próprios caminhos.”

‘Para que viver? Tudo é vão! Viver — é debulhar palha; viver — é queimar e, contudo, não se aquecer.’ — Esse palavrório antigo ainda é considerado ‘sabedoria’; embora seja velho e embolorado, por isso é ainda mais respeitado. Também o mofo enobrece. Crianças poderiam falar assim: elas receiam o fogo, porque as queimou! Há muita criancice nos velhos livros de sabedoria. E aqueles que sempre ‘debulham palha’, como teriam o direito de blasfemar contra a debulha? Deveríamos amordaçar a boca desses loucos! Eles se sentam à mesa e nada trazem consigo, nem mesmo uma boa fome; e agora blasfemam: ‘Tudo é vão!’. Mas bem comer e bem beber, ó meus irmãos, não é verdadeiramente uma arte vã! Destroçai, destroçai as tábuas dos jamais contentes! (ZA, III, *Das Velhas e novas Tábuas*, §13).

Pelas alusões bíblicas dá-se a entender que consiste em apenas mais um ensino religioso parodiado e contradito por Zaratustra, nesse caso, o ensino do livro pertencente ao gênero literário de sabedoria veterotestamentário, o *Eclesiastes*, que ensina precisamente que “tudo é vaidade”, termo hebraico *hebel* que significa “transitório” como a fumaça ou algo “sem sentido”, “em vão”. Contudo, não nos parece apenas isso. Hartmann valeu-se precisamente de *Eclesiastes* no intuito de corroborar seu ponto de vista de que, conforme as ilusões de felicidade vão se esfacelando no percurso histórico, a humanidade se torna mais e mais consciente e racional.

Ciente da infelicidade desse mundo, os gênios representam, para Hartmann, conforme sua citação de *Eclesiastes*, os mais infelizes, pois seu alto conhecimento gera maior infelicidade: “Aquele que aumenta o conhecimento, aumenta a tristeza” (*Eclesiastes* 1:18, citado por Hartmann, 2014, p. 673). No contexto, Hartmann descreve em seu livro a alegre e inocente era juvenil da humanidade, onde ainda se buscava a felicidade como algo possível nessa terra. Eis a primeira grande ilusão do mundo, movido pelo inconsciente metafísico, que ele relata. Em contrapartida aos jovens, Hartmann argumenta que com o passar do tempo e muitas decepções os mais velhos vão se tornando desprovidos de ilusões a respeito da felicidade individual: o “resultado da vida individual é, então, que tudo se rende; que, como o Pregador vê [citando mais uma vez *Eclesiastes*], ‘Tudo é vaidade’, isto é, ilusório, sem valor” (Hartmann, 2014, p. 674).

Assim como acontece ao ser humano que se torna desencantado no período de sua velhice, livre das ilusões de felicidade nesta terra, também acontece ao mundo que, ao passar pelas idades e eras, desapegando-se de suas ilusões de alcance da felicidade, chega à velhice a um estado de sabedoria, consciente e racional, contudo infeliz. Se o estado juvenil é representado pelo mundo antigo (judaico-grego-romano, Hartmann, 2014, p. 674), a

modernidade se aproxima do estado de maturidade e da velhice do mundo, em que se constata que a busca pela felicidade é mera ilusão, pois tudo é vaidade.

Talvez por isso que, ao final, Zaratustra diz: “Destroçai, destroçai as tábuas dos jamais contentes!” (ZA, III, *Das Velhas e novas Tábuas*, §13). Os jamais contentes são os que não encontram a felicidade na terra e por isso afirmam que a vida é mera ilusão. Para Nietzsche, tanto o Eclesiastes como Hartmann e tanto a religião quanto a filosofia moderna pessimista fomentam tal concepção. Prosseguindo, o aforismo seguinte ainda parece aludir a Hartmann.

‘Para os puros, tudo é puro’ — assim fala o povo. Mas eu vos digo: para os porcos, tudo se torna porco! Por isso pregam os fanáticos e cabisbaixos, em que também o coração pende para baixo: ‘O próprio mundo é uma monstruosa imundície’. Pois todos esses têm o espírito sujo; mas em especial aqueles que não têm paz nem repouso se não olham o mundo de trás — os transmudanos! A eles digo no rosto, ainda que não soe agradável: nisso o mundo se parece com o homem, que tem um traseiro — isso é verdade! Há muita sujeira no mundo: isso é verdade! Mas nem por isso o próprio mundo é uma monstruosa imundície! Há sabedoria no fato de muita coisa no mundo cheirar mal: o próprio asco gera asas e forças que pressentem fontes! Mesmo no melhor ainda há algo que gera asco; e ainda o melhor é algo que tem de ser superado! — Ó meus irmãos, há muita sabedoria no fato de haver muita sujeira no mundo! — (ZA, III, *Das Velhas e novas Tábuas*, §14).

Os que não se contentam com o mundo tal como ele é, considerando-o ilusório, podem ser designados como os que olham o mundo de trás, transmudanos³³ (em alemão, *Hinterweltler*). É perceptível, no texto, a referência à comparação de Hartmann entre as idades dos homens e as idades do mundo, quando Zaratustra debochadamente faz uma piada utilizando essa comparação hartmanniana ao dizer: “nisso o mundo se parece com o homem, que tem um traseiro – isso é verdade!” (ZA, III, *Das Velhas e novas Tábuas* §14). Se o mundo e o homem se parecem (Hartmann usa tal analogia em seu escrito; antes dele, Hegel o usou), e uma vez que os transmudanos olham o mundo de trás, parece óbvio o que eles enxergam dele (o traseiro!). Logo, os transmudanos parecem mais uma alusão que inclui Hartmann. Que este seja o caso, é indicado por outra anotação de Nietzsche da mesma época:

Desapego do cansaço do mundo: Para esta agora está a minha doutrina da redenção do homem de si mesmo.

‘eles reconheceram e repugna-lhes agir’ p 35 [citação de *O Nascimento da Tragédia*]. ‘Ela salva a arte – e através da arte ela salva sua vida.’ Ideia básica. Minha vida futura é a consequência.

³³ Rubens Rodrigues Torres Filho traduz a expressão alemã como “transmudanos”, conforme publicada em: NIETZSCHE, Friedrich. **Obras Incompletas**. São Paulo, Abril Cultural, 2ª edição, 1978. (Coleção Os Pensadores).

Tornar-se artista (criador), santo (amante) e filósofo (conhecedor) em uma pessoa: — meu objetivo prático!

Modéstia: encontrar espaço e força e coragem para criar. Limitação ao humano, em contraste com o ‘processo do mundo’ [*Weltprozeß*] e o ‘transmundano’ [*Hinterwelt*]

Para libertar-se dos velhos ideais: voltei-me com benevolência para os ideais opostos: também procurei o melhor neste momento.

Meu desprezo pela falta de modéstia do processador do mundo [*Weltprozeßler*], minha descrença em um ‘instinto de conhecimento’, permiti que o sentido histórico surgisse de apenas três instintos. — Já estava tudo lá.

Ódio contra o obscurantismo kantiano, contra a doutrina kantiana do prazer desinteressado e do silêncio da vontade (Nachlass/FP 10. 1883,16[11]).

Os temas da “redenção”, da “criação”, da “libertação” dos velhos ideais que aparecem nessa seção de Zaratustra estão presentes nas anotações de Nietzsche em seu caderno, como vimos acima. Também registra o páthos criativo em oposição ao “processo do mundo”, (*Weltprozeß*) e “transmudano” (*Hinterwelt*), ambas referências a Hartmann, “processador do mundo” (*Weltprozeßler*) que, por trás da história e da realidade do mundo, defendia a providência do Inconsciente metafísico que nada deixa a esmo, porque a tudo movia e dirigia dentro de um processo teleológico.

Como bem nos lembra Shapiro, “mundo” (*Welt*) referido por Zaratustra a fim de designar os transmudanos (*Hinterweltler*) consiste num termo:

[...] que carrega em si noções platônica, cristã e hegelianas. Nietzsche considera "mundo" como um conceito teológico, seja tomado (como no Cristianismo primitivo) como um reino de pecado a ser escapado ou, no pensamento moderno (por exemplo, Hegel) como o correlativo daquela sombra de Deus. (Shapiro, 2016, p. 170).

Dessa forma, transmudanos apresentam uma natureza muito mais extensiva e abarcante em Zaratustra, incluindo metafísicos em geral, o idealismo, a noção de categorias transcendentais e a própria filosofia teológica, escatológica e teleológica, como a de Hartmann, do que uma natureza restrita, reservada apenas ao cristianismo e ao platonismo, ainda que os últimos sejam, aparentemente, mais identificáveis na paródia zaratustriana. Hartmann e outros pessimistas poderiam se enquadrar num tipo de “transmundano convalescente”, que ainda não superou inteiramente o vazio, a ilusão e o niilismo decorrentes da “morte de Deus”, aos quais Zaratustra é descrito reagindo do seguinte modo: “Tampouco se irrita Zaratustra com o convalescente, quando esse olha com ternura para sua ilusão e à meia-noite ronda pelo sepulcro

de seu Deus: mas suas lágrimas continuam a ser, para mim, doença e corpo doente” (ZA, *Dos transmundanos*).

De importância singular é o comentário de Nietzsche na anotação: “Meu desprezo pela falta de modéstia do processador do mundo, minha descrença em um ‘instinto de conhecimento’, permiti que o sentido histórico surgisse de apenas três instintos. — Já estava tudo lá (Nachlass/FP 10. 1883, 16[11]). Além de outra referência a Hartmann, o “processador do mundo”, nesse texto, Nietzsche menciona seu escrito *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*, em que aborda os três instintos históricos da humanidade a respeito dos quais ele conclui: “Já estava tudo lá”. As anotações confirmam que por volta da época em que escrevia *Zaratustra* Nietzsche retornou ao livro *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*, ao que escrevera anteriormente sobre a modernidade e seu sentido histórico, a mais nociva doença moderna, que obliterava o futuro da cultura. Informação que conflui ao entendimento de que Nietzsche, no *Zaratustra*, antagoniza Hartmann, que, por sua vez, representa um quadro vívido dos aspectos culturais que ele mais desprezava na modernidade. Em *Zaratustra*, ao que parece, as referências a Hartmann ainda não terminaram:

Tais sentenças escutei devotos trasmundanos dizerem a sua consciência; e, em verdade, sem perfídia e falsidade — embora nada exista de mais falso no mundo, nem mais pérfido. ‘Deixa o mundo ser o mundo! Não levantes um dedo contra isso!’ ‘Deixa estrangular, apunhalar, cortar e estripar as pessoas aquele que assim quiser: não levantes um dedo contra isso! Desse modo aprenderão elas a renunciar ao mundo.’ ‘E tua própria razão — debes tu mesmo esganar e estrangular; pois é uma razão deste mundo — desse modo aprenderás tu mesmo a renunciar ao mundo.’ — — Destroçai, ó meus irmãos, destroçai essas velhas tábuas dos devotos! Destroçai as sentenças dos negadores do mundo! (ZA, III, *Das Velhas e novas Tábuas*, §15).

Zaratustra prossegue na ironia destacando que os “transmundanos” dizem sentenças que maldizem o mundo “a sua consciência” — referência cômica ao Inconsciente de Hartmann, que é aquele que leva a humanidade à consciência e à razão, por meio das ilusões ao longo da história do mundo: “Deixe o mundo ser o mundo! Não levantes um dedo contra isso!” parece referir à concepção histórica que a cosmovisão de Hartmann estimulava na modernidade, isto é, o inatismo histórico e a renúncia do mundo em si, apregoando seu fim como objetivo. Mais uma vez, Zaratustra clama diante desses pensamentos: “Destroçai, ó meus irmãos, destroçai essas velhas tábuas dos devotos! Destroçai as sentenças dos negadores do mundo” (ZA, III, *Das Velhas e novas Tábuas*, §15). Na sequência, encontramos as seguintes palavras de Zaratustra:

‘Quem muito aprende desaprende todo desejo veemente’ – assim se cochicha hoje em todos os becos escuros. ‘Sabedoria cansa, nada vale a pena; não deves desejar!’ – essa nova tábua encontrei pendente mesmo em praças públicas. Quebrai, meus irmãos, quebrai-me também essa nova tábua! Os cansados do mundo a penduraram ali, e os pregadores da morte, e também os guarda-chaves: pois, vede, é também uma pregação de servilismo: - Porque eles aprenderam mal, e não o melhor, e tudo cedo demais e tudo depressa demais: porque eles comeram mal, por isso veio-lhes esse estômago estragado - - um estômago estragado, sim, é seu espírito: é ele que aconselha a morte! Pois em verdade, meus irmãos, o espírito é um estômago! A vida é uma nascente de prazer: mas em quem fala o estômago estragado, o pai da tribulação, para este todas as fontes estão envenenadas. Conhecer: este é o prazer daquele que tem vontade de leão! Mas quem se cansou, esse é apenas ‘querido’, com ele jogam todas as ondas. E é sempre assim o modo dos homens fracos: eles se perdem em seus caminhos. E por fim pergunta ainda seu cansaço: ‘Para que seguimos caminhos! Tudo é igual!’ A estes soa agradável aos ouvidos quando se prega: ‘Nada vale a pena! Não deveis querer!’ Esta, porém, é uma pregação de servilismo. Ó meus irmãos, como um sopro de vento fresco vem Zaratustra a todos os cansados do caminho; muitos narizes ainda ele fará espirrar! Também através de paredes sopra meu livre fôlego, e penetra em prisões e espíritos aprisionados! Querer liberta: pois querer é criar: assim eu ensino. E somente para criar deves aprender! E também a aprender deves antes aprender comigo, a aprender bem! – Quem tiver ouvidos, que ouça! (ZA, III, *Das velhas e novas tábuas*, §16).

A noção histórica de natureza pessimista de Hartmann apontava a um futuro em que a humanidade seria mais racional e ao mesmo tempo mais desiludida, infeliz, decrepita, com a vontade diluída, uma vez que a busca pelo prazer e pela felicidade se mostraram em vão, aguardando o fim. Parece ser a isso que se refere Nietzsche ao colocar na boca de Zaratustra a contraposição aos que afirmam que a sabedoria e o conhecimento racionais cansam, que desejar é inútil e vão. São os “cansados do mundo” e pregadores de morte. Suas ideias são aquelas que estão nas novas tábuas (presentes até nos mercados, lembrando que é no mercado que o homem louco em *A Gaia ciência* procura Deus entre aqueles que não acreditavam em Deus), que aludem às novas ideias que guiam a sociedade moderna em oposição às velhas tábuas platônico-cristãs que, durante muito tempo, dirigiram a cultura ocidental.

Para Zaratustra, ambas devem ser quebradas. Na realidade, Nietzsche mostrou que ambas se assemelham: negam o mundo, a vontade, o futuro e traem a terra. Talvez a diferença entre ambas, diz Zaratustra na próxima seção, é que embora sejam “cansados do mundo” não são ainda “desprendidos da terra”, pois são “enamorados do cansaço da terra” (ZA, III, *Das velhas e novas tábuas*, §17). Em vez de negar o mundo por uma felicidade ultramundana (como Hartmann alega ser o caso do cristianismo e do budismo), a filosofia histórica hartmanniana profetizava “o fim do mundo”, a conclusão do processo do Inconsciente metafísico, como meta última, isto é, um niilismo terreno, descrente de um paraíso eterno.

As críticas de Nietzsche pela boca de Zaratustra nessas seções se apresentam, como em todo o livro, revestidas pela linguagem que utiliza a paródia bíblica, todavia percebemos com base nos cadernos de Nietzsche que há nelas diversas alusões à filosofia de Hartmann, predominante na Alemanha de sua época e com a qual estava polemizando. Devido à popularidade das ideias de Hartmann, faz sentido escolhê-lo como inimigo, já que ele amalgama em sua filosofia tudo aquilo que a modernidade parecia crer e Nietzsche rejeitava ou desejava superar: o hegelianismo histórico teleológico e processual, o pessimismo, a metafísica, a moral da compaixão schopenhaueriana, o niilismo, o otimismo filosófico e a teologia histórico-política do cristianismo.

Parece que o eixo sobre o qual se move em grande parte a crítica de Nietzsche, por seu *Zaratustra*, além de desafiar tantos outros ideais europeus da época, reside na condenação da vida pelo pessimismo moderno, cujo critério usado por Hartmann para fundamentá-lo era eudaimônico. A felicidade como meta para a vontade só poderia resultar na constatação de que ser feliz neste mundo é mera ilusão, falta de sentido, produzindo assim o niilismo, o desprezo pela vida, pela terra, o nojo pela existência. Nietzsche assente à perspectiva pessimista de que o mundo e a existência são “terríveis”, marcados por dor e sofrimento, todavia não condena o mundo por isso, porque a felicidade não é o objetivo da vida ou da existência. Ele condena a implicação que extraiu da filosofia de Hartmann, qual seja, a de que a vida não possui valor porque não é possível encontrar a felicidade pessoal.

Ao menos em parte é possível dizer que Zaratustra está preocupado em superar o grande nojo, o niilismo da modernidade, resultante tanto do pessimismo, da metafísica platônica-cristã, quanto dos valores e ideais modernos que, conquanto aclamados na Europa, Nietzsche os via como decadentes. Ele deseja recuperar o sentido da terra com suas hipóteses, a vontade de poder e seu *Übermensch*. Para ele, não apenas a influência platônica-cristã retirou o sentido da terra, mas também o pessimismo de sua época e os ideais modernos, políticos, filosóficos e sociais — democracia, igualitarismo, cientificismo, positivismo — que colocavam no lugar da antiga fé cristã na salvação eterna a futura redenção política e secular para a humanidade, prometendo livrar o homem da obscuridade religiosa e de suas mazelas sociais, mediante o avanço e progresso do processo histórico mundial, de natureza civilizatória, intelectual, científica e moral.³⁴

³⁴ Segundo Rosen (1995, p. 4): “Como Nietzsche entende a situação histórica na segunda metade do século XIX, a retórica é de progresso científico, político e espiritual: Este é o rosto inicial da máscara do esclarecimento. Mas esse rosto é em si ilusório e esconde a careta mais profunda de uma constante decadência em impotência e vulgaridade. A ordenação da virilidade aristocrática foi substituída pelo igualitarismo; a crueldade que é o

Nesse sentido, já as anotações de Nietzsche para o livro *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*, em 1873, antecipam o que é tratado aqui em Zarathustra, conforme percebemos na longa anotação preparatória para o escrito em que o filósofo escreveu a respeito de Hartmann:

Hartmann é importante porque mata o pensamento de um processo mundial por ser consistente. Para suportá-lo, como τέλος, ele o baseia na salvação consciente e na liberdade de ilusões e na escolha da queda. Mas o fim da humanidade pode estar aqui a qualquer momento por meio de uma reviravolta geológica: e essa falta de ilusão pressupunha um maior desenvolvimento das faculdades morais e intelectuais: o que é bastante improvável: ao contrário, quando estas envelheceram, as ilusões só puderam tornar-se cada vez mais poderosas e acabam com a velhice tornando-se infantil. O último resultado, portanto, não é de forma alguma reconfortante e certamente não poderia ser descrito como τέλος. Além disso, como ele descreve a maturidade, a capacidade de tomar a existência como um problema diminui cada vez mais e a necessidade de redenção diminui cada vez mais. Queremos abster-nos de todas as construções da história humana e não olhar para as massas, mas para os indivíduos espalhados por toda parte: eles formam uma ponte sobre o rio selvagem. Estes não continuam um processo; mas vivem juntos e ao mesmo tempo, graças à história que permite tal proximidade.

É a ‘república dos gênios’. A tarefa da história é mediar entre eles e assim dar ocasião e força para criar o grande e o belo. O objetivo da humanidade não pode estar no fim, mas nos espécimes supremos que, espalhados por milênios, juntos representam todos os poderes supremos latentes na humanidade.

Além disso: processo mundial!! É apenas uma questão do desleixo das **pulgas terrestres humanas!**

Hartmann diz p. 637: ‘Tão pouco como seria compatível com o conceito de desenvolvimento atribuir uma duração infinita no passado ao processo do mundo, porque então todo desenvolvimento concebível já deveria ter passado, o que não é o caso (!!), tão pouco podemos permitir ao processo uma duração infinita para o futuro; ambos aboliriam o conceito de desenvolvimento em direção a um objetivo e equiparariam o processo mundial ao desenho de água das Danaides. A vitória completa do lógico sobre o ilógico deve, portanto, coincidir com o fim temporal do processo do mundo, o último dia (!!).’

Gosta-se de fugir desse ‘processo mundial’ hartmanniano para o emaranhado de átomos democrático e para a doutrina darwiniana da existência do viável entre inúmeras combinações. Ainda há lugar aqui para os grandes indivíduos, mesmo que tenham sido expulsos por acaso [...]. Finalmente, as majorias na terra deveriam votar pela aniquilação e pelo retorno ao nada!

Por outro lado, nosso ensinamento de que a consciência só é promovida e desenvolvida por meio de ilusões cada vez mais elevadas. A razão pela qual permanecemos tão baixos com nossa ‘consciência’ (em comparação, digamos, com os gregos) é que nossas ilusões são mais baixas e mesquinhas que as

acompanhamento necessário da criação evaporou-se em sentimentalismo liberal; a ciência e a tecnologia combinaram-se com o cristianismo secular ou efeminado para produzir uma sociedade de filisteus burgueses. O amor ao perigo dá lugar ao amor ao conforto; o desejo de superação é substituído pela busca da satisfação confortável, tanto física quanto espiritual [...] A doutrina cristã da salvação é assim substituída pela doutrina da salvação secular ou política”.

deles. Não posso chamar essa progressão para a mesquinhez de progressão para a ‘masculinidade’³⁵. Se alguém pensasse que as ilusões desapareceriam, a consciência evaporaria **até a planta**. A propósito, as ilusões são apenas a expressão de um estado de coisas desconhecido. O objetivo de Hartmann é levar a humanidade à blasfêmia: então suicídio geral: realizado pela maioria das pessoas! Então o mundo tomba e afunda de volta no mar do nada. É tarefa das próximas gerações iniciar a blasfêmia através da devoção ao processo do mundo, ou seja, afirmação da vontade de viver!

Livro nojento, uma pena para a época! Como o pessimismo de Schopenhauer parece infinitamente mais puro, mais elevado e mais moral! Essa filosofia hartmanniana é a careta do cristianismo, com sua sabedoria absoluta, seu último dia, sua redenção etc. A especulação sobre o efeito do monstruoso paradoxo combinado com o *laissez faire* nunca foi mais louca. O presente David-Straussiano é incorporado ao processo do mundo, encontra seu lugar e assim se justifica. Daí o sucesso com as massas literárias (que na verdade significa ‘sucesso’ agora: elas são bem capazes de incitar o público a comprar!). (Nachlass/FP 7. 1873, 29[52]; grifos nossos).

Este fragmento textual, em parte usado por Nietzsche no escrito *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*, adianta muitos dos temas (a crítica à teleologia, a negação da vontade, da vida, o nada, a criação de tipos humanos autossuperadores do estado atual, a consciência dos transmutamos) e até imagens (o homem como ponte, não como finalidade-télos; e a comparação do homem, o último homem, como uma pulga na terra, ZA, *Prólogo* §4 e §5) de alguma forma presentes em *Zarathustra*. Além disso, Shapiro nos faz perceber que a filosofia de Hartmann serviu de base para Nietzsche desenvolver a crítica à ideia de fim da história e da última humanidade, representado em parte pela figura do “último homem” em *Zarathustra*, onde o filósofo encena essa noção moderna:

A filosofia da história de Hartmann, com sua estranha combinação de desenvolvimento hegeliano e pessimismo schopenhaueriano, foi talvez o mais perto que o século XIX chegou de produzir uma teoria do fim da história e do último ser humano. Na parte histórica de seu tratado, dedicado a mostrar a ascensão gradual da humanidade ao autoconhecimento por meio da percepção da impossibilidade da felicidade, seja na forma religiosa ou secular, Hartmann explica que a era moderna deve levar a um mundo conectado pelo comércio e pela comunicação. As raças brancas do hemisfério norte exercerão habilmente o domínio sobre o resto do mundo, sempre que possível, provocando os outros povos da terra a se eliminarem. Por mais bem-sucedidos que esses povos do primeiro mundo tenham em se dar a oportunidade de uma felicidade completamente secular, eles finalmente verão que não é possível viver feliz se não houver outra vida pela qual ansiar. Nietzsche considerou esta teoria inicial da globalização, embora superficial, sintomática da possível hegemonia do último ser humano sobre a terra, um espectro que o assombra ao longo de sua

³⁵ “Masculinidade”, aqui, no sentido de fase madura de um homem, refere-se à pessoa humana adulta que sai da juventude, não relacionado especificamente ao gênero masculino. Refere-se à analogia de Hartmann de que, do mesmo modo que o ser humano, a história do mundo tem suas fases (infância, juventude, maturidade, velhice).

obra e que Zaratustra cita como o maior obstáculo para incorporar plenamente seu próprio pensamento de eterno retorno. (Shapiro, 2016, p. 39).

Essa longa incursão em *Zaratustra* por meio das análises realizadas até aqui parece apontar que o livro foi escrito em grande medida como desafio e superação não somente ao pensamento platônico-cristão, mas também a filosofia e ideais niilistas da modernidade, em que Hartmann figurava como um dos representantes mais famosos na Alemanha da época. Ao aludir à filosofia de Hartmann em seu *Zaratustra*, Nietzsche antagoniza a própria modernidade que acolhia suas noções. Ambos, por sua vez, estavam ainda cativos da influência platônica e cristã em seus ideais e valores. Como escrevem Burnham e Jesinghausen (2022, p. 5) a respeito do *Zaratustra*: “A crítica de Nietzsche à modernidade está centrada em suas críticas à influência contínua e muitas vezes sub-reptícia do platonismo e da moral cristã.” E o mesmo se aplica a Hartmann.

Assim, nossa incursão em *Zaratustra* tornou possível percebermos que não existe rompimento no embate de Nietzsche contra Hartmann, entre os anos de 1873 e 1883, ou, mais precisamente, entre *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida* e seus estudos e anotações para *Assim falou Zaratustra*. Na realidade, é perceptível que o antagonismo apenas acentuou-se, tornando-se perceptível em *Zaratustra*. E seria necessário questionar qual a importância disso ao uso do signo do “Anticristo” por Nietzsche, tal como temos procurado desvelar.

Postulamos que a relevância consiste precisamente no fato de que no mesmo período em que Hartmann — uma das figuras representativas da modernidade ainda sob influência da cosmovisão platônica-cristã — é retomado por Nietzsche em seus estudos e antagonizado no *Zaratustra*, também a expressão “Anticristo” surge novamente, agora nas cartas. O último uso de “Anticristo” ocorreu em 1873 quando citou Hartmann; agora, em 1883, em que Hartmann é retomado, o signo do “Anticristo” também é registrado. É óbvio que pode ser visto apenas como uma coincidência, mas também pode ser entendido de outro modo. Em 1883, Nietzsche se intitulou “Anticristo” em tom cômico numa carta à amiga Malwida. No fim da missiva, escreve: “Você quer um novo nome para me chamar? A linguagem da igreja tem um para isso: Eu sou... o Anticristo. Mas não vamos desaprender o riso!” (eKGWB 1883, 400). A razão pela qual Nietzsche graceja ao se identificar como “Anticristo” a Malwida é explicada em outra carta, dessa vez a Heinrich Köselitz³⁶, de agosto de 1883, em que Nietzsche explica que descartara a

³⁶ Ou Peter Gast, seu pseudônimo.

ideia de dar aulas em Leipzig depois que o reitor da universidade lhe dissera: “[...] que em Leipzig meu pedido não seria bem recebido (e certamente em nenhuma das universidades alemãs); e que o corpo docente não ousaria propor meu nome ao ministério – por causa de minha posição sobre o cristianismo e minhas ideias sobre Deus.” (eKGWB 1883, 457).

Nietzsche assume que as portas estariam fechadas para ele no cenário acadêmico alemão por causa, precisamente, de suas posições religiosas em relação a Deus e ao cristianismo. Ele menciona então a carta que recebeu de um leitor comentando o seu livro *Zaratustra I*. O leitor, explana Nietzsche, era um cristão e antissemita que estava preso (a razão não sabemos) e, de dentro de sua cela, escreveu que *Zaratustra* seria obra do “Anticristo”:

Também a primeira resenha do primeiro *Zaratustra*, que me foi enviada (é obra de um cristão antissemita e, singularmente, foi escrita na prisão), infunde-me coragem, na medida em que, também aqui, o que foi compreendido imediatamente com clareza e percepção é o lado popular de minha posição, precisamente minha posição em relação ao Cristianismo, que é a única coisa que pode ser compreendida a meu respeito. ‘Aut Christus, aut Zaratustra!’ Ou, para ser franco: isso não é nem mais nem menos do que o Anticristo, prometido no passado – é o que os leitores sentem... Caro amigo, embora possa parecer ridículo para você, é assim que o que eu ouvi e sei dentro de mim por muito tempo vem de fora: que eu sou um dos mais temíveis adversários do Cristianismo, e que eu planejei uma espécie de ataque, que o próprio Voltaire não conseguia imaginar. (eKGWB 1883, 457).

Destacamos aqui o reconhecimento de Nietzsche de que havia uma leitura superficial e popular dele e de sua obra. Leitura superficial que conseguia captar de seus escritos, por exemplo, *Assim falou Zaratustra*, apenas a sua posição antagônica sobre o cristianismo. Essa popular interpretação anticristã, “é a única coisa que pode ser compreendida a meu respeito”, afirmou Nietzsche. Ponderemos: Haveria uma leitura não popular e superficial que lesse *Assim falou Zaratustra* extraindo muito mais do que críticas ao cristianismo? Talvez, um ataque ou superação à modernidade e a seus ideais e noções? Se assim for, a própria autonomação de Nietzsche como “Anticristo” pode ser assentida nesses dois níveis de compreensão, uma superficial e popular (restringindo-se a oposição ao cristianismo) e outra, digamos, mais “profunda”, que percebe e extrai daí outras possibilidades, nesse caso um ataque ao seu tempo, à modernidade.

Outro ponto do trecho da carta exige explicação: Quem prometera o “Anticristo” no passado? A quem Nietzsche se refere? É inequívoco, por um lado, que a promessa da vinda do “Anticristo” no passado partira do Apocalipse bíblico e do Cristianismo histórico. Nietzsche talvez remeta a esse fato ao afirmar que é na “linguagem da Igreja” que ele pode ser descrito

como o “Anticristo” (*cf.*: carta a Malwida, eKGWB 1883, 400). Contudo, em parte, pelo menos à luz do contexto analisado até aqui, ciente de que Nietzsche estava no período intensamente refletindo e antagonizando Hartmann, podemos inferir que o autor de *Filosofia do inconsciente* é quem tenha feito a promessa. O próprio Hartmann, como vimos, recorreu à “linguagem da Igreja”, à escatologia bíblica neotestamentária no uso da figura do “Anticristo”. Hartmann, antes de Nietzsche, já prometera ao público alemão a vinda do “Anticristo” como signo de uma era em que o cristianismo seria apenas uma sombra. Ele mesmo se identificara como o “verdadeiro Anticristo”, aniquilador do cristianismo, num livro que Nietzsche teria acessado. Aliás, aparentemente, nenhum outro filósofo de sua época, ao menos que Nietzsche tivesse conhecimento, autointitulou-se o “Anticristo” como o fez Hartmann.

Então, envolto em antagonismo codificado e parodiado zaratustramente com Hartmann, em 1883, faz bastante “sentido” presumir que ao ter o *Zarathustra* identificado como obra do “Anticristo” por um leitor, Nietzsche pudesse facilmente associar a “profecia” de Hartmann (o autor do primeiro registro de o “Anticristo” referenciado em sua obra) sobre a chegada do “Anticristo” e, então, afirmado parodicamente aos seus colegas como se cumprindo nele mesmo essa “profecia”. Ainda que em termos cômicos, e referindo-se a uma interpretação anticristã meramente popular e superficial de leitores, ele arroga ser tal figura escatológica e, então, assume para si o título que Hartmann atribuíra a si mesmo, o verdadeiro “Anticristo”.

Assim, *Zarathustra*, conforme se mostra anti-hartmanianno e antimoderno, também é, para além de uma leitura superficial e popular, obra do “Anticristo”, pois, segundo a crítica de Nietzsche, o fundamento da filosofia de Hartmann e da própria modernidade (expressões políticas, éticas, filosóficas etc.) reside na cosmovisão platônico-cristã. O leitor enxergou em Nietzsche e em seu *Zarathustra* a figura do “Anticristo”, alguém em total oposição ao cristianismo. De certo modo, Nietzsche pode ter percebido que, com seu *Zarathustra*, explicitou como superar o cristianismo precisamente porque é capaz de superar o hartmaniannismo da modernidade, dentre outras noções de sua época.

De seu ponto de vista, ele é aquele que consegue superar o cristianismo porque é o único que percebe a metafísica e moral platônico-cristãs onde elas se escondem mais sutilmente, debaixo da epiderme cultural denominada secularizada da era moderna. Por trás do pessimismo que nega a vida, da condenação ética do egoísmo, do louvor a valores morais como altruísmo e compaixão, da filosofia metafísica, da teleologia histórica, do niilismo e da decadência, todos exemplificados e sintetizados no pensamento do próprio Hartmann. Eis a razão pela qual, para

Nietzsche, ele mesmo pode ser considerado o “Anticristo” mais adequadamente que o autor de *Filosofia do inconsciente*.

Na carta a Köselitz, vemos que Nietzsche considerava seu Zaratustra um ataque mortal ao cristianismo. A expressão em latim “*Aut Christ, aut Zarathustra!*”³⁷ (“Ou Cristo, ou Zaratustra”) mostra que não há meio termo: a decisão precisa ser tomada de algum lado, e Nietzsche e seu Zaratustra não estão ao lado de Cristo, mas em severa oposição a ele. Na carta, Nietzsche se considera não apenas um crítico, como também “um dos mais terríveis adversários do cristianismo”. Em carta a Franz Overbeck, em agosto de 1883, Nietzsche relata novamente o primeiro leitor de seu Zaratustra que o relacionara ao “Anticristo”. Na missiva, Nietzsche afirma que Zaratustra é um ataque mortal contra o cristianismo:

O que me dá prazer é ver que esse primeiro leitor tem uma ideia do que se trata: o há muito prometido ‘Anticristo’. Não houve nenhuma tentativa de assassinato contra o Cristianismo desde Voltaire – e, para dizer a verdade, Voltaire não tinha ideia de que poderia se atacar dessa forma também. (eKGWB 1883, 458)

Nietzsche relacionou-se ao “Anticristo”, aquele capaz de cumprir o que Hartmann prometera: a superação do cristianismo. Contudo, diferentemente da compreensão hartmanniana, isso se daria na superação da própria modernidade, uma vez que, como ficou perceptível ao analisar Hartmann e outros representantes e noções da modernidade combatidas especialmente em *Zaratustra*, o século XIX era ainda profundamente cristão, segue-se que superar o cristianismo envolveria ultrapassar as noções de seu próprio tempo, a modernidade. Nesse sentido, ainda que demoradamente necessário, apresentamos acima um olhar mais atento em *Assim falou Zaratustra* e nas anotações de Nietzsche do período a fim de embasarmos essa compreensão.

4 O “Anticristo” nos textos de 1886

O uso do signo do “Anticristo” nos anos seguintes parece comprovar a hipótese de que a figura escatológica anticristã foi usada inicialmente por Nietzsche a partir da referência hartmanniana, uma vez que permaneceu açambarcando tanto ao antagonismo nietzschiano à cosmovisão platônica-cristã, conforme permanece o esteio ou o fundamento no qual as ideias

³⁷ A expressão lembra “*aut Caesar, aut nihil*”, “ou imperador ou nada”, que teriam sido palavras de César Bórgia ou atribuídas a Júlio César na Renascença, aludindo a busca pelo poder.

modernas se alicerçam, quanto à Hartmann, um de seus proeminentes representantes. O “Anticristo” é um signo que denuncia a era moderna e seus representantes, como Hartmann, mas também poderíamos incluir Wagner e outros, ainda como essencialmente cristãos e não “seculares”, sob a ótica de Nietzsche. Além disso, o “Anticristo” é usado novamente tanto como signo de uma era futura em que a influência do cristianismo é superada quanto de automeação do próprio Nietzsche e de sua filosofia, sintetizada mais acuradamente em *Assim falou Zaratustra*. É possível perceber mais nitidamente a questão no período seguinte da carreira filosófica de Nietzsche em que ele volta a polemizar as ideias modernas ao mesmo tempo em que estuda Hartmann.

O período que se seguiu após a publicação de *Zaratustra* representou um momento crítico da carreira filosófica de Nietzsche. O desapontamento com os alemães crescia na mesma medida em que seus livros ficavam “encalhados”, com baixa vendagem, testemunhando a rejeição germânica a seu pensamento³⁸; enquanto “filósofos da moda”, a exemplo de Hartmann, permaneciam a epítomes do pensamento filosófico moderno na Alemanha. Após a frustração de ter seu livro mais estimado, *Zaratustra*, não reconhecido pelo público tal como esperava e receber como devolutiva dos intelectuais da época apenas o silêncio, Nietzsche toma iniciativas a fim de que suas futuras publicações não fracassassem desse modo.

Resolve, a partir de 1884³⁹, escrever uma obra principal que desse conta de explicitar toda sua filosofia (assim, entre o outono de 1885 e 1886, temos já o esboço de um projeto denominado “Vontade de Poder: Tentativa de uma transvaloração de todos os valores”, conforme Nachlass/FP 12.1885,2[100]); busca outra editora e um novo editor para seus livros; intenta escrever obras que fossem espécies de comentários ou introduções ao *Zaratustra*⁴⁰, na

³⁸ Mais tarde, em junho de 1887, a seu amigo Overbeck, Nietzsche lembraria o período em que seu *Zaratustra* recebeu como resposta apenas o silêncio: “Depois de um apelo do mais íntimo da alma como meu *Zaratustra* foi, não ouvir um som de resposta, nada, nada, sempre apenas o silêncio [...]” (eKGWB 1887,863). Já em fevereiro de 1888, a Reinhart von Seydlitz, Nietzsche reverbera a rejeição alemã de suas publicações: “Na Alemanha, embora eu tenha 45 anos e tenha publicado cerca de quinze obras (— entre elas um *non plus ultra*, *Zaratustra* —) ainda não houve uma única resenha, mesmo que moderadamente respeitável, de um de meus livros.” (eKGWB 1888.989).

³⁹ A pretensão de Nietzsche de uma obra principal, após a publicação de *Zaratustra*, em 1884, é percebida em algumas cartas do período. Em 7 de abril de 1884, escreve: “Se eu for a Sils-Maria no verão, quero fazer uma revisão da minha visão metafísica e epistemológica. Agora tenho que passar por toda uma série de disciplinas passo a passo, porque agora decidi usar os próximos cinco anos para elaborar minha ‘filosofia’, para a qual construí um portal através de meu *Zaratustra*.” (eKGWB 1884,504). Nietzsche diz algo semelhante a Heinrich Köselitz em de setembro daquele ano: “terminei completamente a tarefa principal deste verão, como a havia proposto – os próximos 6 anos pertencem à elaboração de um esquema com o qual delinearei minha ‘filosofia’.” (eKGWB 1884,529).

⁴⁰ Uma carta ao editor Ernst Wilhelm Fritsch ilustra esse ponto: “Tudo indica que meus livros serão objeto de muita ocupação nos próximos anos (— na medida em que sou, com todo o respeito, de longe o pensador mais independente e grandioso deste período). Será necessário e serão feitas todas as tentativas possíveis para me entender, para me ‘explicar’ etc. Para evitar os piores erros, nada me parece mais útil (além do recém-publicado

esperança de que o público finalmente o descobrisse (é assim que nasce *Além do bem e do mal*, por exemplo, a partir de textos escritos na época de *Zarathustra*); revê os escritos anteriores e pensa em reeditá-los, alterando-os. Contudo, termina adotando outra estratégia: escrever prefácios para relançá-los (é o caso dos prólogos para *O Nascimento da tragédia, Humano demasiado humano e Aurora*). Contexto que serve para compreender o cenário em que Nietzsche, no ano 1886, compôs os dois escritos em que o signo do “Anticristo” novamente aparecerá: *Além do bem e do mal* e a *Tentativa de autocrítica* para a nova edição de *O Nascimento da Tragédia*.

4.1 O “Anticristo” em *Além do bem e do mal*

Os dois escritos estão inseridos naquele ambiente de hostilidade crescente entre as ideias modernas e os representantes alemães, por exemplo, Wagner e Hartmann, e do próprio pessimismo de Schopenhauer, do qual se afastara e ao qual desejava superar. No decorrer do período após a escrita de *Zarathustra* encontram-se citações a Hartmann nos cadernos nietzschianos e indícios de que Nietzsche voltou a lê-lo e estudá-lo.⁴¹ Nietzsche leu, em especial, a *Fenomenologia da consciência moral*, de Hartmann (*Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, de 1789) na época em que escreveu alguns dos trechos de *Além do bem e do mal*. O livro de Hartmann se encontrava na biblioteca pessoal de Nietzsche e há sinais e marcações de um cuidadoso estudo, além de textos em *Além do bem e do mal* que aludem à leitura da obra.⁴²

Além do bem e do mal) do que os dois prefácios que tomei a liberdade de lhe enviar: eles indicam o caminho que tomei — e, falando sério, se eu mesmo não der algumas dicas, como me entender, então as maiores coisas estúpidas devem acontecer... O essencial é que, para ter os pré-requisitos para compreender *Zarathustra* (— um acontecimento sem igual em literatura e filosofia e poesia e moral etc. os escritos anteriores devem ser entendidos com seriedade e profundidade; também a necessidade da sucessão desses escritos e o desenvolvimento neles expresso. Talvez seja igualmente útil enviar agora a nova edição do ‘Nascimento’ (com a ‘Tentativa de Autocrítica’). Esta ‘tentativa’, realizada em conjunto com o ‘prefácio de Humano demasiado humano’, resulta em uma verdadeira iluminação sobre mim — e a melhor preparação para o meu ousado filho *Zarathustra*. Em dezembro espero poder continuar com as ‘prefácios’: nomeadamente em Nice, onde até agora nunca me faltou coragem e inspiração no tempo previsto. A saber 1) *Humano demasiado humano. Segundo volume...* 2) *Aurora* 3) *A Gaia Ciência*.” (eKGWB 1886.740).

⁴¹ Conferir as referências mencionadas no Capítulo 1 deste trabalho.

⁴² Nietzsche leu a *Fenomenologia da consciência moral*, de Hartmann, e há textos em alusão à obra. Essas alusões são bem documentadas e comentadas em: SOMMER, **Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse**. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 5/1. Herausgegeben von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016, p. 68-70; 178; 202; 469; 497; 551.

Segundo Nietzsche afirmou mais tarde em *Ecce homo*, o livro “é, em todo o essencial, uma crítica da modernidade, não excluídas as ciências modernas, as artes modernas, mesmo a política moderna” (EH, *Além do bem e do mal*, §2). Na obra, torna-se estridente o confronto de Nietzsche com as “ideias modernas” e em especial a cultura alemã polemizada no escrito. Hartmann, como escritor e filósofo aclamado pelos intelectuais alemães, volta a ser atacado como representante da filosofia alemã e das ideias modernas adotadas pela época (cf.: BM §204)⁴³. O posicionamento filosófico de Hartmann no cenário ou contexto histórico, político, social e intelectual da Alemanha moderna elucidada, ao menos em parte, a razão da ênfase crítica por parte de Nietzsche. Hartmann, no livro *Fenomenologia da consciência moral*, mostra-se um filósofo alinhado ao *Reich*, opondo-se ao socialismo e aos católicos e em harmonia com a *Kulturkampf*⁴⁴, apoiada por muitos cristãos protestantes, em especial pelos liberais que se alinharam à agenda de Bismark na época.

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche novamente não estava apenas superando a moral religiosa ou o binarismo moral (bem e mal) constituinte da cosmovisão platônico-cristã, voltava-se também contra as ideologias políticas e concepções filosóficas da modernidade que ainda operavam por meio de elementos epistêmicos, metafísicos e morais da mesma tradição, sendo, aliás, contra esses elementos ou modo de operar sistemicamente que Nietzsche, de fato, se opunha mais veementemente. É precisamente assim que o signo do “Anticristo” volta a ser usado no aforismo 256, do oitavo capítulo de *Além do bem e do mal*, “Povos e pátrias”, no qual o filósofo desenvolve uma crítica às posições políticas contemporâneas advogadas na Europa (França, Inglaterra, Itália), e em especial na Alemanha, nesse caso o nacionalismo.

É uma crítica às ideias modernas do século XIX: o patriotismo, a democratização, a noção de progresso pressuposta por certa teleologia, o antissemitismo bem como o nacionalismo que grassava espaço entre os territórios germânicos e europeus. Tudo isso averso à “grande política”, a um tipo elevado e supranacional de homem, a um grande período de uma

⁴³ Explicitamente, Hartmann aparece (ao lado de Dühring), em BM §204, como o representante da filosofia moderna e alemã que, para Nietzsche, minou o respeito pela soberania da filosofia em sua época, perdendo o direito ao predomínio cultural europeu e à dianteira da revolução moderna por meio de uma filosofia que, em vez de liderar, se via dominada. Hartmann é denominado, então, de “amalgamista”, uma vez que imiscuiu e procurou sintetizar em sua própria filosofia pensamentos opostos, como o de Schopenhauer e Hegel, além de tantos outros: Spinoza, Leibniz, Schelling etc. Nietzsche considerava que Hartmann era no máximo um “erudito” cujo pensamento colocava em risco o desenvolvimento futuro de verdadeiros filósofos e de genuína renovação cultural europeia.

⁴⁴ A expressão alemã refere-se à luta ou à guerra pela cultura e alude à histórica luta de poder entre Bismark e os estados democráticos emergentes contra a Igreja Católica e sua influência na política moderna dentro de uma perspectiva secularizante.

Europa napoleonicamente unida, almejado por Nietzsche, conforme parece expressar no decorrer do escrito.

No aforismo de *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma que havia claros sinais históricos, provindos dos grandes europeus, os “gênios” das últimas épocas (representantes da política, das artes, da literatura, a exemplo de Napoleão, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer e até Wagner), que trabalharam para a pungente renovação cultural em que emergisse uma Europa unificada no futuro. Contudo, esse futuro no presente era obliterado pelos nacionalismos dos países europeus. No aforismo, Nietzsche utiliza Wagner e sua música como representantes dessa situação cultural (do mesmo modo como fizera com Hartmann e Düring ao instrumentalizá-los a fim de representar a filosofia alemã; *cf.*: BM §204).

Nesse caso, Nietzsche coloca Wagner entre os grandes espíritos que representavam os sinais de possível renovação cultural e de um futuro pan-europeísmo do Ocidente, associando-o ao romantismo francês tardio e a dois de seus grandes nomes: Eugène Delacroix (1798-1863) e Honoré de Balzac (1799-1850). Embora Wagner e o romantismo tardio pudessem ser caracterizados como grandes eventos culturais na Europa e erroneamente interpretados como manifestações de uma profunda renovação da cultura, Nietzsche considerava que representaram apenas a ânsia e o desejo de seu século por um tipo cultural e humano superiores, ânsia que não se tornou efetiva por sua arte. Nietzsche explicita o motivo da não concretização nos seguintes termos: “todos enfim prostrados e quebrantados diante da cruz cristã (com toda a razão: pois qual, dentre eles, seria suficientemente profundo e primordial para uma filosofia do Anticristo?)” (BM, § 256).

Da perspectiva nietzschiana, o romantismo analisado sob a ótica psicológica é sinônimo de sentimentalismos exacerbados próprios de decadentes, fracos, reativos, padecentes de vida ascendente e afirmativa e, por isso, associados ao cristianismo — emblema, para o filósofo, de decadência fisiopsicológica (GC §370; *cf.*: CI, “*Incursões de um extemporâneo*”, §3 e §6). Segundo Nasser (2009, p. 37), o romantismo criticado por Nietzsche “indica o entorpecimento necessário para os que sofrem de empobrecimento vital.”

Nietzsche argumenta que nem Wagner nem o romantismo tardio tornaram possível a renovação cultural genuína que pudesse realmente produzir as condições histórico-sociais necessárias ao florescimento de um tipo nobre e superior de homem e de uma grande época ou século da humanidade. Dado que, ao fim, as ideias modernas que representavam ainda não tivessem superado verdadeiramente a influência do cristianismo e operassem por meio de elementos advindos da cosmovisão cristã. Além disso, o filósofo observava que o páthos

artístico que exprimiam se afigurava expressão de um estado fisiopsicológico alquebrado, de adoecimento da vontade de poder, condicionado pela cultura cultivada pelo cristianismo. Desse modo, somente a filosofia do “Anticristo”, argumentava Nietzsche, seria capaz de promover tal superação e possibilitar a genuína renovação histórico-cultural, o cultivo e o florescimento de certo tipo superior de homem e cultura, da “grande política”, de uma época verdadeiramente nobre.

O aforismo termina com a ironia de Nietzsche ao afirmar que Wagner “redimiou-se” por ter criado uma figura como Siegfried (bárbara, anticatólica e até antirromântica), em 1876, quando, na fase final, compôs a ópera *Parsifal* (1882) cujo personagem Tannhäuser constitui-se expressão de desejo penitente que anseia por Roma, ou seja, pela absolvição cristã. Dessa forma, Nietzsche expressa que, embora aparentemente Wagner e o romantismo francês tardio tenham parecido a grande promessa da nova era cultural na Europa, findaram derrotados pelo cristianismo. Eles representaram a ânsia de um novo tempo, não a concretização. Assim, Wagner e sua música representam o declínio da modernidade europeia e da cultura alemã em especial derrotados pelo cristianismo.⁴⁵

Contra todas as ideias modernas e alemãs, cujo representante aqui é Richard Wagner e seu romantismo (pessimista e Schopenhaueriano, para mencionar mais uma vez GC §370), Nietzsche se vale do signo do “Anticristo”. Aqui a figura serve para descrever a filosofia capaz de superar o cristianismo entranhado nas ideias modernas, nesse caso, o romantismo pessimista. Depois do livro *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, de 1873, é a primeira vez que Nietzsche utiliza o signo num de seus livros publicados, apesar de já tê-la usado três vezes em cartas pessoais no ano 1883, época de *Zaratustra*. Sem dúvida, sua autopredicação como “Anticristo” nas cartas pessoais tornou-se decisivo para que a partir de então se apropriasse publicamente desse símbolo.

⁴⁵ A crítica contra a modernidade, especialmente a alemã, e de Wagner como seu epítome, derrotados pelo cristianismo, está presente nos escritos do período de *Além do bem e do mal*, em 1886, por exemplo, no prefácio de *Humano demasiado humano II*, publicado em outubro do mesmo ano: “Richard Wagner, aparentemente o mais vitorioso, na verdade um romântico podre e desesperado, de repente caiu, indefeso e quebrado, diante da cruz cristã... consciência, para este espetáculo horrível? Eu era o único que sofria dele? Basta, para mim esse evento inesperado me deu, como um flash, clareza sobre o lugar que eu havia deixado – e também aquele terror posterior sentido por todos que inconscientemente passaram por um imenso perigo.” (HH II, *Prefácio*, § 3). Em texto dos cadernos do período entre 1885 e 1886, Nietzsche escreve: “Ironia contra aqueles que acreditam que a ciência moderna conquistou o cristianismo. Isso não significa que os juízos de valor cristãos tenham sido superados. ‘Cristo na cruz’ é o símbolo supremo – ainda.” (Nachlass/FP 12. 1885, 2[96]). Os textos mostram que para Nietzsche o cristianismo não havia sido realmente superado no século XIX, seja pela música de Wagner, pelo romantismo, seja pela ciência moderna.

Agora, em 1886, o signo do “Anticristo” aparece não mais em citação a Hartmann, pois é utilizada pelo próprio Nietzsche que se apropria do signo e o imbui em sua filosofia pessoal. Enquanto Hartmann afirmava que o “Anticristo” estava próximo porque a secularização moderna, em especial na Alemanha, avançava destruindo o cristianismo, Nietzsche desvela o oposto por meio da figura do “Anticristo”: o cristianismo ainda imperava no século XIX e nas ideias modernas, vencendo a filosofia pessimista, Wagner e o romantismo.

Entretanto, em que consiste a “filosofia do Anticristo” mencionada por Nietzsche? Num fragmento da época em que Nietzsche escreveu basicamente o mesmo que se apresenta em *Além do Bem e do mal*, acerca da derrota de Wagner e do romantismo pelo cristianismo, encontramos aberto um caminho para o entendimento do que poderia representar a “filosofia do Anticristo”.

Em última análise, é uma questão de força: toda essa arte romântica pode ser dobrada por um artista superabundante e de força de vontade inteiramente no antirromântico – ou, para usar minha fórmula – no dionisíaco, assim como todo tipo de pessimismo e niilismo, é apenas um martelo nas mãos dos mais fortes e ferramentas para adquirir um novo par de asas.

[...] Wagner, falando das delícias que sabia tirar da ceia cristã: isso me decidia, eu o considerava derrotado. Além disso, suspeitei que ele não achava que seria útil bancar cristãos e recém-convertidos para fins de sua nova naturalização na Alemanha: essa desconfiança o prejudicou ainda mais do que o aborrecimento de um romântico envelhecido. Estavam cansados o suficiente para cair diante da cruz. (Nachlass/FP 11. 1885, 2[101]).

No fragmento acima do mesmo período de *Além do bem e do mal*, o dionisíaco é utilizado como fórmula ou símbolo que faz frente ao romantismo, e não ao “Anticristo”. No entanto, ao escrever *Além do bem e do mal*, Nietzsche colocou em lugar do dionisíaco o signo do “Anticristo”. No livro, Nietzsche fez do deus Dionísio, o deus-tentador (diabólico?), um filósofo do qual ele disse ser discípulo (BM §295), vale ressaltar. Dionísio é a figuração do sofrimento trágico, daquele sofrimento ascendente, forte e afirmativo diante da existência, que sofre pela superabundância da vida, não pela falta dela. Por ser um sofrimento pela superabundância da vida, não precisa de entorpecimentos artísticos para suportá-la, tal como ele entendia a respeito do romantismo pessimista wagneriano.

Assim, Dionísio é o símbolo apropriado para designar a filosofia de Nietzsche em contraposição ao romantismo, da forma como está presente no fragmento citado. Já há um indício aqui de certa “equivalência” das figuras pelas quais Nietzsche escolhe representar sua filosofia, “Dionísio” e “Anticristo”. Ambas as figuras são afirmativas da vida, apesar de o

“Anticristo” afirmar conforme nega aquilo que condena a vida, do que é inimigo dela, nesse caso, o romantismo pessimista que é, pelo signo do “Anticristo”, denunciado como essencialmente cristão, já que sintoma de uma vontade alquebrada e fraca. A expressão “antirromântico” que aparece nesse fragmento preparatório não é necessária em *Além do bem e do mal*, pois Nietzsche considerava que o signo de oposição ao inimigo da superabundância de vida, o “Anticristo”, assumia a função de negação.

Mais uma vez, na medida em que o “Anticristo” representa o signo básico de negação do cristianismo, nega especialmente o que ainda está debaixo de sua influência, isto é, os vestígios culturais mais imperceptíveis de seu tempo, nesse caso, o romantismo em Wagner e o cenário cultural alemão que, conforme entendia Nietzsche, sucumbira diante da perspectiva cristã e de sua compreensão da vida. Comparar esse fragmento ao texto de *Além do bem e do mal* parece favorecer a compreensão de que a filosofia do “Anticristo” está associada ao pensamento próprio de Nietzsche, à filosofia dele em si mesma. É, em outras palavras, uma maneira de se referir ao próprio pensamento, capaz de um tipo humano nobre e elevado e possibilitador de uma nova época.

Está associada, inclusive, a sua fórmula mais pessoal e independente, o dionisíaco, a noção de uma força irruptiva e transbordante da vontade perante a vida que supera o pessimismo e o niilismo, usando-os tão somente como ferramentas para ir mais longe. A filosofia do “Anticristo” até aqui parece consistir em expressão do pensamento afirmativo e dionisíaco de Nietzsche, que se propõe desvelar e se opor aos movimentos culturais (literários e artísticos, aos valores, ideais, instituições, filosofias e noções sociopolíticas) da modernidade, fundamentados ainda, segundo o filósofo, pelo cristianismo e, portanto, negadores da vida.

4.2 O “Anticristo” em *Tentativa de autocrítica em O Nascimento da tragédia*

A segunda ocorrência do signo do “Anticristo” no período ocorre na *Tentativa de autocrítica* para a nova edição de *O Nascimento da Tragédia*, em 1886. A ocorrência parece apontar ao entendimento quanto à filosofia do “Anticristo” se mostrar a negação do cristianismo tanto enquanto religião em si quanto como fundamento cultural que alicerça a modernidade, além de representar o pensamento de Nietzsche em filosofia capaz de superá-lo. No prefácio e nos demais textos de 1886, temos novamente contundentes expressões da crítica de Nietzsche ao seu tempo, à modernidade.

É desse modo que, antes de tudo, por meio de *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche lamenta não apenas ter expressado seu pensamento por meio de fórmulas schopenhauerianas e kantianas e ter estragado “de modo absoluto o grandioso problema grego, tal como ele me havia aparecido, pela ingerência das coisas mais modernas!” (NT, *Tentativa de autocrítica*, § 6). O pior erro de Nietzsche, tal como retrospectivamente o percebia em 1886, residiu em diagnosticar na modernidade, nos recentes eventos culturais alemães, a exemplo da música wagneriana e do pessimismo de Schopenhauer, sinais evidentes do ressurgimento de uma época trágica na Europa, guiada pela Alemanha – papel histórico do qual Nietzsche assinalava que os alemães abdicaram exatamente por terem assumido as ideias modernas decadentes, muitas delas, inclusive, abraçadas por Bismark.

Conforme notamos, as ideias modernas (a democracia, o utilitarismo, o otimismo científico, a liberdade e a igualdade entre os homens etc.) aqui emergem como alvo da crítica de Nietzsche que não se referia exclusivamente o cristianismo. No prefácio, Nietzsche retoma o que já atacara em *Além do bem e do mal* e no prefácio de *Humano demasiado humano*, escritos na mesma época. Ele se esforça em explicitar, ainda que pelo silêncio, que *O Nascimento da tragédia* já prenunciava seu grande inimigo: o cristianismo, especificamente a moral cristã, por ser absoluta, aquela que mais se opunha à vida afirmativa expressa pelo dionisíaco. Contudo, o cristianismo é atacado mais fortemente não como religião, mas na medida em que é percebido de forma mascarada na modernidade, pela moral. Por exemplo, é contra a interpretação moral de Schopenhauer que Nietzsche se coloca em oposição, conforme essa interpretação se aproxima da perspectiva cristã.

Segundo Nietzsche explicará na *Tentativa de autocrítica*, em *O Nascimento da tragédia*, a partir de sua filosofia se anuncia pela primeira vez um “novo pessimismo”,⁴⁶ um pessimismo “além do bem e do mal” (claramente um modo de sublinhar seu livro BM recém-publicado) que poderia se enquadrar naquilo que Schopenhauer condenou como a “perversidade do modo de pensar”, qual seja, que o mundo tem apenas um sentido físico destituído de qualquer sentido moral (NT, *Tentativa de autocrítica*, §5).

⁴⁶ Na *Tentativa de autocrítica*, em *O Nascimento da Tragédia* (§6), o Dionisíaco, que é também o “Anticristo”, é uma contradoutrina ao pessimismo resignacionista de Schopenhauer, que defendia que o nascimento da tragédia deveu-se ao reconhecimento pessimista por parte dos gregos de que o mundo e a vida não eram dignos do nosso apego em razão de não ser possível encontrar neles verdadeira satisfação (por causa da preponderância do sofrimento da existência), assumindo assim uma postura de resignação diante deles. Todavia, com Dionísio, Nietzsche havia apreendido um tipo de novo pessimismo, um de tipo não resignacionista como o de Schopenhauer, um pessimismo que fosse expressão não de repouso da vontade diante das mais terríveis constatações acerca do mundo e da realidade, mas a expressão de vontade de vida mais forte, transbordante, que suporta as piores verdades sobre o mundo tal como ele é e ainda assim o quer repetidas vezes.

O Nascimento da tragédia, segundo Nietzsche, propõe exatamente que somente o fenômeno estético — e não a moral — justifica a vida e redime o mundo contra todo e qualquer tipo de “interpretação e a significação moral da existência”, interpretação moral defendida por Schopenhauer (NT, *Tentativa de autocrítica*, §5). É a partir de Schopenhauer, no aforismo 5 da *Tentativa de autocrítica*, que Nietzsche chega à interpretação moral cristã e centra nela sua crítica — o que se fortalece quando trazemos à baila justamente o escrito em que Nietzsche citou de Schopenhauer o qual ele compara quem nega a existência de um sentido moral no mundo como um “Anticristo”.⁴⁷

Salaquarda, nesse sentido, mostrou em seu artigo *Der Antichrist* como o uso linguístico de Nietzsche do signo do “Anticristo” é “determinado” pela definição de Schopenhauer desta figura em seu escrito (anteriormente tratado por nós) *Parerga und Paralipomena*, no capítulo onde explana sobre sua ética, § 109. Detalharemos melhor na segunda parte desta pesquisa a posição de Schopenhauer e de outros filósofos modernos sobre a “ordem moral do mundo”, que segundo Nietzsche implica num permanente endosso à moral cristã.

Por ora, devemos lembrar que Schopenhauer, tanto em *O mundo como vontade e representação* quanto no já citado *Parerga und Paralipomena*, defendeu que os dogmas do cristianismo são expressões religiosas ou mitológicas de sua noção filosófica da negação da Vontade. Com sua filosofia e ética pessimistas, Schopenhauer defende a moral a cristã e descreve aquele que nega que o mundo tenha um sentido moral último, renegando qualquer metafísica em prol de um materialismo que sustente apenas um sentido físico para o universo, como sendo o próprio “Anticristo” (cf.: *Parerga und Paralipomena*, Sobre a ética, §109).

Isso mostra que Nietzsche desfere seu ataque ao cristianismo não meramente como religião, mas enquanto a moral que ela conjuga e, sobretudo, por ser sustentada por Schopenhauer em plena modernidade. Nesse sentido, a “polêmica de Nietzsche não surge de uma atitude antirreligiosa, mas predominantemente motivada pela antimoralidade”, conclui Salaquarda (1973, p. 100).

Desse modo, a moral, especialmente a moral cristã, endossada na modernidade por filósofos como Schopenhauer, por ser incondicional com suas noções últimas, seus padrões absolutos é, para Nietzsche, a perspectiva mais hostil à vida. Na *Tentativa de autocrítica*, Nietzsche afirma que é contra a perspectiva moral que ele desenvolveu em sua filosofia

⁴⁷ SCHOPENHAUER. *Parerga und Paralipomena*, 1974, p. 201. Salaquarda mostrou com precisão como Nietzsche refere-se a este livro de Schopenhauer (cf.: SALAQUARDA, Jörg. *Der antichrist*, *Nietzsche-Studien*, Berlin, nº 2, 1973).

dionisíaca, a saber: a concepção da arte como fenômeno justificador da existência, concepção que consiste numa

[...] contradoutrina e uma contravaloração 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 de dionisíaca. (NT, *Tentativa de autocrítica*, §5).

O dionisíaco, em *O Nascimento da tragédia*, como antagonico a toda interpretação e significação moral da vida, especialmente a cristã, é a contradoutrina e contravaloração da vida puramente artística; e o “Anticristo”, sua fórmula mais pessoal, que mais expressa seu próprio pensamento. Uma vez que o “Anticristo” não é identificado por um nome na Bíblia, apenas pelo título, Nietzsche se diz livre para “batizá-lo” por Dionísio. No texto, Dionísio e o “Anticristo” mais uma vez podem ser entendidos como equivalentes. São signos do pensamento afirmativo da vida desenvolvido e defendido por Nietzsche. Por isso mesmo, como signos de autoexpressão se opõem à filosofia de sua época, cativa do cristianismo por postular ainda uma ordem moral do mundo e produzir formas de vidas decadentes e declinantes. Assim, o prefácio se conecta significativamente ao fragmento do mesmo ano em que o dionisíaco é apresentado como aquele capaz de vencer a cruz e os ideais, valores e movimentos modernos ainda subjugados pelo cristianismo, como o romantismo, e de ser forte o bastante a ponto de superar o pessimismo e o niilismo, em vez de sucumbir ante eles.

Mais que isso: a *Tentativa de autocrítica* pretende conduzir o leitor além do livro *O Nascimento da tragédia*, por isso tais prefácios constituem uma “isca filosófica”: referenciam várias obras anteriores de Nietzsche, especialmente o *Zarathustra* em que o próprio pensamento afirmativo é apresentado, e o livro publicado poucos meses antes, *Além do bem e do mal*, que reconhece a necessidade de uma filosofia do “Anticristo” capaz de superar as ideias modernas ainda cativas do cristianismo. Uma vez que o prefácio foi publicado ou escrito posteriormente à publicação de *Além do bem e do mal*, inclusive aludindo a ele, estaria correta a associação dos leitores acerca da “filosofia do Anticristo” e a contradoutrina nietzschiana, o dionisíaco, em *O Nascimento da Tragédia*. A relação entre a “filosofia do Anticristo” (*Além do bem e do mal*) e o dionisíaco, na *Tentativa de autocrítica* (de *O Nascimento da tragédia*) se mostrava inevitável e, muito provavelmente, deliberadamente calculada pelo próprio Nietzsche. Talvez estivesse pretendendo criar essa rede de signos representativos de sua filosofia e a natureza e capacidade de seus pensamentos por meio dessas figurações.

Se então é somente uma “filosofia do Anticristo” que se torna capaz de superar o cristianismo enraizado nas ideias modernas da Europa e essa filosofia, por sua vez, já está presente no pensamento dionisíaco de Nietzsche, em *O Nascimento da Tragédia*, logo, é a própria filosofia de Nietzsche que está sendo apresentada ao público como a única capaz de superar o cristianismo, mascarado nas mais estimadas ideias modernas da Europa. Sua filosofia é a filosofia do “Anticristo”, expressão de seu pensamento afirmativo da vida, o dionisíaco. O que significa que a “filosofia do Anticristo”, tal como anunciada em *Além do bem e do mal*, permite-nos ao menos dois apontamentos: Que se trata de uma filosofia essencialmente anticristã (e, por isso, antimoderna) e é uma referência à filosofia de Nietzsche, sendo ele próprio reconhecido como o “Anticristo”. É por isso, talvez, que Nietzsche faça de ambas os símbolos, que a princípio pertencem à esfera do religioso, Dionísio e o “Anticristo”, filósofos, porque estão ligadas à filosofia dele.

É Nietzsche quem os torna filósofos quanto mais os usa como signos de sua própria filosofia, caracterizando seu pensamento pelas potências simbólicas dessas figuras que advêm originalmente da religião e expressam ao mesmo tempo as características que marcam seu pensamento: as noções do antigo em contraposição ao moderno, do grego em oposição ao alemão, do pagão e anticristão em antagonismo à influência do cristianismo na cultura etc. Já nessa época, ao que parece, Nietzsche quer ser percebido da seguinte forma pelos leitores: no signo do “Anticristo”.

Além disso, devemos destacar que na época, como acenado anteriormente, Nietzsche já havia projetado um plano filosófico e literário em que se dedicaria a produzir sua filosofia magna, que na época seria chamada de *Vontade de Poder: Tentativa de uma Transvaloração de todos os valores*,⁴⁸ uma série de livros que expusesse seu pensamento. Já na contracapa de *Além do bem e do mal*, Nietzsche anuncia o projeto e a futura publicação. Então, não é difícil supor que a “filosofia do Anticristo” capaz de superar o cristianismo refira-se, ao menos em parte, ao seu projeto filosófico: à futura publicação em que seu pensamento estaria explicitado, ou que seu pensamento consistisse em contribuição ao surgimento de nova e futura filosofia (tal como se encontra no subtítulo de *Além do bem e do mal*).

Para o círculo próximo a Nietzsche, não seria difícil identificar a futura “filosofia do Anticristo” como o próprio pensamento dele quando trazemos à mente que, em 1883, Nietzsche havia se descrito no signo do “Anticristo” e o *Zarathustra* como obra anticristã, afirmando-se o

⁴⁸ Cf.: Nachlass/FP 11. 1884, 26 [259]; Nachlass/FP 11. 1884, 26 [284]; eKGWB 1886, 734; eKGWB 1886, 741.

único capaz de um verdadeiro atentado ao cristianismo, que nenhum dos piores inimigos cristãos, a exemplo de Rousseau, conseguira realizar.⁴⁹ Todavia, a correlação entre Nietzsche e o “Anticristo” não estava explícita a seus leitores, uma vez que apenas tinham acesso aos livros publicados, cuja última referência à figura se tratava, até então, da citação debochada de Eduard von Hartmann. Assim, na *Tentativa de autocrítica* de NT, publicada dois meses depois de *Além do bem e do mal*, a relação entre Nietzsche e o signo do “Anticristo” parece ter se estabelecido, e seria a primeira associação pública de Nietzsche aos leitores com o signo do “Anticristo”.

E por que utilizar em *Além do bem e do mal* e na *Tentativa de autocrítica* precisamente o signo advindo da tradição cristã, o “Anticristo”, para antagonizar as ideias modernas do século XIX? A relação anterior estabelecida entre Nietzsche-Hartmann fornece a resposta. É Hartmann quem associa a modernidade ao “Anticristo” ao considerar que por meio do processo de secularização e modernização da Europa o cristianismo consequentemente seria suplantado. Nietzsche rompe a associação, diagnosticando a Europa moderna como ainda profundamente cristã. A partir de então, o filósofo apropria-se do signo do “Anticristo” apartando-o da referência hartmanniana.

Nietzsche contrapõe o “Anticristo” à modernidade (diferentemente de Hartmann que a identificava), apostando contra a noção de que paulatinamente a Europa do século XX seria uma cultura anticristã. Assim, o “Anticristo” é o signo da reação antimoderna de Nietzsche, uma vez que a modernidade é fundamentalmente cristã, enquanto sustentar sua moral ou metafísica. Por consequência, é usada por Nietzsche contra os mais célebres representantes, Wagner, epítome da música alemã moderna, e Hartmann, o filósofo da moda, ou mesmo Schopenhauer, o representante do pessimismo europeu.

O que há em comum nesses textos de 1886? Primeiro, o signo do “Anticristo” como símbolo da oposição de Nietzsche à modernidade. Tanto em *Além do bem e do mal* quanto no *Tentativa de autocrítica* de *O Nascimento da tragédia*, a figura é utilizada por ele numa polêmica não dirigida exclusivamente ao cristianismo como religião, e sim contra as ideias modernas. O signo emerge no ataque que se dirige aos alemães, à modernidade, enquanto ainda expressões da cosmovisão metafísica e moral platônico-cristãs. A figura é usada para se opor e denunciar a era moderna e a cultura alemã de sua época como falsamente seculares e fundamentalmente cristãs.

⁴⁹ Cf.: Cartas de 1883, tratadas anteriormente.

Em segundo lugar, o signo do Anticristo é usado por Nietzsche, em ambos os escritos de 1886, prometendo, pela filosofia do “Anticristo”, condições para que emergisse nova época e cultura europeias em que de fato se superasse o cristianismo. A figura é usada como promessa de um verdadeiro desmontar das estruturas conceituais e axiomáticas cristãs que alicerçavam os ideais modernos, efetivando aquilo que Hartmann prometera. Em terceiro lugar, nos textos de 1886, o signo é usado como autorreferenciação codificada de Nietzsche como o “Anticristo” e a sua própria filosofia (a filosofia do “Anticristo”), já que ele liga o signo àquilo que lhe é mais associado, Dionísio.

Em síntese, a “filosofia do Anticristo”, a filosofia do próprio Nietzsche, em *Além do bem e do mal*, é descrita como a única suficientemente profunda e primordial para desterrar e destruir todos os fundamentos da cosmovisão platônico-cristã que alicerçam a cultura europeia e assim superar as ideias modernas que, apesar de parecerem seculares, ainda operam sob a lógica dessa cosmovisão, sendo a única filosofia capaz de genuinamente derrotar o cristianismo. Conseqüentemente, ao aliar o “Anticristo” ao dionisíaco, na *Tentativa de autocrítica para O Nascimento da tragédia*, Nietzsche parece agregar à filosofia do “Anticristo” o reconhecimento dionisíaco de um mundo sem qualquer significação moral, justificado apenas como fenômeno estético e opondo-se a qualquer interpretação moral da existência (a exemplo da posição schopenhaueriana), especialmente a moral cristã, por ser absoluta, logo, a mais hostil à vida.

Do mesmo modo, a “filosofia do Anticristo” assume o caráter dionisíaco de uma contradoutrina ao pessimismo resignado de Schopenhauer ou ao romantismo pessimista de Wagner, desenvolvendo um novo tipo de pessimismo que se torne expressão da vontade de vida ascendente e transbordante, suporte as piores verdades do mundo tal qual ele é e ainda assim o quer e o deseja. Em ambos os textos de 1886, a “filosofia do Anticristo” é caracterizada por uma interpretação não moral do mundo e novo pessimismo, opondo-se assim às ideias modernas, resultando na superação efetiva do cristianismo, aos olhos de Nietzsche.

Em quarto lugar, o signo do “Anticristo” consiste em referência ou alusão ao projeto futuro de publicação de sua magna filosofia numa série de livros, naquela época ainda intitulada de *Vontade de poder*, tal como prometera aos leitores na contracapa de *Além do bem e do mal*.

5 O “Anticristo” em a *Genealogia da moral*

Uma vez escrita a série de prefácios a suas primeiras obras, a produção de *Além do bem e do mal* e o quinto capítulo de *A Gaia ciência*, Nietzsche redigiu os ensaios que compõem a *Genealogia da moral*. Já no ano desses escritos, em 1886, encontramos em seus cadernos rascunhos de obra intitulada *Genealogia da moral*.⁵⁰ Paralelamente à *Genealogia*, Nietzsche permanece com os planos da obra magna que anunciara na contracapa da primeira edição de *Além do bem e do mal*, e volta agora a prometé-la aos leitores no terceiro ensaio de *Genealogia* (III, §27).

A *Genealogia* é mais uma “isca” à obra futura e ao mesmo tempo ao *Zarathustra* e serve como instrumento à compreensão de sua crítica às noções metafísicas e morais presentes na modernidade. O escrito procura despertar o leitor para a condição de vítima da cultura europeia moderna debaixo da milenar estrutura metafísica e moral da qual precisa se libertar, ao mesmo tempo em que lança luz à necessidade de uma filosofia que, no presente, crie as condições necessárias a essa libertação. Escrito na esteira de *Além do bem e do mal*, e a princípio como extensão dele, ou uma introdução, ou comentário, Nietzsche retoma muitos temas ali tratados, agora sob outro enfoque ou procedimento: perfazendo genealogicamente o trajeto histórico de desenvolvimento das noções e ideias morais e políticas tais como se encontravam na modernidade.

A oposição aos epítomes alemães da modernidade europeia — Wagner, Schopenhauer e Hartmann — estão presentes novamente. Hartmann não é explicitamente citado, mas sua filosofia é evidentemente antagonizada por Nietzsche⁵¹, de modo que é possível encontrar muitas alusões a suas ideias.⁵² Já no prólogo de *Genealogia*, Nietzsche estabelece nitidamente a oposição ao moderno quando se põe a superestimação da compaixão pelos filósofos modernos (GM *Prólogo*, §5), que ele chama de amolecimento moderno dos sentimentos (GM, *Prólogo*,

⁵⁰ Cf.: Nachlass/FP 12. 1886,5 [40]; Nachlass/FP 12. 1886, 5[74].

⁵¹ Sommer indica que Hartmann é claramente atacado aqui em GM. Cf.: SOMMER, Andreas Ur. **Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral**. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 5/2. Hrsg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlin/Boston: De Gruyter, 2019, p. 44-45.

⁵² Alguns exemplos. Segundo Sommer (2019, p. 138), a “Moral da compaixão”, tal como consta aqui no Prólogo GM, §5, não é uma expressão de Schopenhauer, mas de Hartmann e é provável que Nietzsche esteja aludindo a ela. O comentário de Nietzsche sobre a hipnotização e o brãmane em GM, III, §17 pode advir do livro *Das religiöses Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung*, 1882, de Hartmann (SOMMER, 2019, p. 215-216). A ideia da “negra oficina”, em que os ideais são fabricados em GM, II, §14, se encontra em *Philosophie des Unbewussten* em que fala sobre o “interior escuro da oficina de sentimentos, paixões e ações” (SOMMER, 2019, p. 322). Em seu elogio sobre o “indivíduo soberano” em GM, II §2 e III §2, Nietzsche alude e contraria a perspectiva de Hartmann que condenava a soberania do ego sob o todo do processo mundial, como um mal moral. Hartmann, a partir da crítica da GM, se enquadraria defendendo a moral dos escravos que criminaliza o ego. Segundo Sommer, a posição de Hartmann era bem conhecida por Nietzsche que havia lido tal posição em seu livro *Fenomenologia da moral*, em anos anteriores, no período de composição de *Além do bem e do mal* (SOMMER, 2019, p. 386-387). Além dessas, há outras possíveis alusões a Hartmann em *Genealogia da moral*, expostas por Nietzsche e bem atestadas por Sommer (2019, p. 389-390; 765-766; 772).

§6), e conclui o prólogo provocando o leitor na arte de leitura de interpretação cuidadosa e lenta, esquecida em seus dias, arte que um indivíduo moderno não seria capaz de alcançar (GM, *Prólogo*, §8).

No decorrer da obra como um todo, Nietzsche sugere que a democracia, o anarquismo e o socialismo modernos se afiguram em sinais de decadência da uma cultura de senhores e guerreiros que se escusa da vontade de dominar (GM I, §5,12); atribui aos genealogistas da moral modernos a incapacidade de ver com eficácia o passado (GM II, §4); descreve os homens de seu tempo como mansos animais domésticos (GM II, §6); condena o juízo moderno que aprova o sacerdote ascético e ainda assim o usa e a seus “remédios”, apontando o excesso de sentimento, amor ao próximo, gregarismo, trabalho maquinal, a adoção da culpa (GM III, §19).

Nietzsche contradiz a pressuposição de que a ciência moderna seja um contraideal ao ideal ascético e que ela se fundamente na razão quando, na realidade, ainda tem fé na verdade, noção oriunda da tradição platônico-cristã (GM III, §23). Ele concebe ainda como cativos do ideal ascético os ateus, anticristãos, imoralistas, céticos, niilistas, espíritos livres, intelectuais, e a filosofia e a ciência de seu tempo, como as últimas consequências desse ideal, porque continuam a crer na verdade, que é ainda uma fé ou noção tipicamente metafísica (GM III §24, §25), ridicularizando os historiadores e a historiografia modernos (GM III §26). De modo abrangente, notamos que Nietzsche rechaça as ideais e ídolos modernos como um todo (GM III §26).

Na esteira da crítica ao moderno, não poupa o nacionalismo alemão nem a Alemanha que celebra a moral de Düring (GM III §14), ou Ernest Renan e aquilo que denota por charlatanice espiritual moderna (GM III §26). Em outras palavras, a *Genealogia* não se concentra em análise puramente histórica pois se vale dos “insights” históricos para uma severa crítica à cultura e à civilização europeias. A *Genealogia* parte de um passado não localizável nos processos mais longínquos e primitivos dos hominídeos até a própria condição presente da cultura, a Europa moderna. Ele critica o budismo e niilismo europeus (GM, *Prólogo* §5), rechaça os descrentes da escravatura na Europa como retrocessos; do homem europeu como cansado e extenuado da vida (GM I, §11); do apequenamento e nivelamento do homem europeu (GM II, §12); da Europa cativa pelo ideal ascético (GM III, § 21), além de descrever os pessimistas do século XIX como cansados da vida (GM II, §7 e III, §17).

Quase nada de seu próprio tempo fica intocável na *Genealogia*. Como propõe Giacoia (2001, p. 14), é “uma obra composta por um arsenal crítico voltado contra praticamente todas as correntes teóricas e metodológicas em voga depois da segunda metade do século XIX.”.

Nietzsche parecia estar empenhado em empreender uma genealogia que vislumbrasse as condições e acontecimentos histórico, socioculturais e fisiopsicológicos nos quais emergiram os sistemas e fenômenos morais e políticos ainda presentes na modernidade, aos quais denunciara tão severamente em outros escritos.

Pretendia mostrar como se desenvolveram no curso da história humana, desvelando o fundamento ou estrutura moral e metafísica de origem platônico-judaico-cristão das ideias modernas. Com isso, desmarcara a cultura europeia autoproclamada secular como aquela que preservava, no século XIX, consciência moral e ideal de natureza cristã. Contexto justificado pela linha que temos percorrido até aqui, o uso do signo do “Anticristo” tanto para denunciar a situação cultural moderna quanto prometer, por sua filosofia, a efetiva superação do cristianismo no Ocidente em relação ao fracasso da secularização.

5.1 *A promessa do futuro “Anticristo” — Zarathustra*

No aforismo GM II, §24, Nietzsche retoma o uso do signo do “Anticristo”. Ali, trata a consciência do homem moderno como resultado de longa e torturante experimentação moral no decorrer da história da humanização em que se condenou e reprimiu as propensões naturais humanas por meios de mecanismos de culpa e de má-consciência. De acordo com o filósofo, os homens modernos são os herdeiros histórico-sociais e fisiopsicológicos daquele tipo de moral escrava, fraca, ressentida e vingativa que venceu pela culpabilização moralista as classes superiores de seus senhores. O evento mais emblemático dessa vitória, para Nietzsche, era a transvaloração de todos os valores realizada pelo cristianismo e sua moral no esteio axiológico da cultura do império Romano no primeiro século. Contra esse estado, propõe a possível “tentativa inversa”: maneira de inverter o processo de culpabilização dos instintos naturais da vida.

Em *Além do bem e do mal*, diante da derrota do movimento romântico e da própria revolução musical de Wagner perante o cristianismo, Nietzsche havia perguntado quem “seria suficientemente profundo e primordial para uma filosofia do futuro?” (BM, §256). Nesse aforismo de *Genealogia*, ventilada a possibilidade de “tentativa inversa” da recriminação dos impulsos e tendências naturais da vida como fonte de culpa ao ser humano, Nietzsche questiona: “mas quem é forte o suficiente para isso?” Por essas palavras, podemos entender, a princípio, que ninguém ainda havia sido capaz de realizar tal tarefa, e possivelmente Nietzsche estivesse

instigando uma resposta oposta. Ao apresentar Zaratustra no aforismo seguinte (GM II, §25), o último do segundo ensaio da *Genealogia da moral*, parece sugerir que, na realidade, a “tentativa inversa” pode ser realizada apenas por Zaratustra:

Mas o que estou a dizer? Basta! Basta! Neste ponto não devo senão calar: caso contrário estaria me arrogando o que somente a um mais jovem se consente, a um ‘mais futuro’, um mais forte do que eu — o que tão só a Zaratustra se consente, a Zaratustra, o ateu... (GM II, §25).

Zaratustra é descrito como forte o bastante e um “mais futuro”, capaz de realizar a tarefa de inversão.⁵³ É curioso referir-se a Zaratustra como mais um futuro quando o personagem-livro Zaratustra está no passado, escrito anos antes de *Genealogia*. A que Nietzsche se refere quando menciona a futuridade de Zaratustra? Parece certo compreendê-la, em primeiro lugar, aludindo à expectativa de Nietzsche (que gerou todos os prefácios e últimos escritos produzidos em que chamava a atenção para esse livro) de que em breve seu Zaratustra fosse “descoberto” e recepcionado pelo público, conforme julgava que a obra merecia.⁵⁴

Contudo, em segundo lugar, é possível entender a referência a Zaratustra não apenas a partir da futura recepção do livro em si, mas especialmente pela compreensão de si e de sua filosofia explicitada ali,⁵⁵ especialmente de seu ensino a respeito da superação do tipo humano moderno e contemporâneo europeu por um tipo mais elevado que em Zaratustra é descrito como o “além-do-homem” (ZA, *Prólogo*, §3, 4). Em outras palavras, o futuro Zaratustra pode referir-se à futura recepção da filosofia do próprio Nietzsche, que consistiria em tentativa de inversão da censura e culpabilização das tendências naturais humanas pela moral platônica-cristã. A recepção da filosofia de Nietzsche seria possibilitadora de um tipo humano antiniilista,

⁵³ Sarah Kofman (1994, p. 195) escreve: “É o ímpio Zaratustra – a quem Nietzsche dá a última palavra no parágrafo 25 do Segundo Ensaio – que, por ser jovem, forte e belo, pode propor a derrubada do ideal reinante: o ideal ascético que faz a guerra a tudo o que é natural, inimigo da vida e caluniador do mundo — um ideal perverso do pior gosto. Ele apresenta um ideal totalmente diferente: um que só os verdadeiros guerreiros podem valorizar – aqueles que não temem aventura, perigo ou dor; nem a montanha, nem o ar revigorante dos picos e geleiras – porque eles possuem ‘grande saúde’ e a sublime travessura que é característica dela. Zaratustra é o verdadeiro Messias, o verdadeiro Redentor. Anuncia um grande amor pelo Homem junto com o desprezo pelo homem de hoje. Só ele poderá libertar a humanidade da maldição com a qual o ideal dominante a sobrecarregou: o grande desgosto e o niilismo, ambas consequências necessárias do ideal ascético. Nietzsche anuncia a vinda desse anticristo e antiniilista, conquistador de Deus e/ou do nada, que dará aos homens uma meta e uma esperança. Os três ensaios preparam o terreno que possibilitará a vinda e recepção de Zaratustra e sua boa nova.”

⁵⁴ Brobjer (2021, p. 102) concorda que o texto da *Genealogia* é uma preparação para que seus leitores chegassem a Zaratustra: “Que ele considerasse esses livros como preparatórios para Zaratustra, pode ser visto, por exemplo, no que deveria ser a última seção de *Zur Genealogie der Moral*, depois de ter descrito seu desejo pelo ‘homem do futuro’... este ‘anticristo e antiniilista’.”

⁵⁵ Magnus, Mileur e Stewart (1994, p. 404) escrevem: “No contexto desta análise, o comentário de Nietzsche pode ser visto como um comentário sobre si mesmo, sobre si mesmo como Zaratustra, que internaliza uma relação complexa. Ele atribui a esse trabalho anterior uma consciência profética do que está por vir [...]”

anticristão e forte. Sem dúvida, há de se tomar a sério o conselho dos estudiosos de que não devemos confundir absolutamente Zaratustra e seu autor,⁵⁶ Nietzsche.

Contudo, também é necessário não desconsiderar que, especialmente a partir do período tratado aqui, Nietzsche teça contínuas referências a seu próprio pensamento, expressando-se por meio da figura-livro Zaratustra. Na autogenealogia⁵⁷ autoelogiosa⁵⁸, de 1888, *Ecce homo*, Nietzsche parece explicitamente apontar a relação entre Zaratustra e ele mesmo. Ali os nomes Nietzsche e Zaratustra são intercambiáveis,⁵⁹ ambos compartilham da mesma tarefa⁶⁰. Nietzsche afirma que em Zaratustra está contida toda a sua filosofia até então, a súpula de seu pensamento,⁶¹ e ainda assegura que Zaratustra em sua boca significa a autossuperação da moral em si mesmo, na própria vida e experiência pessoal.⁶²

Em outras palavras, não é possível separá-los facilmente. E, embora não se deva confundir totalmente Zaratustra com seu autor — como seria equivocado confundir Hamlet

⁵⁶ Loeb (2010, p. 211) enfatiza: “Não importa o quão forte e saudável ele se considere, talvez mais forte e saudável do que quase todos os seus contemporâneos, Nietzsche se vê como herdando a fraqueza e a patologia de um dos mais fracos e patológicos de todas as épocas. Ainda assim, ele é forte o suficiente para criticar essa época apenas com base nisso e, assim, estabelecer as condições para o surgimento de uma época mais forte que pode produzir um filósofo fundamentalmente mais forte do que ele. Zaratustra, então, é a obra construtiva na qual ele vislumbra o que tal futuro filósofo experimentará, ensinará e legislará.” Sommer (2017, p. 55), por sua vez, se opõe à “tendência generalizada de tomar os pronunciamentos de Zaratustra pelos ensinamentos de Nietzsche como seu ‘porta-voz’, o que não significa que Zaratustra pudesse ser identificado categoricamente com Nietzsche...o Sr. Nietzsche não expressa simplesmente seu ser mais íntimo quando deixa Zaratustra falar”, razão pela qual “ninguém deve igualar precipitadamente os ensinamentos de Zaratustra com os ensinamentos do ‘Sr. Nietzsche’.”

⁵⁷ Stegmaier (2013, p. 65-90) argumenta que *Ecce Homo* não pertence ao tipo biográfico porque consiste numa compreensão de si, uma genealogia de si e de suas teorias, uma autogenealogia.

⁵⁸ O autoelogio de Nietzsche, tão dificilmente manuseado por intérpretes de *Ecce homo*, é argutamente explicado à luz da noção do homem grego orgulhoso e bem formado/logrado de Isócrates (436 – 338 a.C. ou 336 a.C.), especialmente de sua obra, onde Atenas é elogiada, *Panatenáico*, tal como propõe a pesquisadora Muñoz (2019, p. 78; 106): “De modo que o escrito *Ecce Homo*, à maneira do *Panatenáico*, também poderia ser um autoelogio epidíctico, constituindo, diferencialmente, um elogio que agora não se dirige à pólis, porém a Dionísio...Nesse sentido, estamos longe, pelo menos discursivamente, da megalopsiquia”. Para Muñoz (2019, p. 142), o elogio de Nietzsche a si mesmo em *Ecce Homo*, pode ser compreendido como um grande elogio de Nietzsche a si mesmo enquanto discípulo de Dionísio e, logo, elogio ao próprio Dionísio, seu mestre, uma ressonância do cenário grego antigo, especificamente de Isócrates: “Considerando o *Ecce Homo* um grande elogio ao mestre Dionísio, podemos nos perguntar: não tinha como pressuposto vindo da Antiguidade e, especialmente de Isócrates, o próprio elogio de si mesmo, não era necessário elogiar previamente um fragmento, ou um discípulo com o nome Nietzsche?”

⁵⁹ Zaratustra e Nietzsche são nomes intercambiáveis, segundo consta em *Ecce homo*: “A prova disso, forte como só uma prova pode ser, é o meu ensaio ‘Wagner em Bayreuth’: em todas as passagens de relevância psicológica é de mim somente que se trata — pode-se tranquilamente colocar meu nome ou ‘Zaratustra’ onde no texto há o nome de Wagner.” (EH, *O Nascimento Da Tragédia*, §4).

⁶⁰ Como Nietzsche explicita, Zaratustra exprime sua própria tarefa como filósofo: “Zaratustra define certa vez com rigor sua tarefa — é também a minha — de modo a não haver engano sobre o sentido: ele é afirmativo a ponto de justificar, de redimir mesmo tudo o que passou.” (EH, *Assim falou Zaratustra*, Um livro para todos e para ninguém, §8)

⁶¹ Que Zaratustra expressa a filosofia de Nietzsche em sua inteireza, ele explicita no fim de *Ecce homo*: “Fui compreendido? — Não disse palavra que não houvesse dito já há cinco anos pela boca de Zaratustra”. (EH, *Por que sou um destino*, §8).

⁶² O filósofo escreve: “A autossuperação da moral pela veracidade, a autossuperação do moralista em seu contrário — em mim — isto significa em minha boca o nome Zaratustra” (EH, *Por Que Sou Um Destino*, §3)

com Shakespeare ou Fausto com Goethe⁶³ —, resta ainda reconhecer, pelo menos a partir das declarações de Nietzsche, que em muitos aspectos Zaratustra dramatiza, performa ou encena, seja como poesia, paródia, fábula, parábola, ou mito, muitas experiências pessoais⁶⁴ e a própria tarefa⁶⁵ de Nietzsche, por meio das quais se expressa a síntese de seu pensamento filosófico até então. A diferença, é claro, entre Hamlet e Shakespeare, Fausto e Goethe é que o personagem nietzschiano apresenta caráter deliberadamente biográfico⁶⁶, razão pela qual há concordância entre o que está escrito em Zaratustra e o que o próprio Nietzsche pensa filosoficamente⁶⁷. Dito de outro modo, resta um Nietzsche por trás de Zaratustra e ele mesmo, ou pelo menos sua filosofia, deveria ser enxergado pelos leitores por seu personagem-livro. Certamente, Zaratustra não se reduz à mera autoexpressão filosófica ficcional. Contudo, também não é menos do que isso.

No período imediatamente após Zaratustra, Nietzsche vai se esforçar a fim de lançar luz sobre esse escrito, em sua opinião injustamente não lido e não reconhecido, de modo que passa a relacionar o livro à síntese de seu pensamento. Todas as obras a seguir (*Aurora*, *A Gaia ciência*, *Além do bem e do mal*, *Genealogia* e os novos prefácios) são preparações, comentários ou introduções retroativos dessa obra. Ao mesmo tempo, é importante destacar que Nietzsche

⁶³ Brobjer trata disso em: **Nietzsche's Ecce Homo and the Revaluation of All Values**. New York, NY: Bloomsbury Academic, 2021.

⁶⁴ No *Ecce homo*, Nietzsche escreve: “Para compreender um pouco que seja do meu Zaratustra, é necessário talvez estar em condição semelhante à minha — com um pé além da vida...” (EH, Por Que Sou Tão Sábio, §3). Hollinrake explicita como o livro tem caráter biográfico, que Zaratustra, o livro e o personagem encenam não apenas os pensamentos de Nietzsche, mas também suas próprias experiências pessoais, por exemplo, remetendo a paisagens de viagens e experiências como a renúncia à Basileia e a amizade com Wagner (Cf.: HOLLINRAKE, Roger. **Nietzsche, Wagner, and the Philosophy of Pessimism**. London, Boston & Sydney, 1982. Vol.).

⁶⁵ Como visto, o próprio Nietzsche estabelece que Nietzsche é a expressão de sua tarefa como filósofo (EH, *Assim falou Zaratustra, Um livro para todos e para ninguém*, §8). A respeito disso, Lampert, afirma que Nietzsche colocou sua tarefa filosófica sob a máscara de Zaratustra como artifício literário sábio para não chocar o leitor: “Teria sido um incômodo tanto para ele quanto para seu leitor transmitir essa tarefa diretamente, sem o uso de máscaras, pois tal retrato seria um convite ao leitor para atribuí-lo ao reino da fantasia ou da megalomania.” (Lampert, 1986, p. 2). Segundo Lampert (1986, p. 7), “Ao compor uma fábula que dá essa tarefa [filosófica] a um ‘mais jovem e mais forte’ do que ele [ou seja, Zaratustra], Nietzsche conseguiu evitar o elogio de si mesmo que ofende o bom gosto”. Por meio dessa cuidadosa mistura de excesso e reserva, segundo Lampert, Nietzsche apresenta questões que ele sabia que ofenderiam seus leitores pretendidos se as declarasse diretamente. “Nietzsche passou a praticar uma arte de escrever destinada a moderar a ofensa e conquistar os espíritos livres. Essa arte leva à tentação. Ele pratica as seduções do deus tentador, descrito de maneira fascinante no final de *Além do bem e do mal*.” (Lampert, 1986, p. 8). No que tange ao elogio a si mesmo e o modo de evitar ser visto como megalômano, em oposição a Lampert parece melhor compreendermos à luz dos comentários de Muñoz (2019, p.142) supracitados.

⁶⁶ Large faz uma significativa defesa desta posição. Para ele “Zaratustra de Nietzsche é o Nietzsche sublimado” (Large, 2021, p. xvii–xix). Brobjer também entende o livro como “autobiografia simbólica”, uma vez que se “baseia na própria vida de Nietzsche e em sua visão da Bildung e do autodesenvolvimento” (BROBJER, 2008, p. 30). Tal como descreve: “Não só Nietzsche a viu como sua obra mais importante, mas também contém todos os principais motivos de seu pensamento posterior.” (Brobjer, 2008, p. 29).

⁶⁷ Além disso, como propôs Brobjer (2008, p. 30), “onde a maioria dos romancistas e poetas baseiam suas figuras em algum tipo de modelo, ou em fantasia, Nietzsche conscientemente construiu Zaratustra a partir de si mesmo, de suas experiências e de seu pensamento.”

começa a afirmar que o próprio Zaratustra não é sua obra final, apenas a porta de entrada a seu pensamento mais robusto, sua magna filosofia, que por essa época ele já estava planejando e em breve esperava publicar, conforme prometera aos leitores em *Além do bem e do mal* e aqui em *Genealogia da moral*. Já nas cartas pessoais de 1884, quando concluiu o Zaratustra, Nietzsche expressou a posição aos amigos:

Este Zaratustra não é mais que um prefácio, é um átrio [*Vorhalle*] — tive de me encorajar, pois o desânimo me vinha de toda parte: coragem para suportar esse pensamento! Porque ainda estou muito longe de poder pronunciá-lo e representá-lo. (Carta a Franz Overbeck, eKGWB 1884, 494).

Agora tenho que passar por toda uma série de disciplinas passo a passo, pois agora decidi usar os próximos cinco anos para elaborar minha “filosofia”, para a qual construí um átrio [*Vorhalle*] através do meu Zaratustra. Aliás, ao ler ‘Aurora’ e ‘A gaia ciência’ descobri que dificilmente há uma linha que não possa servir de introdução, preparação e comentário sobre o Zaratustra mencionado. (Carta a Franz Overbeck, eKGWB 1884,504).

... agora, depois de ter construído este átrio [*Vorhalle*] de minha filosofia, não devo me cansar até que o edifício principal [*Haupt-Bau*] esteja concluído à minha frente. Aqueles que entendem apenas a linguagem da ambição pode dizer que estou alcançando a mais alta coroa que a humanidade tem para conceder. (Carta a Malwida de Meysenbug: início de maio de 1884, eKGWB 1884,509).

Seguindo essa hipótese, o futuro Zaratustra, mencionado e prometido na *Genealogia*, pode ser entendido como referência à própria recepção da filosofia de Nietzsche acerca da superação do tipo humano moderno pelo futuro além-do-homem, acessada primeiramente pelo escrito zaratustriano como átrio (*Vorhalle*) e então, em breve, como Nietzsche esperava, pela sua obra magna, o edifício principal (*Haupt-Bau*) de seu pensamento que, por aquela época, ainda era denominado *Vontade de poder: uma tentativa de transvaloração de todos os valores*, escrita em quatro livros.⁶⁸

A filosofia de Nietzsche dramatizada em *Zaratustra* e prometida de modo pleno na futura *Transvaloração*, quando encontrasse ouvidos entre os europeus, seria um sinal de condições culturais suficientemente capazes de possibilitar certo tipo humano, ou mesmo de filósofos (o prometido em *Além do bem e do mal*), diferentes daqueles vistos na modernidade tão criticada por Nietzsche. É a essa promessa que o aforismo 24 da segunda dissertação de *Genealogia* enceta:

⁶⁸ Segundo Brobjer (2021, p. 35), no aforismo final do segundo ensaio da *Genealogia*, Nietzsche “recomenda que seu leitor se volte para *Assim falou Zaratustra* (como a coisa mais próxima de sua *magnum opus* até agora), refletindo que ele considerava *Assim falou Zaratustra* e a *Transvaloração de todos os valores* como duas obras intimamente aliadas, a primeira mais poética e a segunda mais filosófica.”

Seria necessária, para aquele alvo, uma outra espécie de espíritos, do que, precisamente neste século, são verossímeis: espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, aos quais a conquista, a aventura, o perigo, até mesmo a dor, se tomaram necessidade; para isso seria necessário o hábito do ar cortante das alturas, de andanças de inverno, de gelo e montanhas em todos os sentidos; para isso seria necessária uma espécie de sublime maldade mesmo, uma última malícia do conhecimento, muito segura de si, que faz parte da grande saúde; seria necessária, em suma, e é pena, justamente essa grande saúde!... Isso, precisamente hoje, é sequer possível? ... Mas algum dia, em um tempo mais forte do que este presente podre, que duvida de si mesmo, ele tem de vir, a nós, o homem redentor do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador, cuja força propulsora o leva sempre outra vez para longe de todo à parte e de todo além, cuja solidão é mal-entendida pelo povo, como se fosse uma fuga da efetividade -: enquanto é apenas seu mergulhar, enterrar-se, aprofundar-se na efetividade, para um dia, quando ele outra vez vier à luz, trazer de lá a redenção dessa efetividade: redimi-la da maldição que o ideal até agora depôs sobre ela. Esse homem do futuro, que nos redimirá, tanto do ideal até agora, quanto daquilo que teve de crescer dele, do grande nojo, da vontade do nada, do niilismo, esse bater de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna a vontade outra vez livre, que devolve à terra seu alvo e ao homem sua esperança, esse anticristo e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem de vir um dia* (GM II, §24).

A imperatividade de que o anticristo e antiniilista “tem de vir um dia” ecoa a afirmação de Nietzsche, em *Sobre a utilidade e desvantagem da história para vida*, de que o “Anticristo” de Hartmann também teria que vir. Talvez o eco fosse pretendido? Possivelmente. Aqui em *Genealogia*, o homem do futuro, possibilitado pela filosofia de Nietzsche, encenada no Zarathustra e elaborada em seu projeto filosófico em quatro livros, salvaria ou redimiria não apenas do ideal, mas daquilo que nasce dele: a vontade de nada, o niilismo. Nietzsche está antecipando aqui o ideal ascético de que tratará detalhadamente no terceiro ensaio da *Genealogia*. Isso significa que o ideal ascético também abarca o fenômeno moral da culpa e da má consciência tratadas por ele no segundo ensaio. Em *Ecce homo*, Nietzsche deixa claro que esse ideal reinou livre de oponentes até Zarathustra, que finalmente propôs um contraideal.⁶⁹

Aqui nesse aforismo de *Genealogia*, prolepticamente o ideal se refere a todas as formas de culpabilização das propensões naturais humanas e de cultivo de uma má-consciência no ser humano no decorrer da história, expressa de forma mais radical no cristianismo, segundo Nietzsche. Mas também se refere àquilo que decorre desse fenômeno moral que é o niilismo moderno, expresso em filosofias pessimistas (Hartmann, Schopenhauer, ou no romantismo de

⁶⁹ Zarathustra é apresentado como aquele que oferece o contraideal ao ideal ascético, conforme Nietzsche aponta em *Ecce homo*: “A terceira dissertação dá resposta à questão de onde procede o tremendo poder do ideal ascético, do ideal sacerdotal, embora ele seja o ideal nocivo *par excellence*, uma vontade de fim, um ideal de *décadence*. Sobretudo faltava um contraideal — até Zarathustra. Fui compreendido. Três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma transvaloração de todos os valores.” (EH, *Genealogia da moral, Um escrito polêmico*)

Wagner) e nas demais ideias de modernidade, já atacadas por Nietzsche em *Genealogia da moral*, sintomas da vontade de potência que se lança ao nada ou sinalizam a languidez dessa própria vontade, sua decadência.

Então, mais uma vez, a libertação da qual Nietzsche trata aqui refere-se tanto à “redenção” da tradição religiosa cristã quanto ao que nasce desse solo, a saber, a cultura europeia moderna padecente do niilismo. O homem do futuro, o tipo de indivíduo que emergirá num porvindouro momento histórico e redimirá essa cultura, é descrito zaratustramente como “Anticristo⁷⁰ e antiniilista”. No que diz respeito ao signo do “Anticristo”, há aqui uma subversão do apocalipse bíblico, descrito como derrotado porque o “desfará pelo assopro da sua boca e aniquilará pelo esplendor da sua vinda” (2 Tessalonicenses 2: 8). O “Anticristo” de Nietzsche, contudo, é descrito como um triunfante vencedor.

Aqui há sobreposição de figuras: Zaratustra funde-se ao “Anticristo”, insere-o na rede de figuração da qual se vale, o que faz “sentido” pois ambos se referem a máscaras de filosofia de Nietzsche. É até possível que o signo do “Anticristo” esteja por trás da imagem do reino milenar de Zaratustra (na quarta parte do livro⁷¹), que vem sequencialmente depois dos sete selos (que conclui a terceira parte do escrito). O reino milenar zaratustriano parece parodiar o Apocalipse bíblico cuja narrativa apresenta primeiro os sete selos (Apocalipse 6-8) e então o milênio (Apocalipse cap. 20). Lá no texto bíblico, é Cristo que reina com os redimidos durante mil anos (Apocalipse 20:4,6) enquanto a “Besta” (possivelmente uma referência ao “Anticristo”) e Satanás ficam presos (Apocalipse 19:10, 20:1-3). Todavia, no escrito paródico e blasfemo, reinam Zaratustra — a autossuperação de Cristo para Nietzsche, uma espécie de “Anticristo” — e os homens que reinam durante mil anos:

Mas eu e meu destino – nós não falamos para o hoje, nem para o nunca: temos paciência para falar e tempo, mais que tempo, pois um dia ele tem de vir, e não pode passar ao largo. Quem tem de vir um dia e não pode passar ao largo? Nosso grande azar, nosso grande e distante reino dos homens, o reino de mil anos de Zaratustra. (ZA, IV, *Oferenda do mel*).

⁷⁰ Como o termo “antichrist” pode ser traduzido como anticristão essa é opção de alguns. Contudo, entender aqui como título parece fazer jus à personificação desse homem do futuro e da forma pela qual Nietzsche utilizara até aqui a figura do “Anticristo”.

⁷¹ Aqui é necessário estar ciente de que a parte IV do Zaratustra é publicada nos *Nietzsche Source* como Publicação Privada, uma vez que a publicação autorizada vai somente até a parte III. Em 1885, ao seu editor, Nietzsche escreveu: “Muito honrado senhor, venho por meio desta enviar-lhe, com o pedido de qualquer grau de discrição, a quarta e última parte do meu Zaratustra, que não se destina ao público, mas deve ser impresso apenas em 20 exemplares.” (eKGBW 1885,5790).

Zaratustra e “Anticristo” no aforismo da *Genealogia* são imperativos, “deve vir um dia”. Aliás, ressaltamos novamente, em *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, Nietzsche também escreve que o Anticristo “deve vir”. De fato, a relação entre os dois signos, já estabelecida quando *Zaratustra* foi considerada obra do “Anticristo” bem como na *Tentativa de autocrítica* quando Nietzsche deu o nome de Dionísio a essa figura apocalíptica, relacionando na sequência o próprio Zaratustra como trasgo do Dionísio-“Anticristo” (NT, *Tentativa de autocrítica*, §7). As referências cruzadas nos escritos entre 1884 e 1887, apontam certa equivalência entre Zaratustra e Dionísio e o signo do “Anticristo”, pelo menos no fato de que consistem em designações à filosofia de Nietzsche. A densidade de acepções de o “Anticristo” só acresce essa rede figurativa usada para se referir a potência do pensamento nietzschiano.

Assim, a maneira pela qual Nietzsche usa o signo do “Anticristo” para descrever o redentor dionisíaco e zaratustriano do futuro coaduna-se ao modo segundo abordara o signo até então. O “Anticristo” na *Genealogia* representa uma época futura (ironicamente tal como concebida em Hartmann) que supera o cristianismo, e Deus e o nada são vencidos. Também desvela a modernidade secular que, embora arrogue ter superado o cristianismo, ainda se vê não somente herdeira, mas antes de tudo vítima de vivissecção moral do cristianismo da qual precisa ser salva, liberta e redimida pelo “Anticristo” zaratustriano, em tipo superior e elevado, além de o signo ser mais uma vez associado à filosofia de Nietzsche.

A associação do “Anticristo” a Nietzsche no aforismo deve-se ao fato, em primeiro lugar, de o homem do futuro, anticristo e antiniilista, ser descrito inextricavelmente fundido a Zaratustra (o escrito-personagem com o qual ele mais associa a si e a sua filosofia); em segundo lugar, porque deveria ser conectado à “filosofia do Anticristo” que Nietzsche mencionara em *Além do bem e do mal* e à qual a *Genealogia* está intimamente ligada. A filosofia do futuro (que pode compreender a “filosofia do Anticristo”), tal qual prenunciava o subtítulo de *Além do bem e do mal*, se liga aqui em *Genealogia* ao homem do futuro, o “Anticristo” zaratustriano, a possibilitar um tipo de indivíduo que redimirá a modernidade, podendo emergir na porvindoura cultura europeia que superou o cristianismo – um além-do-homem.

Se assim for, também em *Genealogia* o “Anticristo”, junto a Zaratustra e Dionísio, passa a ser a figura de autoexpressão de Nietzsche e de sua filosofia em contraposição à modernidade enquanto vítima e ao mesmo tempo sustentadora do metafísica, da moral e da noção de veracidade platônica-cristãs em sua época. Além disso, ao menos em parte, as promessas relacionadas à futura “filosofia do Anticristo” e de um futuro “Anticristo” estão associadas não

apenas à possibilidade de cultivo de outro tipo humano, diferente daquele que se vê aqui oprimido sócio-físio-psicologicamente pela metafísica e pela moral platônico-cristãs, mas à magna filosofia que Nietzsche planejava publicar nos próximos anos.

Logo, pode não ser coincidência que, no mesmo mês em que publicou *Genealogia da moral*, conforme consta em suas anotações, Nietzsche tenha decidido que o primeiro livro de seu projeto literário e filosófico de quatro livros seria intitulado como *O Anticristo*.⁷² As referências ao “Anticristo” (*Além do bem e do mal; Tentativa de autocrítica; O Nascimento da tragédia; Genealogia da moral*) já serviam para despertar o interesse de seus leitores nas futuras publicações que exporiam sua filosofia magna e o primeiro livro dessas publicações que já planejava denominar *O Anticristo*.

5.2 O “Anticristo” e os modernos “anticristos”

Nesse sentido, parece haver certa diferença no modo pelo qual Nietzsche usa o signo do “Anticristo” para referir-se a si, à própria filosofia e à era futura, quando o cristianismo seria superado, diferenciando-se das ideias ou figuras intelectuais modernas que eram ou se autodeclaravam anticristãs em sua época (Hartmann se autoproclamara “Anticristo”, lembremo-nos) e que ainda operavam sob a lógica da metafísica e da moral platônica-cristãs. Nesse caso, talvez Nietzsche estabeleça uma diferença do “Anticristo” do futuro, dos “anticristos” modernos. Salaquarda (1973, p. 106) já havia chamado atenção a essa diferenciação propondo que os “anticristos” modernos “permaneceram negativamente fixados” em sua crítica ao cristianismo, sem superá-lo, sem ir além, em busca de uma filosofia propositiva, afirmativa.

Ao que parece, Nietzsche denomina as figuras modernas que, em sua antirreligiosidade cristã e seu ateísmo procuram superar o cristianismo, de “anticristãos”, porém sempre explicitando no contexto⁷³ que a superação do cristianismo ainda não era concreta, pelo

⁷² Primeira publicação de *Genealogia da moral* se deu em 16/11/1887. Nos *Fragmentos póstumos*, de novembro de 1887 a março de 1888, encontramos um esboço (sem o título principal *Vontade de potência*) onde se diz: “Transvaloração dos valores. Livro 1: O Anticristo. Livro 2: O misosofista. Livro 3: O Imoralista Livro 4: Dionísio. Transvaloração de todos os valores” (Nachlass/FP 12. 1887, 11[416]).

⁷³ Essa explicitação pode ser percebida em contexto, não semanticamente, já que em alemão “antichrist” pode se referir a “Anticristo” ou “anticristão”.

contrário, continuava presa ao ideal cristão. Isso se torna perceptível no terceiro ensaio da *Genealogia* quando Nietzsche escreve:

Esses negadores e apóstatas de hoje, esses incondicionais em uma única coisa, na pretensão a asseio intelectual, esses duros, rigorosos, continentais, heroicos espíritos, que constituem a honra de nosso tempo, todos esses pálidos ateístas, **anticristos**, imoralistas, niilistas, esses cétricos, eféticos, hicticos do espírito (isto são todos eles, em conjunto e em particular, em algum sentido), estes últimos idealistas do conhecimento, somente nos quais a consciência intelectual hoje mora e tomou corpo – acreditam-se, de fato, tão livrados quanto possível do ideal ascético, esses ‘espíritos livres, muito livres’: e no entanto que eu lhes denuncie o que eles mesmos não podem ver – pois estão perto demais -: esse ideal é precisamente também seu ideal, eles mesmos o representam hoje, e mais ninguém talvez, eles mesmos são seu rebento espiritualizado, seu mais avançado carro guerreiro e anunciador, sua mais cativante, mais delicada, mais impalpável forma de sedução: - se em algum ponto sou decifrador de enigmas, quero sê-lo com essa proposição! ... Esses ainda estão longe de serem espíritos livres: pois acreditam ainda na verdade [...] (GM III, §24; grifo nosso).

No aforismo acima, depois de explicitar o ideal ascético, Nietzsche aventa a possibilidade de os filósofos e intelectuais da modernidade (a quem ele chama os últimos idealistas) constituírem os adversários do ideal ascético. Contudo, Nietzsche afirma que os filósofos, cientistas e intelectuais, descrentes, negadores da fé e irreligiosos da modernidade secular não poderiam ser verdadeiros adversários do ideal ascético. Porque, na realidade, a consciência intelectual que nutriam era, em última instância, a consequência e a representação do mesmo ideal, já que ainda criam na noção tipicamente metafísica de veracidade, possuindo a fé na verdade, movidos pela vontade de verdade.

É essa noção de verdade platônica-cristã, absoluta e universal, que procura sempre uma justificação basilar na qual possa fundamentar um postulado, um valor metafísico constituinte das ciências modernas e de muitos filósofos e intelectuais que sustentam, segundo Nietzsche, o ideal ascético. Assim, os anticristãos, filósofos, doutos e intelectuais, cuja fé estava na ciência moderna, não poderiam representar um contraideal ao ideal ascético, aponta Nietzsche. Apenas o futuro “Anticristo”-Zaratustra (não os “anticristos” modernos) seria capaz de fazer frente ao ideal ascético, pois apenas ele propõe um contraideal.

Se retornarmos à *Tentativa de autocrítica* de *O Nascimento da tragédia*, notamos que Nietzsche afirmou que o Dionísio-“Anticristo” representava uma contradoutrina e contravaloração (NT, *Tentativa de autocrítica*, §6) à moral cristã e ao pessimismo moderno, que detratavam o mundo e a existência, renegando o valor da vida por considerá-la preponderantemente constituída de sofrimento. É possível assumir que Nietzsche esperaria que

seus leitores correlacionassem a contravaloração ao pessimismo, ao romantismo, à ciência e especialmente à moral cristã, apresentado na *Tentativa de autocrítica*, com esse ensaio da *Genealogia da moral*, como mais tarde ele poderia esperar que os seletos leitores de *Ecce homo* compreendessem que *Zaratustra* representaria um contraideal ao ideal ascético, consoante explicou mais tarde.

O que todos esses textos mostram, de qualquer forma, é que Nietzsche indicava ser o único até então a propor contradoutrina, contravaloração e contraideal capazes de se opor ao ideal ascético. *Zaratustra*, *Dionísio* e “*Anticristo*” simbolizavam ao próprio Nietzsche e sua filosofia superadora do ideal ascético, do pessimismo e da moral cristã. Porém, enquanto em *Tentativa de autocrítica* Nietzsche indicara a contravaloração à negação da vida sob os signos de *Dionísio*-“*Anticristo*” e seu trasgo *Zaratustra*; em *Genealogia*, o filósofo conclui sem expor qual o contraideal capaz de medir forças com o ideal ascético, contentando-se apenas em descrever o fracasso moderno, isto é, a forma pela qual as ideias, os filósofos ou cientistas anticristãos, ateístas e antirreligiosos da modernidade pseudo secular eram incapazes de superar o ideal ascético.

5.3 O “*Anticristo*” como resultado da autossuperação da moral

Nietzsche diz que o que possibilita a vinda do “*Anticristo*” é a autossuperação do cristianismo, descrita em GM, e a partir de um conjunto de textos (*Aurora*, *Além do bem e do mal*), tanto como acontecimento histórico-cultural quanto experiência filosófica pessoal. O que possibilita a vinda do “*Anticristo*” prometida na segunda dissertação da *Genealogia*, conforme Nietzsche agora descreve no penúltimo aforismo do terceiro ensaio do livro, é o evento cultural que ele considera o fim do predomínio do ideal ascético e da moral cristã sobre a modernidade. Fim que se dá por catástrofe, autossupressão e autoabolição:

Basta! Basta! Deixemos essas curiosidades e complexidades do espírito moderníssimo, em que há tanta matéria para o riso quanto para o dissabor: precisamente nosso problema pode prescindir delas, o problema da significação do ideal ascético – o que tem ele a ver com ontem e hoje! Aquelas coisas serão abordadas por mim em um outro contexto com mais radicalidade e dureza (sob o título ‘Para a história do niilismo europeu’; remeto, para isso, a uma obra que estou preparando: ‘*A Vontade de Potência*’. *Ensaio de uma Transvaloração de Todos os Valores*). O que somente me interessa ter indicado aqui é isto: o ideal ascético, mesmo na esfera mais espiritual, continua tendo, por enquanto, apenas uma única espécie de efetivos inimigos

e danificadores: são os comediantes desse ideal – pois despertam desconfiança. Por toda parte, de resto, onde o espírito está hoje em obra, com vigor, com potências e sem falsificação de moeda, ele se abstém agora de ideal em geral – a expressão popular para essa abstinência é ‘ateísmo’ –: *isso sem contar sua vontade de verdade*. Essa vontade, porém, esse *resíduo* de ideal, é, se me quiserem acreditar, aquele ideal mesmo, em sua mais rigorosa, mais espiritual formulação, esotérica de cabo a rabo, despida de todo contraforte e, com isso, não tanto seu resíduo quanto sua medula. O incondicional, leal ateísmo (– e é somente seu ar que nós respiramos, nós os homens mais espirituais desta época!) não está em oposição àquele ideal na medida em que parece; é, em vez disso, somente uma de suas últimas fases de desenvolvimento, uma de suas formas de concluir e coerências internas – é a *catástrofe*, que impõe respeito e temor, de uma disciplina de dois milênios para a verdade, que em conclusão se proíbe a mentira da *crença em Deus*. (A mesma marcha de desenvolvimento nas Índias, em completa independência e, por isso mesmo, demonstrando algo; o mesmo ideal coagindo a igual conclusão; o ponto decisivo alcançado cinco séculos antes da contagem de tempo europeia, com Buda e, mais exatamente: já com a filosofia *sankhya*, esta em seguida popularizada por Buda e convertida em religião). O que, perguntado em todo rigor, triunfou propriamente sobre o Deus cristão? A resposta está em minha *A Gaia Ciência*, aforismo 357: ‘A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade, tomado cada vez mais rigorosamente, o refinamento de confessores da consciência cristã, traduzido e sublimado em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. Considerar a natureza como se ela fosse uma prova da bondade e custódia de Deus; interpretar a história em honra de uma razão divina, como constante testemunho de uma ordenação ética do mundo com intenções finais éticas; interpretar as próprias vivências, como a interpretavam há bastante tempo homens devotos, como se tudo fosse providência, tudo fosse aviso, tudo fosse inventado e ajustado por amor da salvação da alma: isso agora passou, isso tem contra si a consciência, isso, para toda consciência mais refinada, passa por indecoroso, desonesto, por mentira, efeminamento, fraqueza, covardia – é por esse rigor, se é que é por alguma coisa, que somos justamente *bons europeus* e herdeiros da mais longa e mais corajosa autossuperação da Europa’. [...] Todas as grandes coisas vão ao fundo por si mesmas, por um ato de **autossupressão**: assim o quer a lei da vida, a lei da necessária autossuperação que está na essência da vida – sempre este chamado alcança por último o próprio legislador: *patere legem, quam ipse tulisti*. Dessa forma o cristianismo como dogma foi ao fundo por sua própria moral; dessa forma também o cristianismo como moral tem ainda de ir ao fundo – estamos no limiar desse acontecimento. Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão depois da outra, ela tira, no fim, sua mais forte conclusão, sua conclusão contra si mesma; isso, porém, acontece quando ela coloca a questão ‘*o que significa toda vontade de verdade?*’ ... E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meus amigos desconhecidos (– pois ainda não sei de nenhum amigo); que sentido teria nosso ser inteiro, se não o de que, em nós, aquela vontade de verdade teria tomado consciência de si mesma como problema? ... Nesse tomar-consciência-de-si da vontade de verdade vai de agora em diante – disso não há dúvida nenhuma – a moral ao fundo: aquele grande espetáculo em cem atos, que está reservado para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais problemático e, talvez, também o mais rico de esperanças de todos os espetáculos [...]. (GM III, §27; grifos nossos).

No aforismo acima, Nietzsche questiona: O que venceu o Deus cristão? As ideias modernas, o romantismo, o pessimismo alemão, a ciência ou o ateísmo? Nietzsche indica que nenhum agente externo saiu vitorioso, todos capitularam diante do ideal ascético. O que se deu foi a *Selbstaufhebung*, autossupressão ou autodestruição do cristianismo por seus próprios pressupostos que, levados às últimas consequências, voltaram-se contra si mesmos. Movimento que, segundo Giacoia (2014, p. 121), “pode ser descrito como um tomar consciência de si mesmo como um problema, inversão do sujeito em objeto, autorreflexão, autocrítica.”

Nietzsche descreve o autoperecimento do cristianismo em dois aspectos: o dogma e a moral compreendendo que o cristianismo como dogma já havia perecido na sociedade secular, ateuista ou pela teologia liberal que dissecou as crenças cristãs no século XIX. O cristianismo como moral ainda estava vivo nas entranhas da Europa moderna. O perecimento do cristianismo cultural na Europa, segundo Nietzsche, dava-se em razão da radicalização de seu próprio pressuposto moral de rejeitar qualquer mentira, falsidade e ilusão, engendrando uma lógica científica que floresceu na modernidade e findou por desvelar a própria crença em Deus e dos dogmas cristãos como falsas e não comprovadas pela razão e pela mesma lógica científicista.

Logo, o ateísmo e as filosofias modernas anticristãs baseadas na ciência resultariam do perecimento do cristianismo como dogma embora, ao mesmo tempo, se mostre expressão do ideal ascético, sua derradeira consequência, já que ainda constitui uma crença metafísica que acredita na verdade unívoca, universal e absoluta, rejeitando a todo e qualquer custo o erro e a mentira, desprezando seu fundamental valor à vida. Assim, o cristianismo enquanto moral, segundo Nietzsche, pereceria num futuro próximo, conforme os filósofos do futuro tomassem consciência de que a própria vontade de verdade que consiste no ideal ascético é problemática, tal como ocorreu primeiramente a Nietzsche.

A autossupressão a respeito da qual Nietzsche trata em *Genealogia* havia sido explicitada em outros escritos do mesmo período. Em *Além do bem e do mal*, de 1886, escreveu: “A superação da moral, em certo sentido até a autossuperação [*Selbstüberwindung*] da moralidade: seja esse o nome daquele longo e secreto trabalho reservado à consciência mais fina e honesta, incluindo a mais maliciosa de hoje” (BM, §32). Na realidade, Nietzsche explicita em *Genealogia da moral* que a resposta à pergunta a respeito da vitória sobre o Deus cristão reside de fato no quinto livro de *A Gaia ciência*, aforismo 357, publicado no mesmo ano, em 1887, precisamente como estratégia para que fosse igualmente procurado pelos possíveis leitores.

No quinto capítulo de *A Gaia ciência*, a crítica à Europa moderna como niilista permanece a tônica. Na realidade, ali Nietzsche descreve o evento da “morte de Deus” e de que forma o evento instaura grave crise de falta de fundamento e de sentido à existência humana (GC, §108; 125; 343). Crise, segundo Nietzsche, mascarada por noções oriundas da religião e da moral que, no entanto, uma vez reconhecido o evento catastrófico, geraria o desmoronamento cultural dos mesmos ideais religiosos, metafísicos e morais usados até então como paliativos para dar sentido ao vazio niilista.

Conforme Nietzsche parece antever, a crise civilizacional não é percebida tão rapidamente (como as pessoas do mercado deixam claro em seu texto sobre “o louco”, GC§125). De modo que nesse ínterim oportuniza-se um espaço ao filosofar, à tomada de consciência desse evento epocal e a fim de apressar a libertação da metafísica e da moral, por aquilo que em *A Gaia ciência* Nietzsche denomina de nova ciência, a ciência alegre, que não procura a segurança da certeza e por isso não recorre à metafísica ou à moral e, sem reservas, se lança a um mar inteiramente novo e aberto pelo qual se pode navegar sem medo ou temor.

Especificamente no aforismo 357, evocado na *Genealogia da moral*, Nietzsche aborda o problema da autossuperação da moral cristã, esclarecendo maiores detalhes de como compreendia esse evento histórico e cultural. No aforismo 357, afirma que o pessimismo de Schopenhauer trouxera à tona a problemática do valor da existência diante do sofrimento. Problemática que, no auge da modernidade, não mais poderia ser respondida pela crença em Deus, que agora declinava. Em consonância ao que se estabelece na *Genealogia*, ele já afirma no aforismo de *A Gaia ciência* que o pessimismo ateu moderno não poderia propor solução eficiente à problemática do sentido da existência diante do sofrimento em lugar da antiga fé, pois, em realidade, resultava da milenar educação cristã ocidental da verdade que doutrinou a sociedade europeia inculcando um rigor intelectual que terminou por negar a própria fé.

E precisamente a tomada de consciência do rigor intelectual movido por uma vontade de verdade, entendida agora como problemática na modernidade, é que lançou o europeu num niilismo, no sentimento de que não havendo mais a justificativa divina ou religiosa para a vida, a própria existência perde todo significado e valor. Esse evento cultural colocou os modernos diante de um mundo marcado pelo sofrimento, porém vazio de sentido. É nesse estado niilista da história, segundo Nietzsche, que emerge como resultado da “morte de Deus” o pessimismo de Schopenhauer, seu questionamento sobre o valor da existência e se ela enfim tem algum sentido. Em outras palavras, o pessimismo de Schopenhauer se tornava parte do problema, não a solução para o niilismo da modernidade.

No aforismo, Nietzsche aponta que o mérito de Schopenhauer está em ter colocado a questão, e não a ter respondido. Em sua perspectiva, a resposta schopenhaueriana não era capaz de responder a essa indagação satisfatoriamente. Nietzsche argumenta que a razão era simples: Schopenhauer, ao negar a Vontade, permaneceu incoerentemente nas questões morais-ascéticas do cristianismo, mesmo renegando a existência do Deus cristão. Nietzsche retoma toda a sua crítica de como a modernidade, incluindo o pessimismo de Schopenhauer (popularizado na Alemanha por Hartmann), negava a crença em Deus pelo seu ateísmo e, ao mesmo tempo e contraditoriamente, permanecia presa ao cristianismo e até o preservava ao manter sua moral vigente na cultura europeia e por meio de sua filosofia.

Aqui em *A Gaia ciência*, devemos dizer que Schopenhauer é descrito preso tanto em seu ateísmo quanto em sua moral, ao ideal ascético, por isso não poderia dar a resposta afirmativa ao valor e ao sentido da existência diante do niilismo cultural que se instaurou na modernidade pelo evento da “morte de Deus”. Nesse sentido, o pessimismo de Schopenhauer era incapaz de se constituir numa filosofia para o futuro quando a tomada de consciência da vontade de verdade como problemática se concretizasse e a moral platônico-cristã fosse autossuperada na Europa, isto é, a época em que realmente o cristianismo perecesse, tal como previra Nietzsche.

A incapacidade de Schopenhauer recai nele e nos demais pessimistas. Nietzsche critica os alemães porque não levaram adiante a questão de Schopenhauer, desenvolvendo uma resposta eficiente e afirmativa da vida. O pós-schopenhauerianismo alemão é acusado por Nietzsche de inabilidade para lidar com essa questão. Ele faz uma ressalva a Hartmann, dizendo que poderia ter sido não inábil, mas habilidoso demais a ponto de ter zombado do pessimismo alemão ao tê-lo levado às últimas consequências. Hartman, no caso, teria desenvolvido uma noção histórica sobre o mundo que mostra quão absurda é a representação meramente pessimista da vida.

Seja como for, Schopenhauer e Hartmann são postos ainda como consequência do ideal ascético e por isso incapazes de oferecer um contraideal que lhe fizesse frente e superasse a moral cristã e o niilismo. Schopenhauer ficou ao lado da moral cristã ao amaldiçoar a noção de que o mundo tem apenas um sentido físico e não moral, noção que denominou de o verdadeiro “Anticristo”, conforme Nietzsche ridicularizou no prefácio de *Autocrítica*, tornando-se óbvia para ele a capitulação schopenhaueriana ao ideal ascético. Mesmo Hartmann, que se intitulara “Anticristo” e predisse que a secularização avançava de modo tão significativo a ponto de a era anticristã estar se despontando na Europa, ainda estava preso ao ideal ascético por desvalorizar

a vida (com suas noções cristãs, por exemplo, a defesa da compaixão, a negação moral do egoísmo etc.), ou seja, ele não era um “Anticristo” verdadeiro, não poderia vencer o cristianismo.

Pode não ser acaso que Nietzsche use o signo do “Anticristo” em *Genealogia*, quando direciona o leitor a *Gaia ciência*, precisamente o texto em que Hartmann e Schopenhauer são mencionados — os dois autores que se valeram desse signo em suas filosofias pessimistas, cada um à sua maneira. Logo, significa que já em *A Gaia ciência*, garante que sua filosofia pretende oferecer e possibilitar um tipo de resposta satisfatória à questão levantada por Schopenhauer e ao seu pessimismo, nesse caso, propondo sentido e nova forma de valoração da existência (um contraideal, para usar a expressão que ele emprega em *Genealogia*) que levasse a cultura europeia do estado de niilismo em que se encontrava a um mundo onde o evento da “morte de Deus”, da autossuperação europeia do cristianismo, fosse plenamente assimilado e efetivado, uma valoração da vida que colaborasse com as condições necessárias para um mundo pós-cristão. Em outros termos, uma filosofia do futuro, um novo pessimismo.

Essa filosofia que possibilita a afirmação da vida era necessária, pois, conforme o quadro vívido pintado no aforismo 358 de *A Gaia ciência*, Nietzsche enxergava o mundo do século XIX quase apocalíptico, em escombros. Esse era o estado em que o mundo moderno europeu se encontrava em que partes da estrutura cristã, pelo menos como Nietzsche enxergava (a culpa, a metafísica, o ideal ascético da negação da vontade, a moral, a teleologia etc.), permaneciam em pé enquanto muitas outras cederam (a crença em Deus, os dogmas do cristianismo etc.).

Tal como enxergava a situação civilizacional naquele momento, diferentemente das expectativas que nutria em sua juventude quanto à possibilidade de a Alemanha liderar uma revolução cultural europeia por meio da música de Wagner e do pessimismo de Schopenhauer, o “Nietzsche maduro” vislumbrava que, longe disso, os alemães retardavam o acontecimento, preservando as ruínas de uma civilização cristã decadente. A afirmação, na *A Gaia ciência*, de que o pessimismo não conseguiu redimir ou libertar a Europa moderna desse estado conecta-se à promessa da *Genealogia* (GM II §24) do “Anticristo” e antiniilista que viria redimir e oferecer novo sentido e nova meta ao homem. O símbolo do “Anticristo” então é aquele pelo qual Nietzsche se vale a fim de contribuir para derrubar o que ainda está em pé, as ruínas do cristianismo nos ideais modernos da cultura europeia e de seus principais representantes.

Assim, o “Anticristo”, conforme prenunciado em *Genealogia* e relacionado aqui ao quinto livro de *A Gaia ciência*, é o signo da filosofia que Nietzsche denomina por um tipo de

pessimismo — o pessimismo dionisíaco (GC §370) – o mesmo tipo de pessimismo que assume em *Tentativa de autocrítica* e no prefácio de *Humano demasiado humano II*, de 1886. Nietzsche entende que a filosofia anticristã poderia se mostrar uma possível solução à superação do niilismo moderno. A filosofia capaz dessa superação é aquela que, ciente da problemática da vontade de verdade, leva adiante o caráter perspectivístico da existência e de um mundo infinito de possíveis interpretações. Compreensão filosófica que destrói a crença na verdade absoluta (GC §374) e no ideal ascético descrito na *Genealogia*, abrindo campo a novas e afirmativas, valorações e sentidos à existência e à vida, uma transvaloração de todos os valores.

O novo pessimismo trágico e perspectivístico anticristão defendido por Nietzsche é o sinal, segundo o aforismo 382 de *A Gaia ciência*, de grande saúde, de alguém mais forte, alegre (as mesmas qualidades que ele descreveu na *Genealogia II* §24, para se referir ao futuro Zaratustra), de quem superou a doença e a enfermidade de seu tempo moderno. Nietzsche se considera o rebento prematuro de um novo futuro e de um novo tempo que ainda emergirá na história da Europa, alguém que superou a doença de seu tempo, que já vivenciou a autossuperação da moral cristã em si mesmo, razão pela qual ele tem altas expectativas quanto a sua filosofia, dado seu caráter epigonal.

Ele viveu a autossupressão do cristianismo em si mesmo e por isso pode ser seu oposto, o “Anticristo”. “Nesse sentido, a autossuperação revela como Nietzsche se posiciona, ao mesmo tempo, como autor e personagem de um drama catastrófico, como herdeiro da mais longa e corajosa autossuperação da Europa” (Giacioia, 2014, p. 122).

5.4 O “Anticristo”: o autossuperador na era da autossuperação do cristianismo

Que Nietzsche se considera fruto prematuro da prometida era trágica que nasceria uma vez tomada a consciência da “morte de Deus”, parece tornar-se evidente a partir das várias referências a respeito. No prefácio de *Aurora*, escrito e publicado também em 1886, por exemplo, Nietzsche parece explicar que sua filosofia subterrânea de alguma maneira propunha acelerar o processo de autossupressão do cristianismo na sociedade, retirando um por um seus pressupostos, destruindo especialmente seu fundamento principal: a confiança moral sob a qual a Europa construiu sua cultura.

Naquele tempo empreendi algo que pode não ser para qualquer um: desci à profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigar e escavar uma velha confiança, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construíamos, como se fora o mais seguro fundamento — e sempre de novo, embora todo edifício desmoronasse até hoje: eu me pus a solapar nossa confiança na moral. Estão me compreendendo? (A, *Prólogo*, §2).

Desde sempre, desde que se usa palavra e persuasão nesta terra, a moral revelou-se a grande mestra da sedução — e no tocante a nós, filósofos, a autêntica Circe dos filósofos. A que se deve que, a partir de Platão, todos os arquitetos filosóficos da Europa tenham construído em vão? Que tudo o que eles próprios tinham séria e honestamente por aere perennius [mais duradouro que o bronze] ameace desabar ou já se encontre em ruínas? Ah, como é falsa a resposta que ainda hoje se tem para essa pergunta, ‘porque todos eles negligenciaram o pressuposto, um exame do fundamento, uma crítica da razão inteira’ — a fatídica resposta de Kant, que verdadeiramente não nos atraiu, a nós, filósofos modernos, para um terreno mais sólido e menos traiçoeiro! (— e, perguntando agora, não era algo estranho exigir que um instrumento criticasse a sua própria adequação e competência? Que o próprio intelecto ‘conhecesse’ seu valor, sua força, seus limites? Não era isso até mesmo um pouco absurdo? —). A resposta correta seria, isto sim, que todos os filósofos construíram sob a sedução da moral, inclusive Kant — que aparentemente seu propósito dirigia-se à certeza, à ‘verdade’, mas, na realidade, a ‘majestosos edifícios morais’ ... a fim de criar espaço para seu ‘reino moral’, ele viu-se obrigado a estabelecer um mundo indemonstrável, um ‘Além’ lógico — para isso necessitava de sua crítica da razão pura! Em outras palavras: não teria necessitado dela, se para ele uma coisa não fosse mais importante que tudo, tornar o ‘mundo moral’ inatacável ou, melhor ainda, inapreensível pela razão — ele percebia muito bem como uma ordem moral do mundo é vulnerável à razão! (A, *Prólogo*, §3).

Todo o edifício cultural e social do ocidente foi construído, afirma Nietzsche, como resultado da busca por uma ordem no mundo que, para ser sustentada, acabou sendo necessário criar justificativas filosóficas que a fundamentassem. Com isso estabeleceu-se um mundo inapreensível ao intelecto, a moral. Toda a filosofia, passando por Platão, Rousseau e Hegel, arquitetos filosóficos da Europa, foi seduzida pela moral, afirma Nietzsche. Por falta de probidade intelectual ou medo, os filósofos deixaram intacto esse fundamento social inapreensível e injustificável do ponto de vista racional. Acabaram por criar apologias filosóficas que a justificassem, assegurando sua firmeza e estabilidade.

Nietzsche propõe destruir a confiança na moral cristã e acelerar o processo de derrocada do edifício cultural ocidental construído e ainda alicerçado sobre ela. Essa tarefa filosófica é, ao mesmo tempo, experiência pessoal de Nietzsche em que ele foi retirando de si toda segurança no estatuto moral advindo do cristianismo. O processo de desmonte e desconstrução pelo qual ele esperava que a Europa passasse no futuro próximo, ele havia passado e concluído por meio de sua experimentação filosófica. Num fragmento de 1887, escreveu:

Ter percorrido todo o reino da alma moderna, ter se estabelecido em cada um de seus cantos — minha ambição, minha tortura, minha alegria. Superar eficazmente o pessimismo —; um olhar goethiano cheio de amor e boa vontade como resultado... Meu trabalho deve conter uma visão global do nosso século, de toda modernidade, da ‘civilização’ que foi alcançada. (Nachlass/FP 13. 1887, 9 [177]).

Nietzsche julgava ter experimentado em si as angústias da alma moderna e vivenciado inclusive a autossupressão do pessimismo que, segundo vimos, decorre do evento da “morte de Deus”, em que o valor da existência passa a ser questionado e a vida, por conter sofrimento, a ser condenada. E experimentara não apenas autossupressão do pessimismo, mas também a do cristianismo. Em um rascunho de *Por que sou tão sábio*, de *Ecce homo*, que mais tarde Nietzsche alterou e não permaneceu na versão final do livro⁷⁴, mostra como ele conectava o “Anticristo” à figura que representava a autossupressão do cristianismo:

Se faço guerra contra o cristianismo, só me é permitido porque, a esse respeito, nunca experimentei nada, nublado ou triste, — pelo contrário, as pessoas mais estimadas que conheço foram cristãos sem falsidade, os indivíduos são a última coisa a que eu censuro qual é a calamidade de milênios. Meus próprios antepassados foram pastores protestantes: se eu não tivesse recebido deles um alto e puro significado, não saberia de onde vem o direito de fazer guerra contra o cristianismo. Minha fórmula a este respeito: **o próprio Anticristo é a consequência lógica necessária na evolução de um verdadeiro cristão, o próprio cristianismo é superado em mim.** (Nachlass/FP 13. 1888,24[1]; grifos nossos).

Em *Ecce homo*, Nietzsche explicita que Zarathustra significa precisamente a autossuperação da moral cristã tornada concreta existencialmente em si: “A autossuperação da moral pela veracidade, a autossuperação do moralista em seu contrário — em mim — isto significa em minha boca o nome Zarathustra.” (EH, *Por que sou um destino*, §2). Parece, a princípio, contradição a noção de autossuperação presente nos aforismos tratados até aqui que afirmam, conforme consta em *Genealogia da moral*, que o cristianismo se autodestruuiu, ninguém venceu o Deus cristão, senão que essa crença se autossuprimiu na cultura europeia quando, ao mesmo tempo, Nietzsche promete a vinda do “Anticristo”, denominado conquistador de Deus e do nada, alguém capaz de vencê-lo. Em outras palavras, o cristianismo destruiu-se ou foi destruído? Ambas as respostas estão corretas segundo o filósofo.

⁷⁴ Na versão final consta: “Se faço guerra ao cristianismo, isso me é facultado, porque dessa parte nunca experimentei contrariedades e obstáculos — os mais sérios cristãos sempre foram bem-dispostos para comigo. Eu mesmo, um adversário de *rigueur* do cristianismo, estou longe de guardar ódio ao indivíduo pelo que é a fatalidade de milênios.” (EH, *Por que sou tão sábio*, §7).

Nietzsche entende viver o evento cultural da autossupressão do cristianismo na Europa, porém um evento não entendido ainda em todos os aspectos por seus contemporâneos, cujas consequências e resultados não atinaram nem experimentaram, tampouco extraíram, razão pela qual sustentam as ruínas da moral e de uma metafísica cristã em seus sistemas filosóficos, ideias políticas, noções artísticas e literárias. Nietzsche, contudo, não se mostrou passível diante desse fenômeno, antes, acelerou o processo cultural em si, extraindo todas as consequências da “morte de Deus”, da libertação da noção de verdade, da metafísica, da moral etc.

Por meio dessa aceleração, realizou um experimento filosófico existencial, completando o percurso histórico da autossupressão do cristianismo e de suas decorrências (por exemplo, o niilismo) em si mesmo. Ele é um autossuperador na época da autossuperação do cristianismo: compreendia-se como o fruto primevo da futura realidade cultural em que se supera Deus e o nada, o cristianismo e o niilismo. Por essa razão, talvez, ele também se considera um destino em *Ecce homo*. Assim, por um lado, o “Anticristo”, o signo de um tipo humano e de sociedade do futuro em que o cristianismo é superado, possibilitado por uma filosofia tal como a sua, é conquistador de Deus e do nada, na medida em que é um dos primeiros frutos da autossuperação europeia do cristianismo, em quem a vontade de verdade tomou consciência como problema.

Ele resulta da mesma cultura cristã que retirou fundamento por fundamento, pressuposto por pressuposto, da cosmovisão cristã a ponto de restar apenas a noção da vontade de verdade, que, por sua vez, ao assumi-la como problemática, resulta na noção de que não há verdade metafísica, totalizante, absoluta e universal que justifique a existência e o sofrimento no mundo. Há apenas aparência, interpretação, ficção. Então, a “morte de Deus” e da verdade na cultura ocidental é que torna possível a vinda do “Anticristo”. O próprio cristianismo também é responsável pelo “Anticristo”, para o filósofo, já que levou a cultura a essa catástrofe civilizacional.

Por outro lado, Nietzsche, ao radicalizar as consequências da “morte de Deus”, vivenciando plenamente o pessimismo e niilismo decorrentes dela, libertando-se de todas as noções metafísicas e morais e solapando o fundamento moral sob o qual filosofou-se até agora, antecipou em si a autossupressão do cristianismo e pode agora, por meio de sua filosofia, colaborar para que haja condições suficientes a fim de que o mesmo aconteça no futuro da civilização europeia. O “Anticristo” é, pois, uma das figuras da filosofia de Nietzsche que expressam tal tarefa, tal possibilidade e a si mesmo.

Sua filosofia, representada pelo signo do “Anticristo”, é expressão da autossupressão do cristianismo. Primeiro como tarefa negativa, por se engajar em destruir as ruínas culturais da moral e da metafísica cristã na modernidade, acelerando o processo de autoabolição. Segundo, por propor, positivamente, novo sentido em lugar daqueles que estão se desvalorizando na Europa, uma filosofia para o mundo pós-cristão, daí relacionar-se ao projeto de transvaloração de todos os valores. Por isso que em *Genealogia* o tipo humano do futuro, possibilitado pela filosofia de Nietzsche simbolizada ali pelo “Anticristo”, é apresentado em termos religiosos, como aquele que traz uma redenção, parodiando ou invertendo a soteriologia protestante e sua ênfase na justificação pela fé.

Numa inversão transgressora, Nietzsche torna redentor não o Cristo da fé, mas o seu “Anticristo”, ou seja, aquele que, segundo Nietzsche, é capaz de trazer a redenção da efetividade e salvar do ideal ascético vigente na cultura europeia, pois traz uma justificação a um mundo em que a verdade se tornou problemática e passou a orbitar ao redor do vazio, não possuindo nada em que possa se agarrar e justificar a vida diante do sofrimento para o qual até então o ideal ascético havia fornecido uma interpretação. O “Anticristo” futuro “devolve a terra a sua finalidade e ao homem a sua esperança” (GM II §24).

Nos termos apresentados aqui no aforismo de *Genealogia*, Nietzsche é aquele que oferece outra interpretação e sentido ao sofrimento, justificando a vida diante dele sem apelar à culpa, ou ao ideal ascético, ou à negação da vontade como no pessimismo, ou ao mero cientificismo cativo da noção metafísica da verdade. Como ele faz isso? Por meio de uma transvaloração de todos os valores, conforme pretendia abordar em sua tetralogia filosófica. Vimos que tal tarefa já estava presente em *Tentativa de autocrítica* escrita no ano anterior (1886). Nietzsche, em 1872, na primeira edição de *O Nascimento da tragédia*, defendeu a arte como única atividade metafísica do homem, isto é, a proposição de que “a existência do mundo só se justifica como fenômeno estético”. Ele já havia proposto uma contradoutrina e uma contravaloração à moral, proposta que, mais de dez anos depois, na autocrítica, denominou simbolicamente por meio do Dionísio-“Anticristo”.

Para Nietzsche, o sentido estético é único sentido ao sofrimento da existência que não se constitui um ideal ascético, não culpabiliza ou castra as propensões naturais, não leva à negação do mundo ou ao nada niilista, nem ao repouso ou à resignação da vontade, e sim leva à vida mesma. Estética em sentido de arte dionisíaca que está intrinsecamente ligada à vida, que afirma a vida e, nela, a vontade de poder não repousa nem resigna como postulavam

Schopenhauer e Hartmann, mas transborda, superabunda. A arte é o único inimigo do ideal ascético porque não é movida pela vontade de verdade.⁷⁵

Uma vez que, conforme a *Genealogia*, a vontade de verdade toma consciência como problemática, então não mais se opõe à ficção, ao erro, às ilusões, porém as vê como necessárias à vida. É a arte dionisíaca, entendida nietzscheaneamente, de maneira muito mais ampla (na *Tentativa de autocrítica*), que se torna expressão de uma atitude criadora de novas ficções, sentidos e interpretações, justificam a existência e o sofrimento. Por sua vez, o artista é aquele que reconhece que apenas a aparência e a ilusão podem afirmar a vida.

O “Anticristo” está ligado à doutrina dionisíaca — embora nesse período intermediário os modernos ainda não tomaram consciência da “morte de Deus” e não sentiram com toda sua força o niilismo decorrente desse evento —, perspectiva filosófica que se opõe radicalmente ao cristianismo residual sobre o qual a cultura europeia ainda tira suas últimas consequências. Em outras palavras, é uma figura para uma época e cultura ainda essencialmente cristãs em que a máscara do “Anticristo” é usada por Nietzsche para denunciá-las polemicamente ao mesmo tempo que promete uma forma de superação efetiva do cristianismo.

O que parece estar conectado ao fato de que Nietzsche conclui seu escrito genealógico afirmando que na história apenas o ideal ascético criou sentido ao sofrimento da existência (já que homens sofriam mais que de dor: sofriam da falta de sentido para a dor, o pavor do sofrimento em vão) e que esse sentido salvou a vontade, ainda que lhe dando uma vontade de nada, uma vontade que leva ao niilismo. Nietzsche não fornece um contraideal que pudesse fazer frente ao ideal ascético. Talvez o efeito retórico que esperasse residisse na noção de fracasso da cultura europeia em superar a tradição platônica-cristã, impingindo um tom de urgência na libertação da civilização ocidental de seu estado de vítima dos valores do cristianismo histórico, criando assim o cenário favorável aos próximos escritos que conteriam sua “solução”: a *Transvaloração de todos os valores*, a começar pelo primeiro livro, intitulado *O Anticristo*.

6 O “Anticristo” em *Ecce homo*

⁷⁵ É certo que Nietzsche enquadra a própria arte como passível do ideal ascético, mas apenas quando o artista é decadente fisiopsicologicamente, como no caso de Wagner.

Uma vez estabelecido que o título do primeiro livro da *Transvaloração de todos os valores* seria *O Anticristo*, Nietzsche reservou o uso do signo a esse propósito no ano 1888, utilizando-o explicitamente apenas em uma ocasião: no livro *Ecce homo*, que esperava publicar antes de *O Anticristo*. De fato, *Ecce homo* deveria preparar seus leitores e seu público em geral para a publicação de *O Anticristo*, como Nietzsche especificou em várias cartas pessoais. Assim, em 1888 (ano em que fatidicamente a mente de Nietzsche decaiu de seu estado de consciência para sempre), o uso do signo do “Anticristo” restringiu-se a contextos pessoais, aos cadernos e às cartas.

Quando analisado o derradeiro ano lúcido de Nietzsche, 1888, encontramos o signo do “Anticristo” sendo usado pelo filósofo seguindo o esquema dos usos descritos anteriormente, a saber: símbolo da oposição de Nietzsche à modernidade; autorreferência do filósofo como o “Anticristo” e à própria filosofia, nesse caso, tanto sua filosofia publicada até então, sintetizada, em especial, no *Zarathustra*, quanto sua filosofia futura que deveria ser publicada nos próximos anos e na qual o filósofo trabalhava na preparação dos materiais. Por fim, o signo do “Anticristo” é usado por Nietzsche para expressar, por meio de uma filosofia anticristã, a superação do cristianismo, tal como Hartmann predissera sem a efetivar, já que no diagnóstico de Nietzsche a filosofia hartmanniana ainda estava cativa da tradição e da cosmovisão platônica-cristã.

Que Nietzsche correlacionou sem ambiguidade alguma em seu último ano de produção o signo do “Anticristo” consigo mesmo está explícito não apenas no tão conhecido e comentado fato de que nos últimos meses de 1888, período em que sua mente já dava sinais de declínio, assinou várias de suas cartas pessoais como “Anticristo”⁷⁶, mas porque, nos livros que em breve seriam publicados (*O Anticristo* e *Ecce homo*), se assumiu na personagem escatológica, aplicando o termo “Der Antichrist” a si mesmo. Por ora, nos concentraremos em perceber como Nietzsche assumiu o signo do “Anticristo” em *Ecce homo* — e mais à frente analisaremos *O Anticristo*.

No escrito *Ecce homo*, o filósofo afirmou sem rodeios em *Por que escrevo tão bons livros*: “Eu sou o Antiasno [*Antiesel*] *par excellence*, e com isso um monstro universal — eu sou, em grego e não só em grego, o Anticristo [*Der Antichrist*]” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, §2). Nietzsche escreveu essas palavras quando mencionava que seus escritos não

⁷⁶ Assina as cartas como *Der Antichrist*: cartas a August Strindberg, de 24 de novembro de 1888 (eKGWB 1888, 1154a); para Heinrich Köselitz, 22 de dezembro de 1888 (eKGWB 1888, 1206); e Franz Overbeck, 25 de dezembro de 1888 (eKGWB 1888, 1211).

poderiam ser plenamente entendidos em sua época, e seu *Zaratustra* dava provas desse fato. Nietzsche considera que é necessário ser “aparentado” para entender alguém. É preciso ter vivido as mesmas circunstâncias, isto é, ele considera que filologia e fisiopsicologia, vivências e condições de vida relacionadas, estão extremamente ligadas, exigentemente como pré-condição, no fenômeno interpretativo.⁷⁷

Entender *Zaratustra* significaria basicamente ter vivido a experiência de autossuperação que esse livro-personagem expressa: entender é igualar. Por isso, se alguém houvesse realmente compreendido *Zaratustra*, teria elevado tal intérprete “a um nível bem superior ao que homens ‘modernos’ poderiam atingir. Como poderia eu, com tal sentimento de distância, sequer desejar ser lido pelos ‘modernos’ que conheço!” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, §1). Como é possível notar, a crítica de Nietzsche aos modernos, especialmente alemães, constitui aqui o cenário contextual da passagem em que o filósofo afirma ser “Antiasno” e “Anticristo”, em *Por que escrevo tão bons livros*, §2.

No intuito de compreendermos a acepção de “Antiasno”, metáfora que o filósofo usa para se referir a si mesmo, precisamos nos reportar primeiramente ao significado do “asno” como metáfora no interior da filosofia nietzschiana. Recorremos aqui à interpretação de Salaquarda para quem,

[...] numa primeira conclusão, podemos afirmar que com o termo asno Nietzsche designa uma forma específica de estupidez, que pode ser descrita como inaptidão, falta de espírito no sentido de sprite, mediocridade etc. Na medida em que acredita encontrar essa síndrome de características de modo mais frequente em seus conterrâneos, pode, em algumas passagens, empregar em seu lugar também ‘alemão’, ou antes, designá-la simultaneamente como asno e ‘alemão’. Mas nem ‘alemão’ descreve de modo suficiente o que Nietzsche quer designar com asno, nem sua imagem dos alemães se esgota porque seriam anos. Trata-se de uma sobreposição parcial das duas ‘circunstâncias’. (Salaquarda, 1997, p. 174).

Assim, o “asno” representa o tipo de aceitação impensada que se consolida em convicção de toda e qualquer natureza (religiosa, filosófica ou científica), seja de ideias antigas ou modernas. Uma convicção é a fixação de uma única perspectiva a despeito das demais que,

⁷⁷ Em sua perspectiva, compreender algo ou alguém requer vivenciar as mesmas condições. Ter algo em comum com quem se pretende conhecer, isto é, aprender a seu próprio modo, experiencialmente. Conforme a colocação de Nietzsche em *Além do bem e do mal*, é necessário ter “vivências semelhantes” a fim de que haja a comunicabilidade e se possa compreender o outro (BM, §268). Stegmaier (2013, p. 73), tratando da questão e comentando o trecho de *Além do bem e do mal* citado acima, conclui: “Quem quiser entender o pensamento de outro deve fazê-lo à sua maneira, deve compreendê-lo individualmente e, para compreendê-lo individualmente, deve partilhar suas ‘vivências internas’...Com isso, não há mais lugar para uma compreensão universal e para uma teoria sobre uma compreensão.”

por sua vez, inibe a prola investigação e a essencial desconfiança, basilares à filosofia e à ciência honestas, no modo de entender nietzschiano. Nietzsche assinala que as razões para a aceitação cristalizada em convicção é fruto da moral, que tende a rejeitar o valor do perspectivismo e do mérito da mentira e da máscara para a vida, rejeitando qualquer questionamento novo as suas firmes convicções.

Desse modo, as convicções simbolizadas pelo “asno” têm em comum: a moral, a noção de verdade platônica e o ideal cristão, que subjaz a todas as formas de convicção, ainda mais mascaradas por trás dos ideais modernos, que não conseguem percebê-las como fundamento de suas próprias crenças. Por isso, segundo Salaquarda:

Aqueles que profetizam as ‘ideias modernas’ e se deixam guiar por elas estão, como os moralistas, numa dimensão ainda maior, determinados por uma convicção que eles próprios não mais reconhecem como tal, determinados por um juízo básico da moral, que ironicamente os orienta de modo tão mais eficaz quanto eles próprios acreditam poder, a partir de sua ‘ideia’, a combater e desestabilizar toda a moral anterior. Desta forma é compressível que Nietzsche prefira aplicar a metáfora do asno aos profetas e aos ‘crentes’ das ideias modernas. (Salaquarda, 1997, p. 183).

Entre as ideias modernas “adoradas” pelos contemporâneos de Nietzsche estão o liberalismo, o socialismo, a democracia, o anarquismo, a crença no progresso e entre os profetas e crentes estão Wagner, os românticos etc. Salaquarda estabelece então que o “Antiasno *par excellence*” em *Ecce homo* significa:

[...] aquele que está livre de convicções de toda espécie. Podemos com alguma certeza admitir que Nietzsche tinha aí em vista os diversos graus do estar convencido que foram aparecendo nesta parte. O contexto comprova claramente que o filósofo tinha em mente a estupidez que, em sua opinião, podia ser observada em especial nos alemães e se expressava na aceitação superficial do mais óbvio, na falta de ‘esprit’ e na confusão entre texto e interpretação. Mas, para além disso e sobretudo, pretendia fazer o leitor compreender que não se submetia nem a estupidez nobre, mas autodestrutiva dos até então fortes, nem a esperteza decadente dos fracos (Salaquarda, 1997, p. 184-185).

É nesse sentido que Nietzsche se descreve como “Antiasno” em seu rigoroso e honesto perspectivismo, ao lado de “Anticristo” em *Ecce homo*. O “Anticristo”, nesse caso, surge como figura que carrega uma noção equivalente à do “Antiasno”, isto é, forte negação às ideias modernas, já que elas são convicções fundadas nas ideias cristãs, sem que se deem conta disso. Segundo Salaquarda (1997, p. 185), Nietzsche, como “Anticristo”, “é o adversário impiedoso

de todas as ‘ideias modernas’, por trás das quais vê atualmente o ‘ideal cristão’ como convicção básica não identificada.”

Parece claro que Nietzsche aqui tenha se automeado o “Anticristo” em oposição ao cristianismo, ao mesmo tempo em que se posicionava contra as ideias modernas. Aliás, ao afirmar-se “Anticristo” não apenas em grego (como consta no Novo Testamento, escrito em grego helenisticamente popular, o *coiné*), Nietzsche não estaria sugerindo ser também o “Anticristo” em alemão? E, em alemão, quem mais havia se automeado dessa forma senão Hartmann? Talvez seja possível estabelecer essa relação, à luz do que tem sido tratado até aqui e, nesse caso, Nietzsche assumir-se-ia o “Anticristo” para a cultura alemã moderna. De qualquer forma, seus leitores facilmente entenderiam quando publicado *O Anticristo*, tal como ele esperava fazer pouco tempo depois de *Ecce homo*, que o título do livro de alguma maneira apontava a ele mesmo. Ainda em *Ecce homo* parece haver outro texto pertinente nesse sentido.

Comentando acerca das circunstâncias em que escreveu *Zarathustra*, descreve a época em que esteve em Roma e se hospedou a contragosto na região da praça Barberini, “após haver-me cansado na procura de um bairro anticristão” (EH, *Assim falou Zarathustra, um livro para todos e para ninguém*, §4). De fato, o autor de *Zarathustra* não poderia querer outro lugar senão um que, análogo a ele, se mostrasse igualmente anticristão. Essa pequena alusão somada às demais analisadas até aqui geram força cumulativa para a automeação de Nietzsche como o próprio “Anticristo”. Aliás, a adoção do signo do “Anticristo” como autoexpressão de Nietzsche teria sido ainda mais explícita em *Ecce homo* se ele tivesse mantido o texto de *Por que sou tão sábio*, §5, tal como escrito originalmente em seu caderno, forma que ele não manteve na versão final do texto, mas que revela mais nitidamente o filósofo com o “Anticristo”:

Meus próprios antepassados foram pastores protestantes: se eu não tivesse recebido deles um alto e puro significado, não saberia de onde vem o direito de fazer guerra contra o cristianismo. Minha fórmula a este respeito: o próprio **Anticristo** é a consequência lógica necessária na evolução de um verdadeiro cristão, o próprio cristianismo é superado em mim (Nachlass/FP 13. 1888, 24[1]; grifo nosso).

Contudo, Nietzsche parece preferir a sutileza e alterou o texto final omitindo a expressão “Anticristo”. É claro que ao mesmo tempo em que no texto ele associa o signo do “Anticristo” a si mesmo, também explicita que o “Anticristo” é um estágio necessário de qualquer um que leve o cristianismo às últimas consequências, procurando retirar dele todas os fundamentos, um após outro, resultando assim no próprio ato de autonegação e autossuperação.

Além dessas associações de Nietzsche à figura do “Anticristo” em *Ecce homo*, pode ser somada a elas a maneira como ele concluiu o livro: “Fui compreendido? Dionísio contra o Crucificado” (EH, *Por que sou um destino*, §9). Esse fim enigmático pode ser interpretado como uma referência precisamente a Nietzsche e ao seu próximo livro, *O Anticristo*. Afinal, quem mais apropriadamente pode ser descrito em oposição ao “crucificado” (expressão Paulina, síntese de sua mensagem evangélica, conforme 1 Coríntios 2:2) se não seu rival, o “Anticristo”? Quem mais seria reconhecido como o grande adversário de Cristo, o crucificado?

Além disso, conforme a *Tentativa de autocrítica em O nascimento da tragédia* deixou estabelecido, Dionísio não é o nome do “Anticristo”? Segundo Stegmaier (2013, p. 82), o “Anticristo” e as significações abarcadas pela partícula “anti” constituinte dessa palavra “conduzem ao conceito nietzschiano de Dioniso em *Ecce homo*”.⁷⁸ Assim, *Ecce homo* termina enigmaticamente com a exigência de Nietzsche de ser compreendido por seus leitores como “Anticristo”: “Fui compreendido?” (EH, *Por que sou um destino*, §9). “Dioniso contra o crucificado”, como afirma Brobjer,

[...] obviamente aponta tanto para o volume 1 [dos quatro livros da *Transvaloração* que Nietzsche planejava publicar], *Der Antichrist*, onde o ensinamento do ‘crucificado’ é analisado e criticado, quanto ainda mais para o volume 4 [desta tetralogia filosófica planejada por Nietzsche]: Dionísio o Filósofo, onde a filosofia de Dionísio deveria ser discutida (Brobjer, 2021, p. 87).

De fato, quando publicado, *O Anticristo* tornaria explícito o que Nietzsche referenciava nas afirmações de *Ecce homo*. Tratava-se de afirmações codificadas, todavia compreensíveis a leitores atentos. Desse modo, se seguirmos a interpretação de que Nietzsche se autoproclamou como o “Anticristo”, então o próprio título do livro *Ecce homo* pode referenciar a figura escatológica bíblica do “Anticristo”, que tenta tomar o lugar de Cristo, substituindo-o e

⁷⁸ As significações de “anti” incluídas em “Anticristo”, para Stegmaier (2013, p.82), são as seguintes: “o conceito ‘Anticristo’ não é mais direcionado apenas ‘contra’ algo, mais sim adquire todos os significados do vocábulo grego ‘anti’[...] Além dos significados de oposição e confrontação, ‘anti’ significa também representação e equiparação e, finalmente, sobrepujamento [...] Dessa forma, como oponente da espera de Cristo em um Além, Nietzsche é ao mesmo tempo o defensor e representante de Jesus, cujo reino já poder ser vivido sobre a terra: ‘contra o crucificado’ significa, pois, a opção ‘pela prática evangélica’ tanto no *Anticristo* como no *Ecce homo*. Mas Nietzsche também vê na crítica da razão de sua vida um sobrepujamento de Jesus, na medida em que ele recuperou um tal tipo depois de dois mil anos em uma autossuperação do cristianismo [...] Apesar de tudo, porém, o termo ‘anti’ mantém também o sentido de oposição – não apenas contra o cristianismo, mas também contra o tipo Jesus: ‘anticristo’ significa também ‘antijesus’. Nesse sentido, Nietzsche denomina anticristão todo aquele que, como Jesus, não se encontra ‘para além da experiência do mundo’, nomeadamente os estadistas, filólogos, médicos, artistas. Não apenas uma, mas todas as quatro significações de ‘anti’ conduzem ao conceito nietzschiano de Dioniso em *Ecce homo*.”

procurando reinar em seu lugar. Em vez de ser apresentado como Cristo o fora por Pilatos, Nietzsche apresenta a si mesmo visando não ser mal compreendido.

Afinal, embora saibamos que Nietzsche tinha conhecimento de outros usos da expressão “*ecce homo*”⁷⁹ ou que ela poderia ter outras alusões⁸⁰, não devemos diminuir a importância do fato de que a expressão tenha se tornado conhecida na história, especificamente, por causa do Evangelho. O texto bíblico joanino, como sabemos, narra Pôncio Pilatos valendo-se da fórmula latina para apresentar Jesus aos judeus antes da crucificação (João 19:5).

Há outros indícios de que Nietzsche tinha essa relação Cristo-“Anticristo” em mente ao usar a expressão em latim como título para sua autogenealogia. Em *Ecce homo*, por exemplo, por duas vezes ele se autodescreveu como um mensageiro alegre: “eu sou o seu alegre mensageiro... Exatamente por isso sou também um destino” (EH, *Crepúsculo dos ídolos, Como se filosofa com o martelo*, §2) e “Eu sou um mensageiro alegre” (EH, Por que sou um destino, §1), evocando a noção grega da palavra “evangelho”, εὐαγγέλιον (*euangelion*), que significa boas notícias, notícias alegres, e ao mesmo tempo referenciando aquele que entrega a notícia, o mensageiro, ἄγγελος, termo que também pode ser traduzido como “anjo”.

Em outras palavras, Nietzsche parece querer dizer que possui sua própria boa nova, que é um evangelista, o portador de novo evangelho e, por consequência, um novo tipo de Cristo, um que seja o oposto. Outra associação com Cristo está no fato de que ele reivindicou polemicamente, por meio de Zarathustra, um tipo de novo Cristo, dividir a história ao meio⁸¹:

— Fui compreendido? — Não disse palavra que não houvesse dito já há cinco anos pela boca de Zarathustra. — O descobrir da moral cristã é um acontecimento que não tem igual, uma verdadeira catástrofe. Quem sobre isto esclarece é uma *force majeure*, um destino — ele parte a história da

⁷⁹ Brobjer (2021, p. 54) destaca que Nietzsche, “educado como um filólogo, parece tê-lo usado principalmente no sentido original das palavras, ‘eis o homem’ ou ‘vede-me’, como fez em 1882, quando ele nomeou o poema sessenta e dois sobre si mesmo em *Gaia ciência*, com essas palavras, sem nenhuma alusão óbvia a Cristo ou ao cristianismo.”

⁸⁰ Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche menciona o encontro de Goethe e Napoleão, que pode ter sido aludido sob o título *Ecce homo*. No livro, Nietzsche menciona o espanto de Napoleão ao encontrar Goethe, diante do qual teria dito: “Voilà un homme!” — quer dizer: “Eis um homem! E eu esperava apenas um alemão!” (BM §209). A expressão em latim “*ecce homo*” poderia ser uma alusão a “Voilà un homme!”, seu equivalente francês. More (2014, p. 39-40) explicita algumas outras possíveis fontes de Nietzsche ao valer-se da expressão *ecce homo*. Por exemplo, diversas pinturas e outras obras de arte que retratam Jesus coroado de espinhos, desde a Idade Média até a Renascença, levam o título *Ecce homo*. Além disso, uma versão da frase aparece em Júlio César (peça que Nietzsche elogia em *Ecce Homo*); e a frase aparece também em Antônio e Cleópatra, a peça de teatro de William Shakespeare. Nietzsche tinha acesso a essas referências.

⁸¹ Em *O Anticristo*, como veremos mais a frente, por meio da Transvaloração, afirma possuir a capacidade de dar início a um novo calendário – referindo-se ao fato de Cristo representar um marco temporal na história Ocidental, e agora é ele, Nietzsche, aquele capaz de fazer o mesmo (AC §62).

humanidade em duas. Vive-se antes dele, vive-se depois dele [...]. (EH, *Por que sou um destino*, §8).

Nietzsche também escreveu “*Transvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne” (EH, *Por que sou um destino*, §1), parodiando o que é descrito em relação a Cristo, o logos divino, isto é, que “o verbo se fez carne” (João 1:14). Conforme Sommer (2013, p. 611), ao usar a frase “fazer-se carne”, Nietzsche sublinha as aspirações messiânicas afirmadas em *Ecce homo*. As associações paródicas e satíricas a um tipo de Cristo ou novo Messias aludem, para um cristão, à figura do “Anticristo” que carrega, no contexto bíblico, a noção de um falso Cristo (Mateus 24:23-24).

Como o “Anticristo” que se assume, Nietzsche utiliza a expressão “*ecce homo*” para se referir a si mesmo e se descrever parodicamente como um tipo de novo Cristo com uma nova mensagem capaz de dividir a história humana. Nesse sentido, More explorou vários aspectos das alusões de Nietzsche à figura de Cristo ao se descrever, em *Ecce homo*, aspectos que podem ser pertinentes aqui:

Nietzsche se compara ao Cristo em estatura, oferecendo-se como uma alternativa, e zomba da alegada divindade de Jesus ao fazê-lo...A alusão neotestamentária também configura Nietzsche como o apresentado, ocupando a circunstância de Jesus, portanto sujeito à apresentação de Pilatos. Nos Evangelhos, Jesus muitas vezes parece indiferente ao seu destino, vivendo seu credo de ‘não resistir ao mal!’ (Mateus 5.39). Com a própria destruição em mãos, escarnecido e ridicularizado, ele permanece passivo [...] Nietzsche usa ‘*Ecce Homo!*’ como contraponto: ele pretende que sua apresentação dê testemunho de sua vida e obra – para contradizer a disposição do Nazareno de ter outros falando a favor e contra ele quando a morte se aproxima [...] O antagonismo prefigurado no título do livro aponta ainda para *Ecce Homo* como sátira. A denúncia agressiva é uma das formas dominantes e mais antigas da sátira, e o título do livro invoca o modelo cristão de humanidade para apresentar a filosofia de Nietzsche contra ela... O título também nos coloca em dois períodos históricos, pois Nietzsche aplica uma frase do Novo Testamento a si mesmo no presente. Assim, o título inaugura uma série de deslocamentos temporais em *Ecce Homo* que crescerão para incluir o mundo clássico da Grécia e Roma [...] A impotência de Jesus diante da injustiça (caso fosse condenado injustamente) e a ignorância da multidão sobre seus ensinamentos criam um [outro] aspecto da alusão neotestamentária do *Ecce Homo*. Os Evangelhos retratam Jesus como incompreendido, perseguido, trágico. Da mesma forma, a correspondência contemporânea de Nietzsche revela como ele se sentiu perseguido pela ignorância no sentido usual e, mais literalmente, porque sua obra foi amplamente ignorada. (More, 2014, p. 40-42).

Nesse posicionamento acerca do título do livro não negamos que houvesse outros sentidos que Nietzsche pudesse apontar de forma polissêmica por meio das afirmações analisadas até aqui ou da expressão latina *Ecce homo*. Procuramos ressaltar apenas que a posição na qual, em *Ecce homo*, Nietzsche se autodescreveu como a figura apocalíptica do “Anticristo” parece encontrar indícios variados já no título, assim como no decorrer do livro.

PARTE II – O LIVRO O ANTICRISTO

1 Do signo ao livro

À luz do que tratamos até aqui talvez seja necessário pontuar sinteticamente os usos, contextos e acepções que o signo do “Anticristo” adquiriu ao longo dos anos nos textos nietzschianos, tal como procuramos averiguar nesta pesquisa. No que diz respeito aos *usos*, podemos perceber que a figura é utilizada das seguintes maneiras: inicialmente como incorporação, já que apropria o signo a partir do uso por Hartmann, embora, como de *praxe*, Nietzsche passe a operá-la a seu modo; como atitude de confrontação, obviamente ao cristianismo, e principalmente à modernidade porque permanece cristã; também parodicamente, pois procede denunciando com humor os representantes do século XIX como ainda cristãos em seus pressupostos.

Além disso, o signo é empregado como modo de diferenciar leitores e suas leituras, distinguindo modos superficiais de entender a filosofia de Nietzsche; por fim, um uso associativo autodescritivo, relacionando o “Anticristo” a outras figuras proeminentemente pessoais, como Zaratustra e Dioniso, para associar a si mesmo e a sua filosofia, se autoexprimindo, a partir de então, por meio dela.

Já os contextos desses usos, tais como abordamos, inicialmente foram aqueles períodos em que Nietzsche estudava e antagonizava com Hartmann (mais especificamente entre anos de 1869 e 1874 e de 1883 e 1886), com o objetivo de denunciar a modernidade; seguida então pela expectativa emergente da elaboração de uma obra em que expressasse sua filosofia madura aos seus leitores e, quem sabe, a futura recepção de seus pensamentos por meio da planejada publicação de seu projeto literário e filosófico denominado “Vontade de Poder: tentativa de uma transvaloração de todos os valores” (*cf.*: Nachlass/FP 12.1885,2[100]).

Das acepções destacadas, a primeira consistiu em uma citação da *Filosofia do inconsciente* de 1869, na qual Hartmann usava a figura escatológica do “Anticristo” para o diagnóstico da modernidade que, segundo pensava, avançava no processo mundial rumo à secularização. Em *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*, de 1873, Nietzsche denuncia o oposto, ao mencionar o signo do “Anticristo”, do qual Hartmann valeu-se. Para Nietzsche, os valores, a noção histórico-teleológica de Hartmann, que tentou açambarcar ao mesmo tempo o pessimismo e o positivismo tão euforicamente celebrados pelo cenário

intelectual europeu do século XIX, exprimia uma cultura ainda cativa das noções do cristianismo.

Depreende-se daí, como tratamos anteriormente, uma acepção acentuadamente antimoderna imbuída no signo do “Anticristo”, que adquire contornos críticos e paródicos pelas quais Nietzsche insinua que a sua época não marchava para a superação do cristianismo, mas para a capitulação. Assim, o “Anticristo” mostra-se um signo que denuncia ácida e parodicamente a era moderna e seus representantes como necessariamente cristãos. Contudo, a noção de uma época que superasse efetivamente o cristianismo, sua moral e sua crença ultramundana e metafísica, e descobrisse o amor por este mundo novamente, figurada pelo “Anticristo”, tal como Hartmann fez em seu escrito de 1869, parece ter deixado marcas na filosofia de Nietzsche a partir de então.

No período de *Zarathustra*, enquanto estudava e antagonizava Hartmann para atingir a modernidade, o signo do “Anticristo” adquire nova acepção: a de automeação ou autoexpressão. Ao ter seu *Zarathustra* reconhecido como obra do “Anticristo”, Nietzsche, em tom de gracejo, afirmou que poderia muito bem ser reconhecido sob esse título. Automeando-se o “Anticristo”, em suas cartas de 1883, a figura adquire a acepção de uma efetiva superação do cristianismo e da modernidade, superação expressa em *Zarathustra* com sua filosofia. Com isso, Nietzsche afirma ser, mais apropriadamente, o “Anticristo” profetizado pela Bíblia, mas também prometido por Hartmann aos modernos.

Por meio dessas acepções, Nietzsche, vale-se do signo do “Anticristo” nos escritos posteriores ao *Zarathustra*. Em *Além do bem e do mal*, de 1886, desvelou a cultura europeia do século XIX com seus representantes pessimistas e românticos como derrotados pelo cristianismo e incapazes de uma “filosofia do Anticristo” adequada a fim de possibilitar a renovação cultural e um tipo humano elevado, efetivamente superadores da cosmovisão platônico-cristã (BM, § 256). De certa maneira, Nietzsche, automeando-se como o “Anticristo”, é aquele cuja filosofia mostra-se capaz de possibilitar tais objetivos.

É assim que, ainda em 1886, na *Tentativa de autocrítica*, Nietzsche propõe que seu pensamento registrado em *O Nascimento da tragédia*, já em 1872, exprimia uma posição contrária à moral cristã defendida pela filosofia moderna, por exemplo, Schopenhauer, ao propor, a partir dos gregos antigos, um tipo de “justificação” estética e filosófica que afirmava a vida e o mundo, apesar do sofrimento e do horror da existência. Posição que “supera” a cosmovisão platônico-cristã e, com ela, a modernidade, o romantismo de Wagner, o pessimismo de Schopenhauer e Hartmann, incapazes de sobrepujarem o cristianismo. Ao “batizar” Dionísio

de o “Anticristo” (NT, *Tentativa de autocrítica*, §5), Nietzsche está carregando o signo com a acepção afirmativa de sua filosofia, capaz de fazer frente à metafísica e à moral platônico-cristãs presentes na Europa do século XIX. Essa é, ao menos em parte, a “filosofia do Anticristo” profunda o bastante para derrotar o cristianismo e a modernidade.

Ao assumir-se o “Anticristo”, em 1883, e posteriormente associar publicamente, em 1886, Dionísio e Zaratustra (o trasgo dionisiaco, em NT, *Tentativa de autocrítica*, §7), suas fórmulas filosóficas mais pessoais, com o “Anticristo”, Nietzsche assume publicamente o signo como autoexpressão estritamente pessoal. Afinal, Nietzsche é o discípulo de Dionísio, batizado de “Anticristo”. A partir de então, Nietzsche parece pretender ser reconhecido como o “Anticristo” pelos leitores, estabelecendo uma cadeia de referências que perpassam seus escritos, almejando desembocar no aguardado projeto de quatro livros de transvaloradores.

Assim, em *Genealogia*, em 1887, a acepção do “Anticristo” tem a ver com a futura redenção do ideal ascético e do niilismo por um tipo humano zaratustriano capaz de vencer Deus e o nada, possibilitado por sua filosofia (GM II, §24). Esse vindouro Zaratustra e “Anticristo” (GM II, §25), como vimos, pode referir-se à futura descoberta, por parte do público, da filosofia de Nietzsche tanto em *Assim falou Zaratustra* quanto na tão aguardada e planejada publicação da “Vontade de poder: Uma tentativa de transvaloração de todos os valores” que possibilitaria a emergência de um tipo humano elevado e forte, a própria superação do cristianismo e do niilismo.

Consoante abordamos, isso seria possível pois Nietzsche entendia-se o primeiro a perceber a catástrofe cultural do século XIX, a “morte de Deus” e o primeiro fruto histórico da autossuperação europeia do cristianismo, em quem a vontade de verdade tomou consciência como problemática. Assim, a filosofia de Nietzsche, figurada pelo “Anticristo”, é possível, por um lado, por causa do evento epocal da autossupressão europeia do cristianismo; por outro, pela empresa nietzschiana de destruição dos fundamentos culturais da moral e da metafísica na era moderna, precipitando o processo pessoal de autossuperação da fé cristã.

É por meio dessas acepções, que manifesta oposição à modernidade enquanto ainda fundamentalmente cristã e como autoexpressão de si e de sua tarefa filosófica, que Nietzsche, em 1888, com *Ecce homo*, se autodenomina explicitamente de “Anticristo” e “Antiasno” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, §2), o próprio arqui-inimigo do crucificado (EH, *Por que sou um destino*, §9). *Ecce homo*, devemos recordar, prepararia os leitores nietzschianos para a futura publicação do primeiro livro da “Transvaloração de todos os valores”, *O Anticristo*, indicando como o escrito poderia ser entendido. Embora Nietzsche nunca tenha afirmado ser Dioniso ou

Zaratustra, apesar de se valer dessas figuras para exprimir a si mesmo e sua tarefa, o filósofo, como vimos, afirmou-se repetidamente como o “Anticristo”, segue-se disso que esse signo se constitua, indubitavelmente, no mais utilizado por Nietzsche como autoexpressão.

Desse modo, em que acepção deveríamos tomar esse que, talvez, se mostre o uso mais significativo desse signo, a saber, intitular o livro de 1888, até aquele momento a primeira obra de sua “Transvaloração”, precisamente como *O Anticristo*? Não seria a partir da cadeia de referências deixadas deliberadamente por Nietzsche, dos usos e acepções antecedentes? Postulamos que seja o caso. De tal modo, à luz da discussão antecedente, propomos que, ao analisar desde a primeira ocorrência do signo do “Anticristo”, em 1873 até o ano de 1888, o percurso parece mostrar que Nietzsche pretendeu que o livro desse derradeiro ano, *O Anticristo*, se relacionasse com todos os usos e acepções contidos em seus escritos anteriores.

O livro deveria ser o cumprimento da “profecia” de Hartmann acerca de uma era da humanidade onde o cristianismo seria superado quando a modernidade tomasse ciência de suas raízes fundamentalmente cristãs, abandonando-as. Embora a relação ou disputa com Hartmann fosse esmaecendo ao longo dos anos, enquanto Nietzsche operacionalizava o símbolo do Anticristo a seu modo e dentro de suas diversas estratégias filosóficas, a primeira referência não parece ter desaparecido de seu radar, já que até 1888 o filósofo permanece atacando as ideias hartmannianas⁸². O signo do “Anticristo” seria apropriado para intitular o livro que trazia a “Transvaloração de todos os valores” platônico-cristãos com a qual Nietzsche propunha desferir um ataque mortal ao cristianismo ao dilapidar sua influência na própria modernidade.

Assim, o escrito de 1888, *O Anticristo*, poderia ser lido como o cumprimento das promessas de Nietzsche em seus livros anteriores. Ele traria a “filosofia do Anticristo” capaz de superar a modernidade e o cristianismo; o pensamento capaz de concretizar o ensino de Zaratustra de um além-do-homem que é, ao mesmo tempo, “Anticristo” e “Antiniilista”, vencedor de Deus e do nada. O escrito de 1888 seria a obra daquele que explicitamente assumiu-se como o próprio “Anticristo”, o arqui-inimigo do crucificado. Nietzsche, ao que parece, impõe ao leitor que seja compreendido, ainda que em parte, dessa forma. Essa é a hipótese que aqui propomos na tentativa de interpretação do livro *O Anticristo*.

⁸² Conferir os seguintes fragmentos póstumos: Nachlass/FP 13. 1887,11[61], 13. 1887,11[101], 13. 1888,12[1], 13. 1888,19[10] e CI, IX. *Incursões de um extemporâneo*, §16.

1.1 O livro de 1888

Pouco depois de prometer a vinda do “Anticristo” e “Antiniilista” em *Genealogia da moral* (GM II, §24), publicado em 16 de novembro de 1887, Nietzsche registrou em seu caderno (datado de novembro de 1887 a março de 1888) que o primeiro livro de seu projeto denominado “*Umwertung der Werthe*”, em quatro livros, se intitularia *O Anticristo*⁸³ (Nachlass/FP 13. 1887,11[416]). Embora por essa época ainda estivesse planejando denominar a tetralogia filosófica de “Vontade de poder: Tentativa de transvaloração de todos os valores”, no esboço em questão não aparece o título principal “Vontade de poder”.

Seja como for, nos meses seguintes Nietzsche continuou a trabalhar em seus cadernos preparando os textos que depois utilizaria na publicação de seu projeto, rascunhando possíveis esboços, títulos, capítulos etc. dos quatro futuros livros. Em setembro de 1888, contudo, descartou o título “Vontade de poder” (como veremos adiante) e esboçou um manuscrito utilizando o material que formulara até então, em doze capítulos: 1) Nós hiperbóreos; 2) O problema de Sócrates; 3) Razão em filosofia; 4) Como o mundo verdadeiro (finalmente) se tornou uma fábula; 5) Moral como antinatureza; 6) Os quatro grandes erros; 7) Para nós – contra nós; 8) Conceito de religião decadente; 9) Budismo e Cristianismo; 10) Da minha estética; 11) Entre artistas e escritores; 12) Máximas e flechas (Nachlass/FP 13. 1888,19[4]).

Ao ler os capítulos do manuscrito, o leitor facilmente os identificará, pois a partir deles, Nietzsche, poucos dias depois, reorganizou-os e dividiu em dois escritos: *Crepúsculo dos ídolos* e parte de *O Anticristo* (até o aforismo 23).⁸⁴ Ao final daquele mês, 30 de setembro de 1888, Nietzsche completou *O Anticristo*, o primeiro livro da transvaloração de todos os valores, conforme registrado no prólogo de *Crepúsculo dos ídolos* (CI, *Prólogo*). As cartas pessoais do período oferecem um panorama de como Nietzsche compreendia *O Anticristo*.

Primeiro, *O Anticristo* seria uma obra filosoficamente “séria” e rigorosa em comparação ao *Caso Wagner* e *Crepúsculo dos ídolos* que ele considerava recreação de um psicólogo. Em 7 de setembro de 1888, ao seu editor Naumann, Nietzsche denominou *O Anticristo*, sua transvaloração, como “rígida e séria” (eKGWB 1888-1103). Em segundo lugar, Nietzsche

⁸³ Nietzsche escreveu: “Transvaloração dos valores. Livro 1: O Anticristo. Livro 2: O misosofista. Livro 3: O imoralista Livro 4: Dionísio”. (Nachlass/FP 13. 1887,11[416])

⁸⁴ Essa reconstrução com muitos outros detalhes pode ser conferida na obra em que nos baseamos aqui: MONTINARI, Mazzino. **Friedrich Nietzsche. Eine Einführung**. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1991, páginas 119-120.

parecia entender que *O Anticristo*, talvez pelo conteúdo polêmico em torno do cristianismo, mas sobretudo pela crítica severa aos alemães e ao ataque quase explícito contra o imperador no aforismo 38, tivesse fortes repercussões políticas, de tal modo a poder lhe causar problemas.

Numa carta ao amigo Fuchs, escreve que, a partir da publicação de *O Anticristo*, saberia enfim “até que ponto a ‘liberdade de pensamento’ propriamente dita é possível hoje: tenho uma sensação sombria de que, após sua publicação, serei perseguido [...]” (eKGWB 1888-1104). Escrevendo a Brandes, Nietzsche pontua que, ao publicar *O Anticristo*, “a Europa terá de inventar mais uma Sibéria para enviar ao autor deste ensaio de transvaloração para lá” (eKGWB 1888-1107). Já no dia 30 de outubro, em missiva a Köselitz, Nietzsche afirma esperar sofrer até mesmo o confisco de seu escrito transvalorador: “Minha suspeita é que o primeiro livro da Transvaloração [*O Anticristo*] será confiscado imediatamente – e com todo o direito do ponto de vista jurídico.” (eKGWB 1888-1137).

Em terceiro lugar, Nietzsche considerava *O Anticristo* um escrito significativamente importante, que certamente causaria impacto em sua época. Em carta a Paul Deussen, de 14 de setembro de 1888, descreve sua obra da “Transvaloração”, *O Anticristo*, que na época ainda estava inconclusa, como uma tarefa “difícil e decisiva que, se for compreendida, cortará pela metade a história da humanidade” (eKGWB 1888-1111). Já à Heinrich Köselitz, o filósofo de Turim, expressa expectativas de que seu *O Anticristo* provocasse fortes repercussões, acenando a um resultado “explosivo”.

[...] o primeiro livro da Transvaloração [*O Anticristo*] está quase concluído. Na verdade, vai acabar com detonações horríveis: não acho que uma peça semelhante a este primeiro livro em sonoridade orquestrada (incluindo o barulho estrondoso de canhões) seja encontrada em toda a literatura. (eKGWB 1888-1122).

Pouco depois, em outubro daquele ano, escrevendo a Malwida, Nietzsche comenta a conclusão do *Anticristo* no final de setembro de 1888, expressando como o escrito marcaria a história: “terminou o primeiro livro da minha Transvaloração de todos os valores — o maior acontecimento filosófico de todos os tempos, com o qual a história da humanidade se divide ao meio.” (eKGWB 1888-1126). Do mesmo modo, os preparativos para a publicação de *O Anticristo* revelam expectativas elevadas de Nietzsche quanto ao alcance da obra. Para seu editor Constantin Georg Naumann, Nietzsche planejava: “traduções da Transvaloração em sete línguas principais que serão realizadas por escritores notáveis de toda a Europa. A obra deve aparecer simultaneamente em todos os idiomas.” (eKGWB 1888-1156). O número de tiragem

precisaria ser significativo, pois o escrito deveria se tornar amplamente conhecido em outros países, já que esperava que sua publicação fosse um evento marcante, como redigiu a Paul Deussen:

Minha vida agora atinge o auge: mais alguns anos, e a terra vai tremer por causa de um tremendo relâmpago. – Juro para você, tenho força para alterar a cronologia. – Não existe nada que exista hoje que não entre em colapso, sou mais dinamite do que ser humano. – Minha Transvaloração de todos os valores, com o título principal de *O Anticristo*, está finalizada. Nos próximos dois anos terei que tomar as medidas cabíveis para que a obra seja traduzida para sete idiomas; a primeira edição em cada idioma, aprox. um milhão de cópias. (eKGWB 1888-1159).

Não por menos Nietzsche se referisse ao *O Anticristo* como explosivo, uma “dinamite”. (eKGWB -1888,1154^a). Assim, em quarto lugar, *O Anticristo* era visto por Nietzsche como uma crítica devastadora ao cristianismo. Já em sua carta a Overbeck, Nietzsche afirma que seu ataque ao cristianismo é sem precedentes na história:

Quanto ao conteúdo, a paixão do problema, essa obra atravessa milênios inteiros com seu tribunal – o primeiro livro, que fique entre nós, se chama *O Anticristo*, e eu juro que tudo que até agora foi pensado e Ele tem dito para a crítica do Cristianismo é, em comparação, mera brincadeira de criança. (eKGWB 1888-1115).

Por fim, em quinto lugar, Nietzsche esperava que sua crítica à religião cristã atingisse toda a ordem cultural assentada sobre ela. Conforme ele disse: “Não existe nada que exista hoje que não entre em colapso.” (eKGWB 1888-1159). Isso se torna explícito num rascunho de carta a Helen Zimmer, por volta de 8 de dezembro de 1888, em que o filósofo revela que em *O Anticristo* seu objetivo consistia em destruir não somente o cristianismo, mas tudo aquilo que estava atrelado a ele:

Minha vida agora está chegando a um escândalo monstruoso há muito preparado: o que farei nos próximos dois anos é o caminho para derrubar toda a nossa ordem existente, ‘Reich’, ‘Tríplice Aliança’ e o que quer que todas essas glórias sejam chamadas. É uma tentativa de assassinato do cristianismo que age como dinamite em tudo que remotamente se relaciona com ele. Vamos mudar o calendário, eu juro para você. Nenhum homem jamais teve mais direito à aniquilação do que eu! São dois acertos, mas com intervalo de 2 anos, o primeiro se chama *Ecce homo* e deve aparecer o quanto antes. Em alemão, inglês, francês. O segundo é chamado de *Anticristo*. Transvaloração de todos os valores. (eKGWB 1888-1180).

Todavia, consoante sabemos, Nietzsche não pôde concretizar seus planos de publicação de *O Anticristo*, pois poucos dias depois, entre o final de 1888 e começo de 1889, sua mente entrou irremediavelmente em colapso, eclipsando para sempre seus planos e expectativas.⁸⁵ Resta àqueles que levam a sério o conteúdo das cartas pessoais do final de 1888, frente às presentes expectativas de Nietzsche com *O Anticristo* naquele ano, procurar compreender como o escrito poderia cumprir tamanhas ambições aniquiladoras.

Que em 1888 Nietzsche intitulasse o livro *O Anticristo* sob esse signo precisamente porque os usos anteriores ofereciam um modo de interpretar o conteúdo do escrito em si, parecidos, como temos proposto, o entendimento mais assertivo a assumir. Garantidos nesses resultados explicitados anteriormente, postulamos que todo o livro pode ser lido ou interpretado em três acepções específicas, que resumem todas as referências analisadas até aqui: *O Anticristo* pode ser entendido prioritariamente como: 1) um ataque à modernidade falsamente secularizada, ainda fundamentalmente cristã em seus pressupostos; 2) “superação” do cristianismo enquanto esteio axiológico da cultura europeia do século XIX; 3) autoexpressão de Nietzsche e de sua tarefa filosófica. O modo pelo qual Nietzsche faz isso ou como operacionaliza tais objetivos é o que vamos esclarecer conforme expusermos *O Anticristo* a seguir.

2 *O Anticristo* como ataque à modernidade falsamente secularizada

Se desconsiderássemos todo o mapeamento do signo do “Anticristo” na filosofia de Nietzsche, tal como procedemos, poderia parecer estranho que o escrito de 1888, intitulado por meio dessa figura bíblica, se mostrasse um livro carregado de forte crítica à modernidade, já que pelo título imaginaríamos apenas um texto envolto em debates e críticas à religião cristã. Contudo, o texto traz tons acentuados de julgamento a sua “época” e “cultura”, à “Europa”, à “modernidade” em si e, de modo demasiadamente amplo, à “humanidade” tal como ela se

⁸⁵ *O Anticristo* foi publicado apenas em 1895, em edição mutilada por Elisabeth Förster-Nietzsche, irmã de Nietzsche, que suprimiu elementos textuais que poderiam causar controvérsia. Segundo Bishop (2022, p. 38): “A primeira edição confiável apareceu em 1956 no volume 2 dos três volumes de Karl Schlechta, *Werke*; em 1961, Erich Podach publicou sua versão do manuscrito, incluindo um texto chamado ‘Lei contra o Cristianismo’ que Nietzsche colou entre duas páginas em branco do manuscrito; e o texto oficial (na medida em que é possível chegar a um acordo acadêmico) apareceu em Abteilung VI, vol. 3, do *Kritische Gesamtausgabe* editado por Giorgio Colli eazzino Montinari, cuja publicação começou em 1967.”

encontra no século XIX – expressões que se repetem dezenas de vezes do início ao fim do escrito, conforme veremos.

Em *O Anticristo*, Nietzsche trata negativamente de seu “hoje”: do “europeu de hoje” (AC §4); do “homem de hoje” (AC §38); do “instinto dos teólogos” em que hoje há idealismo (AC §8); da convicção alemã de que Kant representava um progresso à filosofia “que ainda hoje ecoa” (AC §10) e da coragem que “hoje ninguém mais tem” (AC *Prólogo* e §43). O filósofo condena a deplorável “tagarelice da política e do egoísmo de nações” (AC, *Prólogo*) de sua atualidade. Nietzsche renega seu “agora”, pois “todos os valores que agora resumem o desiderato supremo da humanidade são valores de *décadence*” (AC §6), em que o “sacerdote dominou até agora” (AC §12); em que “o cristianismo, uma forma de inimizade mortal à realidade, que até agora não foi superada” (AC §27), e a noção de “imortalidade” que “foi, até agora, o maior, mais maligno atentado à humanidade.” (AC §43).

Nietzsche rechaça a própria época (AC §37) e cultura: o europeu de hoje que “permanece, em seu valor, muito abaixo do europeu da Renascença” (AC §4), em especial os “alemães” (AC §10-12, §60-61) e “Alemanha douta” (AC §52). Sua luta e seu “nojo” se voltam contra o “homem moderno”, o “desasseio do moderno”, as “virtudes modernas” (AC §1). Ele combate a “ideia moderna” (AC §4), a “pouco sadia modernidade” (AC §7), a “filosofia moderna” (AC §26) e a “igualdade das almas” na ideia moderna (AC §62). A extensão de seu diagnóstico negativo é bem ampla e abarca: política (AC *Prólogo*, §43); moral (AC §1,6); filosofia (AC §8-12); arte e literatura (AC §7); história (AC §37, 55) e educação (AC §59).

O filósofo critica: o “progresso” (AC §4); a Revolução Francesa (AC §11); a democracia (AC §51); o socialismo (AC §53,57); o antissemitismo (AC §55); o anarquismo (AC §57,58) e o Reich alemão (AC §62). Que fosse o propósito de Nietzsche atacar a modernidade e suas ideias parece corroborar um fragmento textual do período que ele intitulou “As ideias modernas como falsas” e em seguida as descreveu:

‘Liberdade’; ‘direitos iguais’; ‘humanidade’; ‘compaixão’; ‘o gênio’; incompreensão democrática; incompreensão pessimista (como vida empobrecida, como distanciamento da ‘vontade’); a incompreensão da *décadence*; ‘o povo’; ‘a raça’; ‘a nação’; ‘democracia’; ‘tolerância’; ‘o meio’; ‘utilitarismo’; ‘civilização’; ‘emancipação das mulheres’; ‘educação popular’; ‘progresso’; ‘sociologia’. (Nachlass/FP 13. 1888,16[82]).

Grande parte dessas ideias modernas, consoante vimos, aparecem em *O Anticristo*, de tal forma que seria necessária uma exposição de todo o escrito para perfazer a crítica nietzschiana à própria cultura e à Europa moderna. Contudo, para expormos esse entendimento, podemos analisar mais pormenorizadamente alguns aforismos que apontam nessa direção. Nesse sentido, a primeira seção do livro (AC §1-8) parece estabelecer o foco e a direção do escrito, nesse caso o ataque à Europa moderna cristã.

Já no *Prólogo* Nietzsche estabelece o terreno sobre o qual construiria seus argumentos no decorrer do escrito: inicia pelo diagnóstico da modernidade doente. Nietzsche estabelece a relação entre *Zarathustra* e *O Anticristo*: “Este livro é para pouquíssimos. E talvez eles ainda não vivam. Seriam aqueles que compreendem meu Zarathustra.” (AC, *Prólogo*). Em alguma medida, *O Anticristo* é como *Zarathustra*, “Um Livro para Todos e para Ninguém”. Apenas aqueles que entenderam o escrito zarathustriano poderiam compreender *O Anticristo*.

Conforme abordamos, *Zarathustra* traz forte crítica à modernidade. Além disso, uma vez que *Ecce homo* deveria ser publicado antes de *O Anticristo*, Nietzsche poderia esperar que compreendessem que *Zarathustra* não podia ser entendido por modernos: “Como poderia eu, com tal sentimento de distância, sequer desejar ser lido pelos ‘modernos’ que conheço!” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, §1). De certa forma, *O Anticristo* também provoca o leitor moderno, mantendo-se oculto ao entendimento da modernidade.

Assim, na crítica à modernidade já percebemos o distanciamento que ele estabelece com sua época não apenas por escrever um livro que os modernos não podem entender, mas pelo fato de que autor é um extemporâneo — um hiperbóreo⁸⁶. Nietzsche se coloca como um extemporâneo, que não é ouvido no agora, somente no futuro. Apenas filósofos da moda como Hartmann são ouvidos: “como poderia eu me confundir com aqueles para os quais há ouvidos agora? — Apenas o depois de amanhã é meu. Alguns nascem póstumos.” (AC, *Prólogo*).

A razão de não querer pertencer ao presente é que em seu “agora” não considera haver honestidade suficiente. Tais honestidade e probidade intelectuais consistem em não manter levemente encobertos pressupostos e preconceitos sob os quais a modernidade está assentada, mas questionar filosoficamente seus fundamentos cristãos, o que é considerado

⁸⁶ Os hiperbóreos referem-se ao mito grego de um povo lendário que vivia em uma terra feliz, sem guerras e sempre ensolarada, muito ligados ao deus Apolo. Seu nome significa aquele que vive no alto do norte, ainda “além das Bóreas”. Para mais informações conferir: SOMMER, Andreas. **Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner**. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 6/2. Herausgegeben von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlin; Boston: De Gruyter, 2013, p. 28.

inquestionável: “Uma predileção, própria da força, por perguntas para as quais ninguém hoje tem a coragem; a coragem para o proibido; a predestinação ao labirinto.” (AC *Prólogo*). No decorrer de todo o livro, Nietzsche, como filólogo probo, retornará à qualidade acerca da reta e proba intelectualidade filosófica, denunciando a falsidade, a mendacidade interpretativa da modernidade, como fruto histórico do predomínio da cosmovisão platônico-cristã sob o ocidente.

Ainda no *Prólogo*, Nietzsche não apenas critica aqueles que não o ouvem agora, como também a “deplorável tagarelice atual da política e do egoísmo de nações” (AC *Prólogo*). Seu julgamento da modernidade é contundente desde o início, enquanto não desfere qualquer palavra alusiva ao cristianismo em si. Esse tom prossegue no primeiro aforismo. Nietzsche e seus leitores eleitos (o uso do “nós” é “cortesia”⁸⁷) distanciam-se de sua própria época: são hiperbóreos: pertencem a outro lugar, por isso vivem à parte e foram os únicos a encontrar a felicidade (AC §1). Aquela felicidade que Hartmann disse não ser possível encontrar, pois constitui-se numa “ilusão”, condenando a existência e a era moderna ao niilismo cultural.

É essa felicidade que o “homem moderno” não se mostrou capaz de encontrar, dado que vive num desnorteio epocal. Segundo Nietzsche, o indivíduo da modernidade exclama: “‘Não sei para onde vou; sou todo aquele que não sabe para onde vai’ — suspira o homem moderno.” (AC §1). Assim, Nietzsche inicia *O Anticristo* com um contundente distanciamento e crítica à modernidade como uma doença: “Dessa modernidade estávamos doentes — da paz viciada, do compromisso covarde, de todo o virtuoso desasseio do moderno Sim e Não. Essa tolerância e *largeur* [largueza] de coração, que tudo “perdoa”, porque tudo “compreende”, é siroco para nós.” (AC §1).

A doença, segundo Nietzsche, é a própria modernidade, enquanto apenas mais tarde ele irá identificá-la como o cristianismo e sua *décadence*. O aforismo descreve um processo de convalescença em que o “nós”, uma vez doentes da modernidade e das “virtudes modernas”, encontramos a cura para o estado adoecido.

⁸⁷ Em *Crepúsculo dos ídolos* Nietzsche afirma que o “nós” é apenas uma “cortesia”, não necessariamente inclui seus leitores: “(— digo ‘nós’ por cortesia [...])” (CI, III A “razão” na filosofia, §5).

2.1 A vontade de poder como teoria avaliativa da cultura moderna

Aqui levantamos a seguinte questão: Com base em quê Nietzsche realiza esse diagnóstico cultural? O que justifica sua interpretação a respeito da Europa moderna de forma tão negativa? Por certo, a partir de sua teoria da vontade de potência (*Der Wille zur Macht*). Para Nietzsche, a vida e o devir se dão num jogo agônico. É uma constante luta do indivíduo ao todo da efetividade, incessante combate entre instintos, energias, organismos, forças e pulsões em todas as dimensões, lutando por assimilação, predomínio, assenhoreamento, enfim, por poder.

Zaratustra assinalou: “Onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência; e até mesmo na vontade daquele que serve encontrei vontade de ser senhor.” (ZA, *Da Superação De Si*). Apenas nesse jogo agonal constante de vontades de potência a existência e a efetividade eram plenamente possíveis. Nietzsche escreveu: “Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão à sua força — a própria vida é vontade de poder.” (BM, §13). A vontade de poder, assim, não é apenas um dado da efetividade e do vir a ser, mas constitui todo o existir do ser orgânico.

É a essa compreensão quanto à vontade de potência que é descrita, no aforismo 2 de *O Anticristo*, como o critério pelo qual Nietzsche diagnostica a cultura moderna. Ela lhe permite analisar axiologicamente a tábua de valores da cultura moderna (o que ela julga “bom” e “mau”) e que ela considera “felicidade” e “virtude”. Mais do que valores ou noções sobre felicidade e virtude, o filósofo encontra nessas questões sintomas de saúde ou doença fisiológicas. Valores e noções morais são sintomas fisiopsicológicos para o filósofo não metafísico que sempre inclui o corpo no todo da experiência fática. Analisando a tábua de valores da cultura moderna, Nietzsche apresenta sua posição, firmada na vontade de poder, como critério avaliativo:

O que é bom? — Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. O que é mau? — Tudo o que vem da fraqueza. O que é felicidade? — O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada. Não a satisfação, mas mais poder; sobretudo não a paz, mas a guerra; não a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, *virtù*, virtude isenta de *moralina*). Os fracos e malogrados devem perecer: primeiro princípio de nosso amor aos homens. (AC §2).

A definição de felicidade como epifenômeno da vontade de poder recoloca o modo como Hartmann e os pessimistas em geral, desde Schopenhauer, definiram a felicidade: o predomínio do prazer sobre o desprazer, critério eudaimônico, colocando-a, então, como meta, objetivo. Por meio do pessimismo schopenhaueriano, Hartmann estabeleceu a impossibilidade

ou a mera ilusão da felicidade desse estado de preponderância do prazer. Que o aforismo 2 de *O Anticristo* pareça alusivo à noção moderna defendida por Hartmann constatamos no fato de que no período em que compunha parte dos textos que comporiam *O Anticristo* (entre novembro de 1887 a março de 1888), Nietzsche tenha mencionado Hartmann e sua noção de prazer, contrapondo-o a partir de sua teoria da vontade de poder:

‘A soma do desprazer excede a soma do prazer: conseqüentemente, a inexistência do mundo seria melhor do que sua existência’: tal absurdo é agora chamado de pessimismo [...]. ‘O mundo é algo que razoavelmente não seria, pois causa ao sujeito sentimento mais de desprazer do que de prazer.’

Prazer e desprazer são incidentais, não causas; são juízos de valor de segunda ordem, que derivam primeiro de um valor governante; um ‘benéfico’ ‘prejudicial’ falando em forma de sentimento e, conseqüentemente, absolutamente fugaz e dependente. Porque para cada ‘útil’ ‘prejudicial’ ainda há uma centena de diferentes porquês?

Desprezo este pessimismo da sensibilidade: é ele próprio um sinal do profundo empobrecimento da vida. Jamais permitirei que um macaco tão magrelo como Hartmann fale sobre seu ‘pessimismo filosófico’. (Nachlass/FP 13. 1887,11[61], (326)).

Nietzsche concebe prazer e desprazer como interpretações do corpo, “juízos de valor”, derivados de seu estado fisiopsicológico, primariamente determinados, por sua vez, pela vontade de poder. O filósofo afirma que esse tipo de felicidade né possível não como objeto ou meta da vida, consoante propunham Hartmann e os pessimistas modernos ou o utilitarismo ético. Felicidade, para Nietzsche, é uma consequência, sintoma de uma condição fisiopsicológica de saúde e de vida, resultado da superação de uma resistência decorrente da elevação da vontade de poder, de sua expansão. Se algo deve ser buscado em cada ser humano não é a felicidade, mas o sentimento de acréscimo de poder: “Não a satisfação, mas mais poder.” (AC §2). Se houver alguma “virtude” a ser buscada não são as “virtudes modernas”, mas a virtude “à maneira da Renascença, *virtù*, virtude isenta de *moralina*” (AC §2), uma virtude afeita à antiguidade grega e romana e, como tal, recuperada no Renascentismo, por figuras como Maquiavel, a quem Nietzsche apreciava.

Procedendo desse modo, a partir de sua teoria da vontade de poder o filósofo analisa a cultura e diagnostica a modernidade como adoecedora, a própria doença: “Dessa modernidade estávamos doentes” (AC §1). Por cultura, referimo-nos a um termo que congrega e articula múltiplos elementos sociais, abarcando a política, a moral, a religião, a arte etc. e, sobretudo, os valores que as determinam. Cultura (*Cultur*) normalmente é distinguida por Nietzsche de civilização (*Civilization*), sendo esta última, via de regra, caracterizada negativamente. Pois,

Em termos morais, a cultura, em seus grandes momentos, apresenta períodos de corrupção dos valores vigentes, enquanto a civilização, em seu esplendor, constitui épocas de ‘domesticação’ (*Thierzähmung* ou *Zähmung*) do homem. Civilização é sinônimo de domesticação. Mais do que épocas de domesticação dos instintos humanos, estas constituem-se como épocas de intolerância com os homens ‘mais espirituais’ [*geistigsten*] e temerários’, ou seja, com aqueles capazes de corromper os princípios estabelecidos e criar uma nova cultura. A civilização é associada, por seus arautos, ao progresso e ao melhoramento (*Verbesserung*) do homem [...] Esse pretensão progresso ou melhoramento – o homem civilizado – não passa de um obstáculo à elevação do homem [...] Em outras palavras, impede a possibilidade da produção de condições que permitam que as características superiores proliferem. A cultura é contraposta à civilização, pois todos os elementos que favorecem a última prejudicam a primeira. (Frezzatti JR., 2019, p. 172).

A diferenciação entre cultura e civilização é importante para compreendermos o próprio cerne da transvaloração de todos os valores nietzschiana, uma vez que está intimamente ligada a um tipo de cultivo de outro tipo de cultura frente a civilização europeia moderna. A problemática da cultura está relacionada ao valor dos valores e à possibilidade de reformar uma “cultura – por exemplo, a da Europa contemporânea – no sentido de uma valorização, de um florescimento mais avançado do tipo de homem que ela tende a produzir de forma preponderante” (Wotling, 2001, p. 20-21).

A cultura, para Nietzsche, é mais do que uma organização social e seus elementos constitutivos. Trata-se de uma expressão dos estados de vida de seus indivíduos, de suas condições fisiológicas declinantes ou ascendentes. Sob a ótica da vontade de potência, o filósofo da cultura analisa axiologicamente os valores de um povo a fim de precisar se resultam da carência ou da superabundância da vontade de poder, dos estados fisiopsicológicos de saúde ou de languidez de seus corpos interpretantes, condicionados por essa vontade.

A partir dessa leitura, a cultura é um sintoma que o filósofo examina. Daí Nietzsche ser um filósofo que atua como um médico da cultura moderna⁸⁸. Apesar de Nietzsche nunca expressivamente se autodenominar como tal, como bem explica Marta Faustino (2014, p. 143), “se reconhece cedo como aquilo a que, de acordo com a sua própria designação, poderemos chamar “médico da cultura (*Arzt der Kultur*)” ou, noutra formulação, “médico filosófico (*philosophischer Arzt*)”. Nietzsche escreveu em *A Gaia ciência*:

⁸⁸ Especialmente em 1873, Nietzsche planejava uma obra sob o título “O médico da cultura” (eKGWB -1873,300). Outra referência da época constam em: eKGWB 1873,298 e Nachlass/FP 7. 1872,23[15].

Ainda espero que um médico filosófico no sentido excepcional da palavra – alguém que tem que investigar o problema da saúde geral das pessoas, do tempo, da raça, da humanidade – tenha um dia a coragem de levar minhas suspeitas ao extremo e ousar dizer: todo filosofar até agora não foi sobre a ‘verdade’, mas sobre outra coisa, digamos sobre saúde, futuro, crescimento, poder, vida. (GC, *Prefácio*, § 2).

O corpo é a instância da efetividade, do poder, da vida, da saúde. Instância a partir da qual o filósofo tem acesso (e que os filósofos idealistas desprezaram) e que constitui o elo entre os tipos humanos fortes ou fracos e suas respectivas épocas, de seus instintos e impulsos e de suas respectivas culturas, sintomáticas, nesse caso.⁸⁹

2.2 Descrição do tipo humano moderno

Apenas no final do aforismo 2, após um inicial ataque à modernidade, o cristianismo é mencionado como força nociva: “O que é mais nocivo que qualquer vício? — A ativa compaixão por todos os malogrados e fracos — o cristianismo [...]” (AC §2). Para Nietzsche, o cristianismo enquanto moral presente na modernidade não apenas impede que um tipo humano malgrado pereça ao conservá-lo, mas o cultiva, o forma. Nietzsche parece estabelecer que a meta cultural, pelo contrário, deve ser o cultivo (*Züchtung*) de um tipo oposto a esse tipo humano moderno, doente, fraco e malgrado: um tipo “de mais alto valor”, segundo o filósofo:

O problema que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na sequência dos seres (— o homem é um final —); mas sim que tipo de homem deve-se cultivar, deve-se querer, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro. Já houve, frequentemente, esse tipo de mais alto valor: mas como acaso feliz, como exceção, jamais como algo querido. Ele foi, isto sim, o mais temido, foi praticamente o temível até agora; — e a partir do temor foi

⁸⁹ Parece que é a essa relação entre indivíduo e cultura e o cultivo de tipos fortes ou fracos que Nietzsche faz referência em *Além do bem e do mal*: “O homem de uma era de dissolução e de mestiçagem confusa, que leva no corpo uma herança de ascendência múltipla, isto é, impulsos e escalas de valor mais que contraditórios, que lutam entre si e raramente se dão trégua — esse homem das culturas tardias e das luzes veladas será, por via de regra, um homem bem fraco: sua aspiração mais profunda é que um dia tenha fim a guerra que ele é; a felicidade lhe parece, de acordo com uma medicina e maneira de pensar tranquilizante (epicúrea ou cristã, por exemplo), sobretudo a felicidade do repouso, da não perturbação, da saciedade, da unidade enfim alcançada, ou ‘sabá dos sabás’, para dizer como o santo retor Agostinho, ele mesmo um desses homens. — Mas se numa tal natureza a contradição e a guerra atuam como uma atração e estímulo de vida mais —, e se, além dos seus impulsos fortes e inconciliáveis, também foi herdada e cultivada uma autêntica mestria e sutileza na guerra consigo, ou seja, no autodomínio e engano de si: então surgem esses homens espantosamente incompreensíveis e inimagináveis, esses enigmas predestinados à vitória e à sedução, cujos mais belos exemplos são Alcibíades e César (— aos quais eu gostaria de juntar o primeiro europeu a meu gosto, Frederico II Hohenstaufen), e, entre os artistas, talvez Leonardo da Vinci. Eles surgem precisamente nas épocas em que avulta aquele tipo mais fraco, que aspira ao repouso: os dois tipos estão relacionados e se originam das mesmas causas.” (BM §200).

querido, cultivado, alcançado o tipo oposto: o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem — o cristão... (AC §3).

O tipo humano “de mais alto valor”, por sua vez, pode ser entendido em conjunto com a caracterização do “homem bem logrado” (*der wohlgerater Mensch*), uma tipologia grega de homem bem “constituído” ou “formado”, utilizada por Nietzsche em *Ecce homo* para se autodescrever (EH, *Por que sou tão sábio*, §2). O “homem bem logrado” de Nietzsche, como mostrou Muñoz (2019, p. 107), poderia ser uma ressonância da caracterização do homem bem formado de Isócrates, a partir da qual pode-se entender os autoelogios nietzschianos em *Ecce homo* como elogios epidícticos provindos da retórica isocrática. A relação entre a tipologia grega retomada por Nietzsche de um tipo de “homem bem formado” em contraposição ao tipo moderno, malogrado, pode lançar luz a referências e acepções que o filósofo infunde no tipo “de mais alto valor” que descreve em *O Anticristo* e postula que seja cultivado.

No aforismo anterior (AC §2), Nietzsche acusou o cristianismo de tomar partido dos fracos, preservando, pela compaixão, um dos elementos da moral que a religião cristã estabeleceu como valor fundante no Ocidente, ou seja, instituindo a compaixão como algo de alto valor à sociedade. Aqui, o cristianismo é responsabilizado como aquele que cultiva uma forma oposta ao tipo humano de mais alto valor: um tipo doente. Ele é, para Nietzsche, resultado de um processo civilizacional de domesticação e amansamento de seus instintos fortes, de um modo vida outrora ascendente e afirmativo, em que a vontade de poder foi alquebrada para que se tornasse rebanho, dominado.

Ao homem doente, da modernidade adoecedora, Nietzsche denomina “cristão” (AC §3). Logo, homem moderno e o cristão se tornam sinônimos, pois Nietzsche considera que a modernidade ainda é fundamentalmente cristã. O tipo de homem doente, tal como o filósofo via o homem moderno, se encontra sob a tirania do predomínio cultural do cristianismo enquanto moral prevalecente. Tipos humanos que não apenas resultam do cristianismo, mas sustentam valores e ideais da modernidade, logo, o preservam.

Sob essa ótica nietzschiana entende-se sua leitura crítica a respeito da época moderna e da cultura europeia tal como se encontravam ante seus olhos. O desenvolvimento técnico, científico, social da humanidade não significava para o filósofo qualquer fortalecimento do tipo humano, não promovia ou cultivava um tipo mais elevado e superior, um tipo humano de mais alto valor: “A humanidade não representa um desenvolvimento para melhor ou mais forte ou mais elevado, do modo como hoje se acredita.” (AC §4).

A modernidade não expressa qualquer progresso em relação a épocas passadas, nem a Europa em relação aos demais povos, destruindo o mito positivista do século XIX: “O ‘progresso’ é apenas uma ideia moderna, ou seja, uma ideia errada. O europeu de hoje permanece, em seu valor, muito abaixo do europeu da Renascença” (AC §4).

2.3 A *décadence* e o *niilismo* modernos

É a partir do ataque à modernidade que Nietzsche chega ao cristianismo e o responsabiliza pelo estado doentio em que se encontra. Poderíamos dizer que não é o cristianismo enquanto religião organizada, mas o cristianismo enquanto moral predominantemente influente na modernidade, a qual, por sua vez, é o conjunto de valores éticos que condicionam negativamente certos estados psicofisiológicos. Como define muito bem Wotling (2001, p. 36):

Como qualquer doutrina religiosa, filosófica, política, uma moral é antes de tudo para Nietzsche uma interpretação apoiada por um sistema preciso de valores que expressam as condições de vida de um tipo particular de homem. Não é, portanto, um dado, mas o produto de uma elaboração da realidade realizada pelo corpo e seus processos constitutivos, instintos e afetos [...].

Nietzsche escreveu em *Crepúsculo dos ídolos* que “Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia” (CI, VII, *Os “Melhoradores” Da Humanidade*, §1), isto é, evidências de doença ou de saúde fisiopsicológicas. No uso crítico que Nietzsche faz do termo “moral”, ele designa a “moralidade reinante na cultura europeia contemporânea, sua inspiração ascética, dualista, platônica, estendida pelo cristianismo.” (Wotling, 2001, p. 37).

Nos aforismos seguintes da seção introdutória do escrito *O Anticristo*, Nietzsche estabelece de modo panorâmico o que pormenorizará detidamente no decorrer de todo o livro, isto é, como, segundo o filósofo, o cristianismo, no sentido de seus valores morais ainda nutridos na Europa do século XIX, constitui um empecilho e mesmo um inimigo ao cultivo (*Züchtung*) de uma cultura elevada e de um tipo humano mais elevado do que aquele que vê na modernidade e contra o qual se coloca.

Toda a argumentação procura mostrar a moral secularizada moderna como semelhante a do cristianismo. E aí reside o problema para o filósofo. Nietzsche considera que precisamente por meio da moral é que o cristianismo emergiu na história, condenando aqueles constituídos de um tipo mais elevado, condenando sua força, sua própria vontade de poder, fundamentalmente necessária à vida ascendente. Fez isso tornando-o moralmente réprobo, julgando-o moral e religiosamente em seu rigor ético. Ao mesmo tempo em que condenou esse tipo humano elevado, ele transformou em ideal um tipo oposto: o fraco, o que contraria a própria natureza humana. O filósofo afirma:

Não se deve embelezar e ataviar o cristianismo: ele travou uma guerra de morte contra esse tipo mais elevado de homem, ele proscreeu todos os instintos fundamentais desse tipo, ele destilou desses instintos o mal, o homem mau — o ser forte como o tipicamente reprovável, o ‘réprobo’. O cristianismo tomou o partido de tudo o que é fraco, baixo, malogrado, transformou em ideal aquilo que contraria os instintos de conservação da vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como tentações os valores supremos do espírito. (AC §5).

O diagnóstico de Nietzsche no início de *O Anticristo* em relação à modernidade serve para alertar os leitores da necessidade e urgência de um programa de convalescença cultural, uma terapia para a doença moderna, algo possível apenas por um filósofo médico. É por isso que, no aforismo 6 de *O Anticristo*, Nietzsche descreve o homem moderno em estado fisiopsicológico de deterioração, padecendo da *décadence* e do niilismo, pelos valores que vigoram no século XIX, oriundos do cristianismo:

É um doloroso, um arrepiante espetáculo, que despontou para mim: abri a cortina da corrupção do homem. Essa palavra, em minha boca, está protegida ao menos contra uma suspeita: de conter uma acusação moral ao homem. É entendida – gostaria de sublinhá-lo mais uma vez – isenta de *moralina*: e isso em tal grau, que essa corrupção é sentida por mim mais fortemente ali onde até agora mais conscientemente se aspirou a ‘virtude’, a ‘divindade’. Entendo corrupção, já se adivinha, no sentido de *décadence*: minha afirmação é que todos os valores nos quais a humanidade enfeixa agora sua mais alta desejabilidade são valores de *décadence*. Denomino corrompido um animal, uma espécie, um indivíduo, quando perde seus instintos, quando escolhe, quando prefere o que lhe é pernicioso. Uma história dos ‘sentimentos superiores’, dos ‘ideais da humanidade’ – e é possível que eu precise narrá-la – seria quase que também a explicação de por que o homem é tão corrompido. A vida mesma vale para mim como instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de potência: onde falta a vontade de potência, há declínio. Minha afirmação, é que a todos os valores mais altos da humanidade falta essa vontade – que valores de declínio, valores niilistas, sob os mais santos nomes, exercem o domínio. (AC §6).

A *décadence* (sempre em francês, em *O Anticristo*) é um daqueles termos nietzschianos bastante amplos ou polissêmicos, abarcando noções históricas, culturais, sociais e psicofisiológicas⁹⁰. O termo usado em francês parece aludir aos autores e obras francesas de psicologia e de fisiologia médicas bem como da crítica artística e literária igualmente francesa⁹¹ contemporâneas a Nietzsche, lidas com apreço pelo filósofo, passando por Ribot⁹², Bourget⁹³, Féré⁹⁴ entre outros.

De modo amplo, o termo, por um lado designa o processo decadencial da história ocidental (não de progresso, como cria-se no espírito positivista da época) ao identificar a modernidade como decrépita; por outro, servia, para Nietzsche, avaliar a obra de arte e a literatura como sintoma de desarticulação e desarmonia do todo, ou excitação, ou narcótico para uma geração cansada, como o romantismo ou a música de Wagner; dessa acepção de desagregação decorre o uso nietzschiano no diagnóstico de uma sociedade ou cultura desagregada e caótica, deficitária de configuração de suas forças e energias (o anarquismo, ou socialismo, os levantes revolucionários populares na era moderna etc.). Burnham (2015, p. 94) explica:

⁹⁰ A história do termo parece transitar por essas dimensões históricas, sociais, artísticas e, por fim, patológicas, consoante Sommer (2017, p. 19) explica: “Em termos de sua história conceitual, a *décadence*, em Nietzsche, deixa-se compreender de modo tripartite: em primeiro lugar, desde Boileau, Montesquieu e Gibbon, a expressão é empregada, com uma conotação moral de maior ou menor intensidade, para descrever o declínio do Império Romano (a esse propósito, as *Considérations de Montesquieu*, obra contida na biblioteca de Nietzsche, em edição de 1836, são assaz relevantes), assim como para indicar – tal como, por exemplo, em Bossuet – a condição do presente. Em segundo lugar, *décadence* é a autopredicação de um movimento artístico em torno a Charles Baudelaire e Paul Verlaine, que elevaram, à condição de programa, a negação dos valores burgueses e a evasão das estruturas normativas burguesas (‘épater le bourgeois’). Sua revista, *Le décadent*, veio a lume entre 1886 e 1889. Nietzsche encontrou o movimento literário atinente à *décadence* exemplarmente documentado nos (*Nouveaux*) *Essais de psychologie contemporaine*, de Paul Bourget. Em terceiro lugar, o uso fisiológico do vocábulo, no sentido de degenerescência, também é amplamente divulgado entre os médicos e cientistas contemporâneos de Nietzsche.”

⁹¹ Segundo Burnham (2015, p. 98): *Décadence* “era um termo ofensivo usado pelos críticos neoclássicos ou conservadores franceses contra o romantismo de pintores como Delacroix ou romancistas como Hugo.”

⁹² Em *Nietzsche e a psicofisiologia francesa do século XIX*, Frezzatti Jr. (2019, p. 164) expõe como o método patológico de Théodule Ribot encontra ressonâncias no pensamento fisiopsicológico nietzschiano: “Para os dois pensadores, o estudo da psicologia encaminha para as mais importantes questões, haja vista que a continuidade entre o físico, o biológico (ou fisiológico) e o psicológico (ou cultural e moral) permite afastar os ‘erros’ metafísicos, sair de suas ilusões paralisantes e atingir um conhecimento que respeite as potencialidades humanas.”

⁹³ Nietzsche leu *Essais de Psychologie Contemporaine* (1883), de Paul Bourget, em que se vale do conceito *décadence* na análise psicológica e literária de Baudelaire. Segundo Brobjer (2008, p. 88), “Em seus *Essais de psychologie contemporaine* (Paris, 1883), Bourget discute Baudelaire, Renan, Flaubert, Taine e Stendhal. Dois dos capítulos sobre Baudelaire são chamados “Le Pessimisme de Baudelaire”, e ‘Théorie de la *décadence*’. Dois outros capítulos sobre Flaubert também são de especial importância: ‘Du Romantisme’, e ‘Du Nihilisme de Gustave Flaubert’. Este livro não está na biblioteca de Nietzsche. Ele parece tê-lo emprestado da biblioteca pública de Nice. No entanto, ele também possuía, leu e anotou o segundo volume de Bourget, *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* (Paris, 1885). Este trabalho continha discussões sobre decadência e niilismo e uma ênfase relacionada à influência de Schopenhauer na literatura francesa.”

⁹⁴ Nietzsche leu de Charles Féré o ensaio publicado em 1888, *Dégénérescence et criminalité*, a partir do qual passou a usar a expressão degenerescência.

Culturas decadentes são culturas exaustas, essas culturas frequentemente exibem uma supersensibilidade patológica; na verdade, muitas vezes uma incapacidade de não responder, faltando a força simplesmente para inibir as próprias paixões [...]. Alternativamente, a cultura decadente pode se manifestar como um desejo de estimulação (pelo voluptuoso, pelo exótico, pelo perigoso). É importante ressaltar que esse desejo de estimulação é um sintoma e não uma causa – como acreditam aqueles que reagem asceticamente contra tal estimulação. Assim, a decadência na forma de uma cultura de esgotamento que precisa de estímulo muitas vezes precipita uma reação, que é a ‘melancolia crescente do páthos religioso-moral’.

Desse modo, por *décadence* se abarca em uma análise de um todo histórico e cultural que não poderia deixar de ser, para Nietzsche, sintoma dos estados orgânicos, isto é, sinais evidentes de indivíduos declinantes, daí o termo ser usado como diagnóstico das condições fisiopsicológicas dos indivíduos modernos, patologicamente como corrompimento fisiológico: “Entendo corrupção, já se adivinha, no sentido de *décadence*” (AC §6). Ou como escreve mais a frente, “Onde, de alguma forma, declina a vontade de poder, há sempre um retrocesso fisiológico também, uma *décadence*.” (AC, §17).

Por essa doença na vontade de potência há uma desagregação de energias, forças pulsionais e instintivas psico-orgânicas engendrando um estado anárquico, que podem se manifestar de várias formas distintas: na hipersensibilidade às forças externas e incapacidade de resistência; no exagero desequilibrado, na desproporção, resultante da anarquia interna; no combate aos próprios instintos, resultantes da desordem, dentre outras. Essas múltiplas manifestações — ou sintomas psico-orgânicos — são explicitadas no caso de Sócrates: “Não apenas a anarquia e o desregramento confesso dos instintos apontam para a *décadence* em Sócrates: também a superfecundação [...] Ter de combater os instintos — eis a fórmula da *décadence*” (CI, II, *O Problema De Sócrates*, §4). E não apenas no caso de Sócrates, mas também de Schopenhauer em sua moral, descrita por Nietzsche como expressão da “superexcitabilidade fisiológica que é própria de tudo o que é decadente.” (CI, IX, *Incursões De Um Extemporâneo*, §37).

Compreende-se, então, a importância de sua hipótese da vontade de poder para o diagnóstico da modernidade, a razão pela qual Nietzsche a tenha exposto já no aforismo 2 de *O Anticristo*. Isso pelo fato de que a *décadence*, nos termos do filósofo, só pode ser entendida pela seguinte hipótese: “A vida mesma vale para mim como instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de potência: onde falta a vontade de potência, há declínio.” (AC §6). A problemática da *décadence* é central para Nietzsche. Mais do que isso, aliás.

Nietzsche afirma que sua carreira filosófica girou, em grande medida, em torno dessa problemática, levando seus leitores a encontrar o tema nos livros anteriores, mesmo sem usar o termo técnico como o faz em 1888: “O que me ocupou mais profundamente foi o problema da *décadence*.” (CW, *Prólogo*). Talvez a razão da importância do tema resida, precisamente, no fato de a *décadence* não consistir apenas numa questão teórica, mas num sintoma da modernidade que, antes de tudo, revela uma condição de todo indivíduo moderno, um alquebramento e declínio da vontade, contra o qual o filósofo buscou, em suas terapias expressadas muito bem em *Ecce homo*, durante longo tempo, convalescer: “Tanto quanto Wagner, eu sou um filho desse tempo; quer dizer, um *décadent*: mas eu compreendi isso, e me defendi. O filósofo em mim se defendeu.” (CW, *Prólogo*).

E é como alguém que durante muito tempo esteve doente da modernidade e, conseqüentemente de sua *décadence*, que Nietzsche escreve seu *O Anticristo*. Ele, contudo, a superou. Encontrou a saída do labirinto (AC *Prólogo*). A modernidade, ainda não: padecia miseravelmente da *décadence*, descerra seu diagnóstico. O homem moderno sofre precisamente da carência da vontade de poder, essencial à própria vida, por isso declina fisiopsicologicamente. O estado de *décadence*, por sua vez, se dá em razão de que todos os valores da humanidade se mostram niilistas, postula Nietzsche: “Minha afirmação, é que a todos os valores mais altos da humanidade falta essa vontade – que valores de declínio, valores niilistas, sob os mais santos nomes, exercem o domínio.” (AC §6).

Müller-Lauter (2009, p. 143), coloca da seguinte forma a relação entre *décadence* e niilismo:

O niilismo é expressão de *décadence* fisiológica. Esta surge nas mais distintas culturas que se constituem independentemente umas das outras. As condições para o surgimento da *décadence* existem, sobretudo, onde homens, isto é, comunidades, se encontram, de modo que uma organização mais forte da vontade prevalece sobre a mais fraca.

O niilismo (*Nihilismus*) foi pensado continuamente por Nietzsche, embora o filósofo tenha usado o termo com maior frequência a partir de 1886⁹⁵, em *Além do bem e do mal*, aumentando os usos e abordagens sobre o tema desde então — no quinto livro de *A gaia ciência*, em *Genealogia da moral*, e, de modo ainda mais acentuado, nos escritos de 1888, em

⁹⁵ Na realidade, Nietzsche passa a usar a palavra bem antes, mas não modo intenso, conforme Brobjer (2008, p. 88) expõe: “A primeira referência de Nietzsche ao niilismo data do verão de 1880 e foi uma resposta direta à sua leitura de *Pais e Filhos* de Turgeniev, em uma tradução francesa com prefácio de Mérimée, que – como o próprio texto do livro – discute o conceito de niilismo.”

Crepúsculo dos ídolos, *Ecce homo* e especialmente aqui em *O Anticristo*. Nietzsche incorporou em sua filosofia o problema do niilismo a partir dos autores russos como: Dostoiévski, Turguêniev e A. Herzen e P. Kroporkin (Müller-Lauter, 2009, p. 122-123) bem como de Bourget, nos *Essais de Psychologie Contemporaine*, do qual se valia do par *décadence*-niilismo na crítica literária e fisiopsicológica.

Contudo, mesmo antes de usar o termo niilismo Nietzsche já pensava sobre ele quando criticava a cultura e as instituições de sua época, a concepção histórica da modernidade etc. Foi sem dúvida um problema ao qual deu grande ênfase e a respeito do qual muito escreveu, embora, como nos informa Brobjer, “há muito mais sobre esse tema em seus cadernos do que em suas obras publicadas, e ele claramente pretendia publicar mais sobre o assunto.” (2008, p. 88), isto é, “o problema do niilismo em Nietzsche é mais explicitamente examinado e discutido em seu Nachlass” (Creasy, 2020, p. 2).

O niilismo na perspectiva nietzschiana, do mesmo modo que seu termo irmanado *décadence*, é significativamente complexo e envolve uma gama de fenômenos: socioculturais, de perda ou desvalorização histórica de sentido e referencial dos valores que antes mantinham a organização social; axiológicos, em torno ao valor dos valores que sustentam a vida, uma vez que estes se desvalorizam no século XIX; epistêmico, isto é, de crenças e ideais nulas que desviam o foco da efetividade para o nada; e psicofisiológicos, relacionados à languidez da vontade de potência, à exaustão das forças vitais, à extenuação psíquica dos indivíduos modernos entre outros.

Assim, sob o único termo, niilismo, se unificam diversas manifestações. O que torna as variadas manifestações ou sintomas uma única, mas complexa, doença da modernidade a qual Nietzsche pôde denominar niilismo é que, como explicou Creasy (2020, p. 27), consistem em fenômenos que negam a vida:

Nietzsche chama de negação da vida qualquer fenômeno que (1) envolva uma avaliação explícita ou implicitamente negativa da vida ou (2) resulte na degradação da vontade (BM §208) ou na mera preservação de formas fracas de vida (BM §61; GM III §25). Uma vez que a vida deve ser entendida como vontade de poder, a avaliação negativa da vida é uma avaliação negativa da vida enquanto vontade de poder. E, de fato [...] em cada uma das encarnações do niilismo – em suas manifestações socioculturais, cognitivas e afetivas – a vida é menosprezada, degradada ou preservada apenas em suas formas mais fracas. Assim, defendo que o niilismo nietzschiano deve ser entendido, de forma mais ampla, como negação da vida.

É no sentido de valores que negam a vida que *O Anticristo* trata o niilismo moderno. Como temos visto, no aforismo 6 de *O Anticristo*, Nietzsche afirma que, aos valores considerados mais elevados da humanidade e que exercem domínio sobre ela, falta a vontade de potência e, sendo para o filósofo a própria vida a vontade de poder, segue-se que tais valores não beneficiam a vida, antes combatem ou a privam do que é essencial para sua subsistência afirmativa, saudável e ascendente: o crescimento, a acumulação de forças, o domínio, o poder, negando-a radicalmente:

A vida mesma vale para mim como instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de potência: onde falta a vontade de potência, há declínio. Minha afirmação, é que a todos os valores mais altos da humanidade falta essa vontade – que valores de declínio, valores niilistas, sob os mais santos nomes, exercem o domínio. (AC §6).

Nietzsche diagnostica como niilismo o movimento de desvalorização epocal dos valores que negam a vontade de poder no ocaso do século XIX, a descrença e a diluição desses valores na modernidade secular, mas cuja completa derrocada ainda não se deu efetivamente na história, apenas a indivíduos como o filósofo de Turim que, como vimos anteriormente, acelerou o processo de autossupressão de tais valores. A derrocada dos valores niilistas que até então guiaram a humanidade é bem explicitada por Nietzsche como o evento “morte de Deus” (descrita em *A Gaia ciência* § 125 e explicada mais detalhadamente no Livro V, §343, como abordamos antes) que representa, nas palavras de Patrick Wotling, (2001, 38-39), a “designação pictórica do niilismo”.

Num nada infinito flutua a modernidade com a desvalorização dos valores, na vacuidade dos antigos ideais assentados na crença em Deus na moral e na metafísica. Valores que decaem e são removidos de seu lugar, para Nietzsche, num processo histórico de autossupressão, consoante comentamos. O niilismo é a derrisão de valores constitutivos da interpretação platônica-cristã do mundo, das categorias que ela mesma estabeleceu no ocidente, por exemplo, as categorias da razão:

A crença nas categorias da razão é a causa do niilismo –, medimos o valor do mundo por categorias, que se referem a um mundo puramente fictício. Resultado final: todos os valores com os quais até agora procuramos tornar o mundo estimável para nós e afinal, justamente com eles, o desvaloramos, quando eles se demonstram inaplicáveis [...] (“A Vontade de Potência”, textos de 1884-1888, O niilismo, §12).

É até mesmo esperado para Nietzsche que a modernidade não tome consciência do niilismo, da morte desses valores: “Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos — uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada.” (GC, III, §108). Assim, os modernos, ao contrário de se darem conta do niilismo cultural, substituem os valores desvalorizados por serem religiosos e cristãos e em seu lugar colocam ideais morais e políticas que nada mais são do que versões secularizantes dos antigos valores.

É um processo que se retroalimenta, pois esses valores niilistas são, como Nietzsche mostra em *O Anticristo*, morais e metafísicos, que alquebram a vontade de poder e negam a própria vida, daí, por essa condição *décadent*, a busca moderna por antídotos variados, por mais e mais consolos religiosos, filosóficos ou científicos; o almejo por narcóticos ou estimulantes literários, artísticos ou intelectuais, que lançam os indivíduos modernos novamente na moral e na metafísica, mas disfarçadas, secularizadas.

O niilismo então descrito mais profundamente como um fenômeno ou estado cultural amplo, que consiste num conjunto de valores que negam a vida, no sentido nietzschiano, cujo caráter ascendente de acúmulo, predomínio e potência, engendrando a *décadence*, o declínio e a degenerescência moderna⁹⁶. Logo, tanto o niilismo quanto seu par conceitual, a *décadence*, são termos pelos quais Nietzsche empreende a crítica à cultura. Não por menos, em *Genealogia da moral*, Nietzsche, quando comentou sobre o futuro projeto filosófico intitulado “A vontade de poder. Ensaio de Transvaloração de todos os valores”, prometeu tratar da “História do niilismo Europeu” (GM, III, §27). Aqui em *O Anticristo*, Nietzsche faz isso, ao menos em parte.

A partir do aforismo 6 de *O Anticristo*, Nietzsche começa a explicitar o porquê considera a humanidade corrompida pelo cristianismo: pelos valores niilistas que provocam o alquebramento e perecimento da vontade de poder, que produz o declínio das condições e estados fisiopsicológicos do homem moderno. Mas como especificamente o cristianismo poderia fazer isso? No aforismo seguinte ele afirma que tal se realiza pela moral e exemplifica ao abordar a virtude cristã da compaixão:

⁹⁶ Conforme já descrevemos, o niilismo é um fenômeno complexo. Nietzsche também pode descrevê-lo como ativo e passivo. Além disso, pode descrevê-lo como positivo quando se refere a ele como fenômeno pelo qual se desvaloriza os valores vigentes, destruindo-os, para dar lugar a novos valores: “Considerado como niilismo ativo, o niilismo não é simplesmente uma condição cultural lamentável, mas sim uma fase necessária no crescimento do tipo humano. Tal fase é ela mesma superada por um modo de vida afirmativo, capaz de criar valor para si a cada momento de sua existência.” (Burnham, 2015, p. 239).

Denomina-se o cristianismo a religião da compaixão. – A compaixão está em oposição às emoções tônicas, que elevam a energia do sentimento vital: tem efeito depressivo. Perde-se força, quando se compadece. Com a compaixão aumenta e multiplica-se ainda o desgaste de força, que já em si o padecimento traz à vida. O padecer mesmo se torna, com a compaixão, contagioso; em certas circunstâncias, com ela, pode ser alcançado um total de desgaste de vida e de energia vital, que fica em uma proporção absurda com o quantum da causa (- o caso da morte do Nazareno). Esse é o primeiro ponto de vista; mas há ainda um mais importante. Suposto que se meça a compaixão segundo o valor das reações que costuma produzir, seu caráter perigoso para a vida aparece em uma luz ainda muito mais clara. A compaixão, em toda extensão, cruza a lei do desenvolvimento, que é a lei da seleção. Conserva o que está maduro para sucumbir, arma-se em favor dos deserdados e condenados da vida e, pela multidão de malogrados de toda espécie que mantém firmes na vida, dá à vida mesma um aspecto sombrio e problemático. (AC §7).

Trazer à tona a compaixão cristã é a maneira de Nietzsche mostrar como o cristianismo ainda presente na modernidade poderia engendrar tipos *décadents*. Com ela, mostra-se como, na prática, há carência nos valores modernos da vontade de poder. A compaixão é um desses valores que minam a vontade de potência no ser humano e declinam sua vida psicofisiologicamente, por serem niilistas:

[...] a compaixão é a praxe do niilismo. Dito ainda uma vez: esse instinto depressivo e contagioso cruza aqueles instintos que visam a conservação e elevação de valor da vida: tanto como multiplicador da miséria quando como conservador de todo miserável, ele é um instrumento capital para a intensificação da *décadence* – compaixão persuade ao nada!... Não se diz ‘nada’: diz-se, em vez disso, ‘além’; ou ‘Deus’; ou ‘a verdadeira vida’; ou Nirvana, redenção, bem-aventurança ... Essa inocente retórica saída do reino da idiosincrasia moral-religiosa aparece desde logo muito menos inocente, quando se concebe que tendência se enrola aqui no manto de palavras sublimes: a tendência hostil à vida. (AC §7).

Nietzsche exemplificou o que significa a *décadence* engendrada por valores niilistas valendo-se da compaixão cristã. Contudo, a questão que é mais atacada por Nietzsche reside no fato de que a compaixão oriunda da cosmovisão cristã é uma virtude propagada por Schopenhauer e outros na era moderna. Em outras palavras, o “responsável” não é tanto o cristianismo por sua virtude da compaixão, mas aqueles modernos que ainda se deixam capturar pelo cristianismo histórico, nesse caso Schopenhauer. Dito de outro modo, Nietzsche ataca a compaixão não por ser uma virtude religiosa para o cristianismo. A questão é que a compaixão é uma virtude moderna defendida como elemento primaz da moral do representante de uma filosofia pessimista e ateia, a exemplo de Schopenhauer!

Ousou-se denominar a compaixão uma virtude (– em toda moral nobre ela vale como fraqueza –); foi-se mais longe, fez-se dela a virtude, o chão e origem de todas as virtudes – só que, sem dúvida, e isso é preciso ter sempre em vista, do ponto de vista de uma filosofia que era niilista, que inscrevia a negação da vida sobre seu escudo. Schopenhauer estava certo: com a compaixão a vida é negada, tornada mais digna de negação – a compaixão é a praxe do niilismo. (AC §7).

Em *O mundo como vontade e representação*, o filósofo pessimista critica o egoísmo e valoriza o amor ao próximo como fonte da justiça e supressão do ego o que, conseqüentemente, possibilita aquilo que Schopenhauer denomina e defende como resignação ou negação da vontade de vida. Afinal, como escreveu, na visão pessimista “Salvação verdadeira, redenção da vida e do sofrimento, é impensável sem a completa negação da vontade.” (MVR, Tomo I, Livro III: *Do Mundo como Representação*, §68). Nesse aspecto, Schopenhauer não consideraria sua posição inovadora. Essa noção é apenas uma expressão filosófica daquilo que a religião já havia expressado em seus próprios termos; logo, o conteúdo não é original, mas já se encontrava, por exemplo, na religião cristã, como máxima expressão no ascetismo do cristianismo, na ascese mística que resulta, para o filósofo, na negação da vontade de vida⁹⁷:

Recorri aqui aos dogmas da religião cristã, eles mesmos estranhos à filosofia, apenas para mostrar que a ética oriunda da nossa consideração, que é coerente e concordante com todas as partes desta, embora nova e surpreendente em sua expressão, de modo algum o é em sua essência; ao contrário, concorda totalmente com todos os dogmas propriamente cristãos e no essencial já se achava nestes; também concorda com a mesma exatidão com as doutrinas e os preceitos éticos que foram expostos de forma bem diferente nos livros sagrados da Índia. (MVR, Tomo I, Livro IV: *Do Mundo como Vontade*, §70).

Assim, em *O mundo como vontade e representação II*, a compaixão é, segundo Schopenhauer “a base da justiça e da caridade” (MVR II, Capítulo 47 – A Propósito da Ética). E, como vimos antes, Schopenhauer, no texto em que mencionava como a visão do mundo desprovida de seu sentido moral era a personificação do próprio “Anticristo”, propôs como “regra” a partir de sua concepção pessimista o olhar com compaixão para todo ser humano:

[...] concentre-se somente em seu sofrimento, sua angústia, seu medo, sua dor – então você sempre sentirá afinidade com ele, simpatize com ele e, em vez de ódio ou desprezo, sinta aquela compaixão [*Mitleid*] por ele que é o único ágape, ao qual nos são exortados pelos evangelhos. Para evitar que o ódio e o desprezo se levantem contra ele, verdadeiramente não é a busca da ‘dignidade’

⁹⁷ Sommer (2013, p. 57) explica: “AC 7 reproduz corretamente a ética da compaixão de Schopenhauer com suas conseqüências que negam o mundo e a existência e concorda com a conclusão de Schopenhauer de que a compaixão é, em última análise, um ato de negar a vontade.”

do homem, mas, muito pelo contrário, apenas a compaixão que é a posição adequada (*Parerga e Paralipomena*, II, Capítulo 8, Sobre ética, §109).

Desse modo, Schopenhauer encontra na virtude cristã da compaixão e da caridade (amor ao próximo) a virtude ética que corresponde precisamente a sua noção da negação da vontade⁹⁸. E o comentário de Nietzsche não poderia ser outro diante desse se não: “a compaixão é a praxe do niilismo” (AC §7), já que nega a vontade de vida. Ou como Nietzsche escreveu em *Crepúsculo dos ídolos*, “Considerado com mais precisão, ele [Schopenhauer] é, nisso, meramente o herdeiro da interpretação cristã” (CI, *Incursões De Um Extemporâneo*, §21).

Assim, Nietzsche, no início de *O Anticristo*, começa a utilizar um padrão que se repetirá em todo o escrito. O filósofo situa uma crença, doutrina ou compreensão cristã que julga *décadent* e niilista e apresenta um ideal secularizado equivalente nos representantes modernos, ainda que disfarçado sob o manto da filosofia, da ciência, das artes ou da política do século XIX. A razão parece explícita: a compaixão cristã não possuiria ainda o status de virtude na época moderna se filósofos como Schopenhauer e outros não a sustentassem em seus sistemas filosóficos. Logo, eles são responsabilizados por Nietzsche: “Schopenhauer era hostil à vida: por isso a compaixão, para ele, se tornou virtude [...]” (AC §7). Esse procedimento condiz com o filósofo que é médico e analisa a questão não do ponto de vista moral, mas fisiológico, condenando a compaixão como doença pelos efeitos psicobiológicos. Como já havia dito no aforismo anterior, a acusação ao moderno não contém “uma acusação moral ao homem”, logo, é “isenta de moralina” (AC §6).

⁹⁸ Nesse sentido, embora o texto de *O Mundo como vontade e representação* seja longo, o modo como esse ponto se torna explícito ali nos conduz a citar Schopenhauer: “O conhecimento mais preciso e completo daquilo que, na abstração e na universalidade de nosso modo de exposição, expressamos como negação da Vontade de vida será bastante facilitado pela consideração dos preceitos éticos dados nesse sentido por indivíduos plenamente tomados de semelhante espírito, o que ao mesmo tempo mostrará o quanto nossa visão é antiga, por mais nova que possa ser a pura expressão filosófica da mesma. Em primeiro lugar, o que nos está mais próximo é o cristianismo, cuja ética está totalmente no espírito mencionado, e conduz não apenas ao grau mais elevado de amor humano, mas à renúncia; o germen disso já se encontra presente de forma distinta nos escritos dos apóstolos, entretanto só mais tarde desenvolveu-se plenamente e foi explicitamente expresso. Pelos apóstolos encontramos prescrito o amor ao próximo como se fosse a nós mesmos, as boas obras, o pagamento do ódio com o amor e a boa ação, a paciência, a candura; o suportar todas as possíveis afrontas e injúrias sem resistência, a frugalidade na alimentação para soffrear o prazer, a resistência ao impulso sexual. Vemos aqui já os primeiros graus da ascese ou negação propriamente dita da vontade: expressão esta que justamente diz aquilo que nos evangelhos é denominado abnegação de si e carregar a própria cruz. Essa tendência foi gradativamente desenvolvida e deu origem aos penitentes, aos anacoretas, aos monges; mas essa origem, em si pura e santa, justamente por essa razão não podia ser seguida pela grande maioria das pessoas, e, assim, o que daí se desenvolveu só podiam ser hipocrisias e infâmias, pois *abusus optimi pessimus*. No cristianismo mais letrado vemos aquele germen ascético desabrochar em vistosa flor nos escritos dos santos e místicos. Estes pregam, junto com o mais puro amor, também completa resignação, voluntária e absoluta pobreza, verdadeira serenidade, indiferença completa pelas coisas mundanas, mortificação da própria vontade e renascimento em Deus, completo esquecimento da própria pessoa e imersão na intuição de Deus.” (MVR, Tomo I, Livro III: *Do Mundo como Representação*, §68).

Nesse sentido, é como médico da cultura que Nietzsche procede etiológicamente a partir do sintoma cultural, como o valor moral e cultural da compaixão defendido, por exemplo, por Schopenhauer, em busca da origem da doença e a encontrando no cristianismo. A razão primaz de sua crítica, contudo, não é origem dos valores da modernidade, mas ao passo que continuam sendo defendidos em sua época. O ataque à virtude da compaixão dirige-se não apenas à elementariedade na cosmovisão cristã, mas por Schopenhauer, que em sua filosofia niilista, assumiu como instrumento necessário para negar a vontade e fundamentar sua ética. Como afirma Sommer (2013, p. 49), essa “polêmica é dirigida muito mais diretamente contra Schopenhauer e a *décadence* moderna do que contra o cristianismo tradicional”.

De Schopenhauer, Nietzsche generaliza o estado doentio a outros setores da cultura europeia:

Seria preciso de fato, a partir do instinto da vida, diante de uma doentia e perigosa acumulação de compaixão, tal como se apresenta no caso de Schopenhauer (e infelizmente também em toda a nossa *décadence* literária e artística, de São Petersburgo a Paris, de Tolstói a Wagner), procurar por um meio de lhe aplicar uma alfinetada: para que ela estoure [...]. Nada é mais insalubre, em meio a nossa insalubre modernidade, do que a compaixão cristã. Aqui ser médico, aqui ser inexorável, aqui usar a faca – isso pertence a nós, esse é nosso modo de amor ao homem, com isso nós somos filósofos, nós, hiperbóreos! (AC §7).

Já explicitamos que o quadro pintado por Nietzsche é de uma modernidade pouco sadia, em que a *décadence* é descrita, metaforicamente, quase como um vírus que se espalha pelos indivíduos e setores culturais europeus (artístico e literário), em razão de sustentarem ainda em suas expressões filosóficas ou artísticas a moral do cristianismo.

2.4 A modernidade e sua visão de mundo platônico-cristã

Para Nietzsche, não apenas a virtude da compaixão defendida pela modernidade ainda equivalia à moral do cristianismo, como também a noção de um mundo caracterizado pela dualidade “sensível”/“inteligível” ou “fenômeno”/“coisa em si”, do idealismo filosófico. Nietzsche considera essa visão de mundo idealista como apenas uma versão filosófica de conceito teológico metafísico de um mundo além, celestial e perfeito, diante do qual o aquém é apenas transitório e imperfeito. Disso decorre que, na próxima seção, considere em flagrante oposição a filosofia moderna como fundamentalmente equivalente à teologia: “É necessário

dizer quem nós sentimos como nosso oposto:– os teólogos e tudo o que tem sangue de teólogo no corpo – nossa inteira filosofia.” (AC §8).

O “instinto” de teólogo que cria um outro mundo inacessível pela experiência fática Nietzsche encontra na filosofia moderna como um todo, embora cite na sequência especialmente o idealismo: “reencontrei o instinto de petulância dos teólogos por toda parte onde hoje alguém se sente ‘idealista’ – onde, em virtude de uma ascendência superior, se reivindica um direito de olhar a efetividade de cima [...]”. (AC §8).

A palavra traduzida por efetividade, é “Wirklichkeit”, mas em outros lugares de *O Anticristo* Nietzsche vale-se da expressão “Realität”, por exemplo, no aforismo seguinte (AC §9), consideradas como equivalentes. São expressões, pelo menos em *O Anticristo*, intercambiáveis, razão pela qual suspendemos aqui a costumeira diferenciação realizada pelos comentaristas nietzschianos⁹⁹. Talvez ao usar “Realität” aqui Nietzsche esteja justamente apropriando-se do termo a seu modo e confrontando assim as noções idealistas de “realidade”, usando a expressão de modo transvalorado. Essa noção idealista caracterizada pela dualidade do mundo parece central para entender o fio argumentativo por toda essa seção e mesmo em todo o escrito *O Anticristo*. Consoante Nietzsche, a filosofia moderna, idealista, advém do instinto de teólogo porque despreza a efetividade como tal.

O idealista, exatamente como o padre, tem todos os grandes conceitos na mão (– e não somente na mão! Joga-os com um benevolente desprezo contra o ‘entendimento’, os ‘sentidos’, as ‘honras’, o ‘bem-viver’, a ‘ciência’, vê tais coisas abaixo de si, como forças perniciosas e sedutoras, sobre as quais ‘o espírito’ paira em pura para-siez (AC §8).

Assim, o idealista para Nietzsche em nada difere do padre ou do sacerdote. O “sacerdote”, conforme Nietzsche, trata-se de mais do que uma designação referente a uma classe de intermediadores próprios em cada religião (padres e pastores no cristianismo, ou os brâmanes no hinduísmo, os *magi* ou *magikos* do zoroastrismo etc.). Nietzsche descreve o “sacerdote” em suas tipologias filosóficas como tipo de interpretação do mundo caracterizado por um determinado estado e modo de vida, o que se mostra explícito em *Genealogia da moral*.

⁹⁹ Burham (2015, p. 10) comenta sobre *Wirklichkeit* e *Realität*: “Ambos são frequentemente traduzidos como ‘realidade’. *Wirklichkeit* é a tradução alemã mais comum do latim *actualis* e, por sua vez, da grega *energeia* de Aristóteles, e assim se refere ao real dos eventos ou seus resultados; *Realität* tem sua etimologia, em última instância, no latim *res*, que significa ‘coisa’ – e é, portanto, a realidade das coisas, objetos ou materiais. Embora essas considerações etimológicas possam ser significativas às vezes, frequentemente Nietzsche usa os termos de forma mais ou menos intercambiável”. Em alguns casos quando Nietzsche as diferencia e prefere *Wirklichkeit*, é pelo fato de *Realität* estar mais profundamente associado ao idealismo, kantiano, hegeliano etc., e as disputas idealismo *versus* realismo, das quais o filósofo deseja afastar todo seu pensamento.

Lá os sacerdotes são aqueles que interpretam a vida a partir da metafísica, prescrevem remédios e terapias mais nocivas que a doença do sofrimento humano, meios de cura perigosos (GM I, §6). Seus valores são próprios dos fracos, contra a estimativa afirmativa do tipo forte e guerreiro (GM I, §7).

Os “sacerdotes” são impotentes se comparados aos guerreiros. A valoração nasce do ressentimento, da vingança reativa, por isso valorizam o espiritual e intelectual, já que são desprovidos de outra força ou recursos. Os judeus são categorizados por Nietzsche como o povo sacerdotal por excelência: vencidos e derrotados, se insurgiram contra os inimigos, vingando-se pela moral, transvalorando todos os valores nobres de seus conquistadores (GM I, §7). Já na *Genealogia*, Nietzsche estabelece que o filósofo é o prosseguimento do sacerdote até a era moderna (GM I §10).¹⁰⁰

Assim, os valores do sacerdote negam essa vida por serem ascéticos e prescrevem uma moral oposta aos instintos e pulsões naturais da vida (GM I §11). O sacerdote não é apenas descrito como um tipo de valoração nascida da impotência, do ressentimento e da vingança, mas da vontade de poder própria do fraco que deseja dominar. Como tal, eles adoecem para dominar (GM I, §15, §17). Aproveitam-se da dor e do sofrimento humano para propor terapias e remédios ascéticos, negadores da vida e da efetividade, alquebrando-os e então dominando-os (GM I, §18).

Em *Crepúsculo dos ídolos*, que seria lançado antes de *O Anticristo*, Nietzsche retoma essa noção. O filósofo argumenta que o tipo sacerdotal adota uma moral hostil aos desejos naturais, utilizando meios radicais na luta contra suas paixões, sentidos e a sensualidade em geral, por padecer de uma “fraqueza da vontade” incapaz de impor moderação e equilíbrio (CI, V *Moral Como Antinatureza*, §2). Ao lado dos sacerdotes, os filósofos são categorizados como os “melhoradores” da humanidade, que os adoecem, tiraniza-os, domestica-os e amansa-os a no intuito de dominá-los (CI, VII *Os “Melhoradores” Da Humanidade*, §5).

¹⁰⁰ Em *Genealogia*, Nietzsche escreve: “Vamos resumir o fato em formulações breves: de início, o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos já estabelecidos do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, em suma, para de alguma maneira poder existir: por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência durante muitíssimo tempo, não teria sido absolutamente possível filosofia sobre a terra sem o invólucro e disfarce ascético, sem uma autoincompreensão ascética. Expresso de modo vivo e evidente: o sacerdote ascético serviu, até a época mais recente, como triste e repulsiva lagarta, única forma sob a qual a filosofia podia viver e rastejar [...] Isto mudou realmente?” (GM I §10).

O Anticristo parte dessas noções ao relacionar a filosofia moderna como equivalente ao instinto de teólogo e ao tipo sacerdotal. O que Nietzsche está fazendo, como já anunciamos, é rastrear a origem da filosofia moderna, especialmente idealista, por meio de seu procedimento filosófico, métodos e conceitos, situando-os ainda enraizados na teologia cristã e na práxis do sacerdote que interpreta a partir da metafísica. O resultado disso é que o próprio conceito de “verdade” no idealismo filosófico moderno se torna uma noção pela qual a efetividade é desprezada e, com ela, o probo entendimento, a honesta ciência: “Já se tem a verdade de ponta-cabeça, quando o advogado consciente do nada e da negação vale como representante da ‘verdade’” (AC §8).

Para Nietzsche, o instinto de teólogo está em toda a parte: jaz nos valores e conceitos modernos de “verdadeiro” e “falso” e inclusive sustenta a noção de cientificidade de sua época. O teólogo é caracterizado por uma atitude desonesta em não querer ver a efetividade do modo pelo qual ela se apresenta, tanto que seus conceitos findam por invertê-la completamente:

O que um teólogo percebe como verdadeiro tem de ser falso: aí se tem quase que um critério da verdade. Seu mais fundo instinto de conservação proíbe que a realidade (*Realität*) receba honras ou mesmo assuma a palavra em algum ponto. Até onde vai a influência do teólogo, o julgamento de valor está de cabeça para baixo, os conceitos de ‘verdadeiro’ e ‘falso’ estão necessariamente invertidos: o que é mais prejudicial à vida chama-se ‘verdadeiro’, o que a realça, eleva, afirma, justifica e faz triunfar chama-se ‘falso’ [...] (AC §9).

A crítica de Nietzsche, a partir do aforismo 10, volta-se especificamente contra a filosofia alemã, representada por Kant, uma vez que o idealismo foi rastreado como oriundo do instinto de teólogo: “a filosofia está corrompida pelo sangue dos teólogos. O pastor protestante é o avô da filosofia alemã, o protestantismo mesmo é o seu *peccatum originale*” (AC §10). Enquanto os conceitos do teólogo cristão a partir dos quais ele negava a efetividade eram religiosos, “Deus”, “salvação”, “eternidade.” (AC §9), os dos idealistas eram: “o conceito de ‘mundo verdadeiro’, o conceito da moral como essência do mundo’.” (AC §10).

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche já havia postulado que a relação ainda permanente na modernidade entre idealismo e moral antecede e muito o cristianismo, pois criada por Platão, o filósofo dogmático: “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (BM *Prólogo*). Platão é descrito como aquele que inventou (*Erfindung*) “ideias de um espírito ou mente que é capaz de se purificar de qualquer envolvimento com o mundo das aparências e dos desejos humanos, e

de um Bem absolutamente universal, que existe em si mesmo independentemente dos assuntos humanos” (Burnham, 2007, p. 6). A partir de Platão, o idealismo e a moral estavam interconectados.

Nietzsche retoma essa noção em *Crepúsculo dos ídolos* de modo mais explícito:

Minha desconfiança de Platão vai fundo, afinal: acho-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo — ele já adota o conceito ‘bom’ como conceito supremo —, que eu utilizaria, para o fenômeno Platão, a dura expressão ‘embuste superior’ ou, se soar melhor, idealismo, antes que qualquer outra palavra. Pagou-se caro pelo fato de esse ateniense haver frequentado a escola dos egípcios (— ou dos judeus no Egito?...). Na grande fatalidade que foi o cristianismo, Platão é aquela ambiguidade e fascinação chamada de ‘ideal’, que possibilitou às naturezas mais nobres da Antiguidade entenderem mal a si próprias e tomarem a ponte que levou à ‘cruz’ [...] (CI, X, *O Que Devo Aos Antigos*, §2).

Assim, a noção moral e metafísica/idealista do mundo é herdeira não apenas do cristianismo para Nietzsche, como do próprio platonismo. O cristianismo é tão somente o agente histórico pelo qual a metafísica platônica tornou-se hegemônica em todo Ocidente, e o fundamento dos seus valores morais (BM, *Prólogo*). Por isso, uma vez que a expressão “mundo” (*Welt*) carrega as noções platônico-cristãs, Nietzsche, no decorrer do livro *O Anticristo*, a combate decisivamente. Kant, na modernidade, é o filósofo criticado por Nietzsche por conceber o mundo ainda de modo “teológico”. Na modernidade, com a filosofia kantiana, escreve Nietzsche: “Havia se feito da realidade uma ‘aparência’; um **mundo** [*Welt*] inteiramente inventado, o do ser, fora tornado realidade... O sucesso de Kant é apenas um sucesso de teólogo [...]” (AC §10; grifo nosso).

Como exemplo de que a filosofia moderna, herdeira cosmovisão platônica-cristã, despreza a efetividade a partir de seus conceitos, Nietzsche menciona, além do idealismo, a própria ética kantiana, o imperativo categórico. Segundo Nietzsche, Kant estabelece uma ética universal e impessoal, suprimindo as diferenças e as necessidades individuais, o próprio instinto de vida e de potência de cada um (AC §11). Em razão disso, no aforismo 12, Nietzsche reafirma que os filósofos de todos os tempos são apenas o prosseguimento do tipo religioso, o tipo sacerdotal. A conclusão a que Nietzsche chega, retomando *Genealogia da moral* e *Crepúsculo dos ídolos*, recai no fato de “que foi o sacerdote que determinou os conceitos de ‘verdadeiro’ e ‘não verdadeiro!’” (AC §12).

Em sua perspectiva, a filosofia moderna idealista e os conceitos com os quais opera são herança de um instinto e de um modo sacerdotal de enxergar a efetividade, de forma dualista, negando a vida fática. Por essa razão, descreve o homem moderno como fruto de um adoecimento histórico engendrado pela cosmovisão platônica-cristã em que seus instintos foram desviados: “é considerado relativamente, o animal mais malgrado, o mais doentio, o que mais perigosamente se desviou de seus instintos.” (AC §14).

Dessa forma, assinala em *O Anticristo* como a *décadence* se tornou o estado fisiopsicológico do homem moderno, apresentando como o europeu foi desviado de seus instintos naturais pela visão de mundo platônico-cristã. Uma vez que decadência expressa o retrocesso fisiológico, como consequência do declínio da própria vontade de poder, as virtudes da modernidade caracterizam-se como antinaturais e prejudiciais à vida ascendente e afirmativa.

2.5 A dessecularização da Europa moderna

Assim, é perceptível como a crítica à modernidade se dá em razão de permanecer sob a tirania do predomínio cultural do cristianismo e de nela constituir o solo no qual ainda baseia e fundamenta toda a sua estrutura como sociedade, a fonte da qual drena todas as noções, ideias e valores. Isso aparece bastante forte no aforismo 38 em que Nietzsche, depois de analisar longamente a história do cristianismo do judaísmo do primeiro século à Europa do século XIX, critica incisivamente seus contemporâneos precisamente por ainda serem cristãos:

E, para que não reste dúvida quanto ao que desprezo, a quem desprezo: é o **homem de hoje, o homem do qual sou fatalmente contemporâneo**. O homem de hoje — eu sufoco com a sua respiração impura... Em relação ao passado eu sou, como todo homem do conhecimento, de uma grande tolerância, isto é, magnânimo autocontrole: com sombria cautela eu atravesso o mundo-hospício de milênios inteiros, chame-se ele “cristianismo”, “fé cristã”, “Igreja cristã” — evito responsabilizar a humanidade por suas doenças mentais. Mas meu sentimento se altera, rompe-se, tão logo entro na **época moderna, na nossa época**. (AC §38; grifos nossos).

Conjugado nesse aforismo aparece o desprezo nietzschiano aos contemporâneos e sua época, a modernidade. A razão de seu desprezo? “Nossa época sabe ... O que antes era apenas doente agora é indecente — é indecente ser cristão hoje em dia. E aqui começa o meu nojo.” (AC §38). A nomeada secularização moderna nada mais era, pelo menos aos olhos de

Nietzsche, que a versão de uma cultura não religiosa e em muitos casos declaradamente anticristãs, mas que, na prática, com sua moralidade, valores e ideais, noções políticas, filosóficas, artísticas e históricas, seus modos de vida e de organização social, eram ainda fundamentalmente cristãs. Expressa-se assim uma gritante contradição, razão pela qual ele exclama: “Todo indivíduo sabe disso: e, no entanto, tudo continua igual” (AC §38).

É aqui que se encaixa a severidade do ataque de Nietzsche aos alemães. A Alemanha é um “caso” europeu, é uma amostra ou expressão de uma cultura moderna que, no fim, ainda constitui como povo uma síntese dos ideais, valores, conceitos e noções profundamente cristãs. Strauss, com sua “Nova fé”, representa a teologia liberal que propunha abandonar o terreno do sobrenatural e das noções teológicas medievais e arcaicas rumo a um novo período moderno e secular, porém a Nietzsche ele apenas revestia secularmente o mesmo cristianismo histórico de aparatos hegelianos, científicos, historicistas refundando a mesma ética cristã no século XIX e não trazendo nada de realmente “novo”. A Alemanha que Strauss afirma caminhar para uma nova fé secular, por debaixo de sua aparência hegeliana e linguagem desmitologizada e científica, permanecia a mesma do cristianismo histórico.

Wagner, do mesmo modo, é descrito por Nietzsche como um exemplo de capitulação ao cristianismo a ressoar o mito da redenção, de um romantismo e pessimismo sintomáticos da velhice, da falta de vida e não de uma renovação cultural dionisíaca, afirmativa da vida, amoral, pagã e anticristã, como ele imaginava enquanto era professor de Basileia nos anos setenta. Também Kant é situado por Nietzsche como uma amostra do quanto na filosofia idealista alemã ecoavam ainda as noções e conceitos teológico-cristãos, sobretudo no idealismo e na ética imperativa e universal, características da moral cristã. Não por menos Nietzsche postula que não existe filosofia alemã, apenas teologia.

Por sua vez, o pessimismo de Schopenhauer buscava lidar com o sofrimento negando a vida, usando a arte como resignação ou analgesia da vontade, negando a possibilidade da felicidade e retesando do cristianismo a ideia de uma moral e do valor positivo da compaixão, a crítica ao egoísmo etc. como formas de negação da Vontade.

É à luz dessa crítica de Nietzsche à modernidade e especialmente à Alemanha moderna que *O Anticristo* pode ser compreendido. Nas seções finais do livro, Nietzsche procede uma análise tipológica de culturas comparadas no propósito de criticar a sua própria, a Europa moderna, ressaltando, o caso dos alemães como exemplo negativo, expressando o adoecimento europeu. A comparação entre as civilizações teria como alvo diagnosticar dois tipos de cultura, uma saudável e outra decadente, enquadrando a Europa moderna na última (AC §56-61).

Nietzsche assume posições contra a modernidade e sua democracia, anarquismo e socialismo e noções de igualdade entre os homens, fruto da tradição milenar do cristianismo que se trata de uma cultura do “escravo” (no sentido em que ele se utiliza em sua *Genealogia da moral*) a fim de que se possa vislumbrar como o exemplo oposto uma cultura elevada, aristocrática, com hierarquia e que reconhece o valor da desigualdade, a cultura hinduísta (AC §56-58).

A mesma comparação se dá não mais entre Europa cristã e a Índia hinduísta, mas agora entre a cultura em oposição a culturas anteriores, grega, romana, moura e renascentista (AC §59-61). Em todas essas comparações, os dois tipos de cultura são ressaltados, destacando as culturas que, a seu modo, exemplificam uma cultura afirmativa, douta, nobre e elevada (grega, romana, moura e renascentista), em oposição à cultura moderna e sua organização social e noções políticas declinantes.

Por isso nos aforismos finais os alemães são caracterizados como aqui-inimigos do filósofo. Depois de afirmar que o cristianismo impediu a colheita dos frutos culturais dos gregos, romanos e dos mouros, Nietzsche acusa os alemães de privar “a Europa da última grande colheita cultural que ela podia ter — a do Renascimento” (AC §62). Lutero, pai do protestantismo alemão, emerge como representante histórico dos alemães. Ele é descrito como sacerdote, movido pelo ressentimento e ódio, e colocado como o culpado de perder a colheita da Renascença ao iniciar o movimento da Reforma Protestante.

Nietzsche considera os alemães uma amostra de como toda a Europa estava doente. Eles são usados pelo filósofo e médico da cultura como um “caso” mais grave da doença da qual a modernidade europeia inteira padecia, isto é, o cristianismo-platônico, enquanto moral, epistemologia etc.:

Há quase um milênio eles vêm enredando e confundindo tudo em que tocam, carregam na consciência todas as meias medidas — três oitavos de medidas! — de que a Europa está doente — e também a mais suja espécie de cristianismo que existe, a mais incurável, a mais irrefutável, o protestantismo... Se não dermos conta do cristianismo, os alemães serão culpados disso [...]. (AC §62).

Assim, se seguirmos a leitura proposta até aqui, do início ao fim de *O Anticristo* a modernidade europeia é atacada por Nietzsche. É certo que ela é alvo de sua crítica à medida que ainda é cristã, mas para Nietzsche recaía sobre ela a condenação por ainda estar sob o domínio cultural e, com maior responsabilidade, pelo menos para Nietzsche, àquela de quem

mais ele esperava: da cultura alemã do século XIX. É como se o cativo cultural da Europa nos domínios do cristianismo fosse responsável, em última instância, dos próprios contemporâneos de Nietzsche, aos quais ele dirige seu *Anticristo*.

O que Nietzsche realiza, então, por meio de *O Anticristo* é a dessecularização¹⁰¹ da modernidade, uma filosófica e histórica explicitação das entranhas teológicas e religiosas de todas as instâncias culturais europeias do século XIX, pretensamente seculares e progressistas.

2.6 *O Anticristo como o destruidor do mundo ordenado moral e metafisicamente*

Se o “Anticristo” bíblico tem seu aparecimento próximo da consumação dos séculos, signo relacionado ao armagedon, ao “fim”, então, ao que parece, Nietzsche brinca com a apocalíptica cristã, assumindo-se ele mesmo a figura que preconiza o fim do mundo conhecido até então. Nietzsche faz isso em *O Anticristo* quando retoma a noção de “mundo” na semiosfera filosófica de sua época. Como notamos anteriormente, a modernidade era marcada por uma noção histórica escatológica, apocalíptica, em certo sentido. A filosofia alemã do século de Nietzsche foi em grande medida determinada pela acepção histórica enraizada na filosofia fenomenológica de Hegel que postulava o desenvolvimento do espírito do mundo, do absoluto, progredindo pelas fases da história universal em sua marcha do saber e autoconhecimento e atingindo teleologicamente, enfim, a consumação final.

Assemelhando o mundo e a história universal às idades do homem já mencionadas anteriormente (infância, juventude, maturidade, velhice), a era moderna e o mundo germânico cristão eram vistos como auge do progresso do espírito e ao mesmo tempo sua conclusão, segundo Löwith (2014, p. 39): “A história do Oriente é a infância da história universal, a dos gregos e romanos, a juventude e maturidade, ao passo que Hegel mesmo – em pleno final do mundo cristão-germânico – pensa na ‘velhice do espírito’.”

Disso decorre que o século de Nietzsche era encarado hegelianamente como o fim do processo do mundo, impregnado pelo sentido histórico-final da consumação da história do mundo e do espírito. Essa noção hegeliana acerca das eras do mundo, não podemos nos esquecer, se estabelecia especificamente a partir da visão cristã:

¹⁰¹ Sobre dessecularização, cf.: SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

O fundamento último para a construção histórico-final de Hegel reside na sua valorização absoluta do cristianismo para cuja fé escatológica o fim e a plenitude dos tempos apareceu com Cristo. Por Hegel situar a esperança do fim dos tempos no curso dos acontecimentos do mundo, e o absoluto da fé cristã na razão da história, ele está sendo apenas consequente ao compreender a realização do começo como o último grande acontecimento na história do mundo e do espírito. (Löwith, 2014, p. 42).

Insuflados pela noção de progresso, os ideais de liberdade e igualdade, a tomada de consciência humana, possibilitados pelos grandes e recentes eventos europeus como Reforma, Renascença, Iluminismo e a revolução Francesa, o mundo parecia alcançar seu último estágio na marcha do espírito absoluto. Em *O Anticristo*, contudo, Nietzsche inverte a noção hegeliana da história universal ao propor que a era moderna não estava no auge do progresso do espírito, mas no apogeu da *décadence*, que o mundo antigo greco-romano representava uma cultura elevada em comparação ao declínio civilizacional da Europa¹⁰².

Ao encarnar a figura do “Anticristo” que emerge na consumação da história, Nietzsche não apenas brinca com o sentido histórico da modernidade, ele insere sua filosofia como um movimento radical capaz de trazer realmente o fim de um mundo concebido como ordenado moral e metafisicamente. Não por menos a expressão “mundo” se repete dezenas de vezes em *O Anticristo*, grande parte entre aspas, em que Nietzsche requer que a expressão seja entendida em sentido técnico ou filosófico idealista e, mais que isso, sugerindo alusão direta aos grandes filósofos e seus sistemas que sustentam semelhante noção metafísica e moral do mundo e da história.

¹⁰² Nietzsche escreve: “A historiografia alemã, por exemplo, está convencida de que Roma era o despotismo, de que os germanos trouxeram ao mundo o espírito de liberdade” (AC §55). Já no final de *O Anticristo*, Nietzsche lamenta: “todo o trabalho do mundo antigo em vão: não tenho palavras para exprimir meu sentimento em relação a algo tão tremendo. — E, tendo em vista que seu trabalho era algo preliminar, que apenas o alicerce para um trabalho de milênios fora estabelecido com uma autoconsciência de granito, todo o sentido do mundo antigo em vão!... Para que os gregos? Para que os romanos? — Todos os pressupostos para uma cultura doura, todos os métodos científicos já estavam presentes, já se havia fixado a grande, a incomparável arte de ler bem — esse pressuposto para a tradição da cultura, para a unidade da ciência; a ciência natural, em aliança com a matemática e a mecânica, estava muito bem encaminhada — o sentido dos fatos, o último e mais valioso de todos os sentidos, tinha suas escolas, sua tradição já de séculos! Compreende-se isso? Todo o essencial para poder dar início ao trabalho fora encontrado: — os métodos, é preciso falar dez vezes, são o essencial, também o mais difícil, também o que por mais tempo é contrariado pelos hábitos e pela preguiça. O que hoje em dia reconquistamos, com autocoção indizível — pois todos temos ainda no corpo, de algum modo, os instintos ruins, cristãos —, o olhar livre ante a realidade, a mão cautelosa, a paciência e a seriedade nas menores coisas, toda a retidão do conhecimento — isso já estava presente! Havia mais de dois mil anos! E, além disso, a finura no tato e no gosto! Não como treino cerebral! Não como educação ‘alemã’ com modos grosseiros! Mas como corpo, gesto, instinto — numa palavra, como realidade... Tudo em vão! Apenas uma recordação, da noite para o dia! Gregos! Romanos! A nobreza do instinto, do gosto, a pesquisa metódica, o gênio da organização e da administração, a fé, a vontade para o futuro do homem, o grande Sim a todas as coisas visível como *Imperium Romanum*, visível para todos os sentidos, o grande estilo não mais arte apenas, mas tornado realidade, verdade, vida... — E não soterrado repentinamente por uma catástrofe natural!” (AC §59).

De maneira particular, Nietzsche se refere diversas vezes ao “mundo” nessas duas perspectivas: primeiro na noção metafísica-idealista; segundo, na ordenação moral do mundo. É uma decorrente da outra (AC §10, 25, 26, 49). Isso pode ser exemplificado ao criticar Kant, afirmando: “[...] ‘mundo verdadeiro’ [*wahre Welt*], o conceito de moralidade como essência do mundo (— esses dois erros mais maliciosos que existem!).” (AC §10).

Aqui é imprescindível retomar o fato de que grandes nomes da filosofia moderna¹⁰³ (Immanuel Kant, 1724 – 1804¹⁰⁴; Johann Gottlieb Fichte, 1762 – 1814¹⁰⁵; Hegel, 1770-1830¹⁰⁶; Friedrich Wilhelm Schelling, 1775 -1854¹⁰⁷ postularam, embora de maneiras distintas e

¹⁰³ Talvez uma exceção para Nietzsche seja Spinoza. Ele escreve em carta a Overbeck: “Estou maravilhado, encantado! Eu tenho um antecessor! Eu mal conhecia Spinoza: minha saudade dele agora era um ‘ato de instinto’. Não apenas sua tendência geral é a mesma que a minha – fazer do conhecimento o afeto mais poderoso – eu me encontro em cinco pontos principais de seus ensinamentos, esse pensador mais anormal e solitário está mais próximo de mim precisamente nessas coisas: ele nega o livre arbítrio -; os propósitos —; a ordem moral do mundo—; o não egoísta —; o mal -; embora as diferenças sejam enormes, elas residem mais nas diferenças de tempo, cultura e ciência.” (eKGWB 1881,135).

¹⁰⁴ Pois o mundo, disse Kant (2015, p. 521), “é uma soma de fenômenos e, portanto, tem de haver algum fundamento transcendental do mesmo, i. e., um tal que só possa ser pensado pelo entendimento”. Já no que diz respeito à ética, Kant procura um fundamento racional para a moral, para uma lei moral necessária no mundo, logo, obrigatória. Não há outro fundamento que não seja um ser onipotente, transcendente, supremo, onisciente, onipresente, eterno etc. Assim, Deus é necessário para as leis universais, para a liberdade, para o supremo bem, para a razão prática: “Toda investigação natural recebe assim uma direção segundo a forma de um sistema dos fins, e se torna, em sua maior amplitude, uma físico-teologia. Esta, porém, que começou a partir da ordem moral como uma unidade fundada na essência da liberdade, e não fomentada ao acaso por comandos externos, leva a conformidade a fins da natureza a fundamentos que têm de ser inseparavelmente conectados, a priori, com a possibilidade interna das coisas; e, assim, ela leva a uma teologia transcendental que assume o ideal da perfeição ontológica suprema como um princípio da unidade sistemática que conecta todas as coisas segundo leis universais e necessárias da natureza, já que todas elas devem ter sua origem na necessidade absoluta de um ser originário único.” (Kant, 2015, p. 591).

¹⁰⁵ No polêmico livro em que foi acusado de ateísmo, *Ficht Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, discorre num tipo de filosofia da religião especificamente sobre sua noção acerca da “ordem moral do mundo”. Fichte encontra a resolução da antinomia ética da vontade livre com o dever dentro de um sistema universal em que o eu é parte do todo e apenas nele se concretiza. Nicolai Hartmann (1983, p. 104), sumariza a posição de Fichte: “O Eu só é livre na totalidade da ordem moral cósmica que ele realiza mediante a sua ação. A tarefa consiste em que todos os outros se igualem e se tornem semelhantes a eles.” Com isso, o sentimento moral e a autonomia da vontade se liga a lei moral e seu dever que ela impõe, apenas dentro dessa ordem sistêmica superior (“ordem moral do mundo”), onde o filósofo também pode encontrar o fundamento e a justificação do direito e da ação do Estado: “[...] é próprio da religião a crença num governo divino do mundo. Este governo do mundo significa em absoluto, para Fichte, a ordem moral do mundo” (Hartmann, 1983, p. 119).

¹⁰⁶ Para Hegel, a “ordem moral do mundo” é um dos predicados a partir dos quais a razão exige universalizar, a encontrar um ente e sujeito, neste caso Deus: “A necessidade de representar o absoluto como sujeito serviu-se das proposições: ‘Deus é eterno’ [...]. Em tais proposições, o verdadeiro só é posto como sujeito diretamente, mas não é representado como movimento do refletir-se em si mesmo. [...] só o predicado diz o que Deus é. O predicado é sua implementação e seu significado; só nesse fim o começo vazio se torna um saber efetivo. Entretanto, é inevitável a questão: por que não se fala apenas no eterno, da ordem moral do mundo etc.; ou, como diziam os antigos, dos conceitos puros do ser, do uno etc., daquilo que tem significação, sem acrescentar o som sem significação? Mas é que através dessa palavra se indica justamente que não se põe um ser, ou essência, ou universal em geral, e sim algo refletido em si mesmo: – um sujeito.” (Hegel 2012, p. 37-38).

¹⁰⁷ Schelling também afirma a “ordem moral do mundo”, mas como necessidade, uma ordem superior que atua pelo querer e agir “livre” dos indivíduos, denominado como providência. “No fundo, isto não é urna contradição: no absoluto, necessidade e liberdade não só não são contraditórias, mas, antes, absolutamente idênticas” (Hartmann, 1983, p. 152). Sua concepção se estabelece então como crítica a própria visão de Fichte “dizer que existem apenas vontades individuais, cada uma das quais constitui um centro para si mesma, e que, segundo a

propósitos diferentes, uma “ordem moral do mundo” (*sittlichen Weltordnung*)¹⁰⁸ como única base racional para o agir ético, reconhecendo para tal um tipo de teísmo. Hartmann¹⁰⁹ (1842-1906) fez o mesmo, só que alicerçando a “ordem moral do mundo” num tipo de panteísmo, enquanto Schopenhauer¹¹⁰ (1788-1860) procurou arrazoá-la a partir de sua teoria metafísica da Vontade que, no fim, ainda defendia a negação ascética da vontade, a compaixão como virtude e o egoísmo como vício, noções absolutamente cristãs para Nietzsche.

Os paralelos entre a noção filosófica de “ordem moral do mundo” (*sittlichen Weltordnung*)¹¹¹ e a metafísica, e mesmo com o teísmo cristão, são fortes e consistem num ponto que Nietzsche descerra explosivamente em *O Anticristo*: “E os filósofos secundaram a Igreja: a mentira da ‘ordem moral do mundo’ [*sittlichen Weltordnung*] perpassa a evolução

expressão de Fichte, cada eu é a substância absoluta. No entanto, a razão que insiste na unidade, como o sentimento que insiste na liberdade e na personalidade, é sempre rejeitada apenas por um decreto de poder que dura algum tempo e é finalmente envergonhada. Assim, a doutrina de Fichte teve que mostrar seu reconhecimento de unidade, embora na forma escassa de uma ordem moral mundial, por meio da qual ela imediatamente caiu em contradições e inadmissibilidade. Parece, portanto, que tanto pode ser citado para essa afirmação de um ponto de vista puramente histórico, ou seja, de sistemas anteriores (não encontramos em nenhum lugar razões extraídas da essência da razão e do próprio conhecimento) – a conexão do conceito de Liberdade com a visão de mundo como um todo permanecerá provavelmente sempre o objeto de uma tarefa necessária, sem cuja solução o próprio conceito de liberdade vacilaria, mas a filosofia seria completamente inútil.” (Schelling, 1991, p. 57).

¹⁰⁸ Segundo Meier, “Nietzsche encontrou o enfático apelo à ‘ordem moral mundial’ ao ler Eduard von Hartmann [...] *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung*. Berlin 1882, p. 179”.

¹⁰⁹ Eduard von Hartmann já havia procurado demonstrar, em *Filosofia inconsciente*, que a felicidade da humanidade não pode ser meta final da vida, mas sim o progresso processual do mundo. Entretanto, em 1886, com o escrito *Das sittliche Bewusstsein: eine Entwicklung seiner mannichfaltigen Gestalten in ihrem inneren Zusammenhange mit besonderer Rücksicht auf brennende sociale und kirchliche Fragen der Gegenwart*, no terceiro capítulo, *Das Moralprincip der sittlichen Weltordnung*, Hartmann propõe que a felicidade tem a importante função, ainda que uma ilusão, de aliviar o peso da tarefa de evolução e do progresso. Daí a importância do eudaimonismo: sem ele não haveria evolução, sem a busca pela felicidade máxima não haveria progresso da consciência, pois o progresso traz mais sofrimento e dor. Não fosse a busca pela felicidade, ninguém buscaria o progresso do mundo em si. Segundo Hartmann (1886, p. 519), a felicidade da humanidade, mesmo que não seja o objetivo principal, deve, no entanto, ser reconhecida em certo sentido como um objetivo, em parte na medida em que torna os indivíduos mais produtivos. Assim, Hartmann entende a ordem mundial entretecida em sua concepção panteísta sobre o mundo, onde os indivíduos em sua ação eudemonista são na realidade unidades essenciais, extensões do todo e, cientes disso, evitam o puro egoísmo da ação moral, e colaboram para o processo mundial. Para melhor compreensão, conferir: DYROFF, Adolf. “Zur Ethik Eduard von Hartmanns.” **Archiv Für Rechts-Und Sozialphilosophie**, vol. 36, 1943, p. 254–79. JSTOR. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/23676998>> Acesso em: 3 jul. 2023.

¹¹⁰ No capítulo 47 de *O mundo como vontade e representação*, II, Schopenhauer defende a ordem moral do mundo, a compaixão, sendo a base da justiça e da caridade. Schopenhauer, fundamentado em sua teoria da Vontade, que é a força que produz o fenômeno no mundo, na natureza e em nós, afirma que por ela, pela Vontade, “a ordem MORAL do mundo realmente entra em conexão direta com a força que produz o fenômeno do mundo” (Schopenhauer, 2015, p. 704). Considerada uma questão central, escreve: “Fazer a ligação da força que produz o fenômeno do mundo, portanto, que determina a sua índole, com a moralidade da disposição, e com isso demonstrar uma ordem MORAL do mundo como fundamento da ordem física, – este foi desde SÓCRATES o problema da filosofia” (2015, p. 703). Schopenhauer (2015, p. 705) escreve: “Ademais, a consideração do mundo pelo lado FÍSICO, por mais ampla e exitosamente que se a siga, permanece em seus resultados sem consolo para a gente: somente pelo lado MORAL é que se pode encontrar consolo; na medida em que aqui as profundezas do nosso próprio interior abrem-se à consideração”. Essas noções estão conectadas com os capítulos oitavo e nono do segundo tomo de *Parerga und Paralipomena* já abordado anteriormente.

¹¹¹ Para outras críticas incisivas de Nietzsche a essa noção, além de AC, cf.: *Aurora* §563 e *Genealogia da Moral*, III § 27.

inteira da filosofia moderna” (AC 26). A noção filosófica de uma “ordem moral do mundo”, para Nietzsche, é uma versão ou racionalização secular da visão moral cristã, uma moral universal, imperativa, imutável, acultural e atemporal etc.¹¹² Mostra-se assim o labirinto em que a filosofia e a modernidade se encontravam e do qual não conseguiam sair. Nietzsche declara efusivamente em *O Anticristo*, que, à parte o cristianismo ou no mínimo de um tipo de metafísica, ainda não havia sido possível fundamentar filosófica e cientificamente qualquer outro tipo de moral, fazendo da “ordem moral do mundo” sustentada ainda na modernidade uma noção desprovida da proba análise filosófica e científica.

Não obtendo qualquer aporte “natural” ou firmado na efetividade do mundo, a moral tradicional platônica-cristã, na modernidade, em vez de ter sido abandonada passa a ser sustentada na metafísica e no idealismo. Desse ponto esclarece a relação antevista entre a “ordem moral do mundo” e a noção dualista de um mundo cindido entre inteligível e sensível, onde o reino moral se localiza no domínio do inteligível, logo, no âmbito racional, mas sem ser constatável na dimensão científica: “Como é bem sabido, Kant declarou que os objetos clássicos do mundo metafísico, Deus, alma, eram incognoscíveis pela razão teórica, mesmo assim concedeu-lhes uma posição central como postulados da razão prática” (Sommer, 2012, p. 285).

Estava demonstrado para Kant que era impossível conceber sem contradição a “ordem moral do mundo” a menos que houvesse Deus, imortalidade etc., pois sem essas crenças, que pelo menos do ponto de vista teórico não eram impossíveis, o dever moral seria uma contradição. Os demais filósofos tiveram de se debater com essa problemática. Porém, como Nietzsche denuncia, não renunciaram à “ordem moral do mundo” nem ao apelo à teoria dualista do mundo que *O Anticristo* agora decreta como encontrando seu final resoluto. O mundo idealista metafísico, último refúgio da moral ocidental, tinha terminado e seguia-se disso que a noção moral também perdia o sustentáculo e direito à existência.

Já em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche deixa explícito que a acepção de um “mundo verdadeiro” (*wahre Welt*) havia se tornado fábula: “O ‘mundo verdadeiro’ — uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada —, ideia tornada inútil, logo refutada: vamos eliminá-la! (CI, IV *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula: História de um*

¹¹² Esse entendimento Nietzsche explicita em *A Gaia ciência*: “Vê-se o que triunfou realmente sobre o deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciências científica, em asseio intelectual a qualquer preço. Encarar a natureza como se ela fosse prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para a glória de uma razão divina, como perene testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas.” (GC, §357).

erro). Nesse aforismo, Nietzsche conta a história intelectual do ocidente, história de como a concepção de mundo metafísico, idealista, dualista se desvalorizou, entrando em colapso de tal modo que se faz necessário aboli-lo.

A concepção de mundo dualista e suas diversas formulações ao longo do tempo, dimensão sensível e inteligível, verdadeiro e falso, do fenômeno e da coisa em si, do temporal e eterno, imanente e metafísico (e as muitas divisões que se seguem) já eram consideradas por Nietzsche como histórias de um erro, isto é, concepções erradas desde sempre. Já a criação de um outro mundo parte de uma avaliação negativa desse mundo, logo trata-se de um avaliador que sofre pela efetividade ou a avalia em déficit.

Nietzsche declara como origem desse erro Platão, não o cristianismo: “O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso — ele vive nele, ele é ele. (A mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: ‘Eu, Platão, sou a verdade’).” (CI, IV *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula: História de um erro*). O cristianismo para Nietzsche populariza a metafísica platônica como o ideal moral (BM *Prólogo*), não a cria. O cristianismo abarca e operacionaliza a metafísica religiosamente para fundamentar sua moral, transvalora os valores morais greco-romanos, invertendo-os.

O livro *O Anticristo* parte dessa perspectiva; o cristianismo não cria a metafísica e a moral. Ele herda ambas. A moral, do platonismo (o ideal universalizante do bem supremo, por exemplo, conforme *Além do bem e do mal* e *Crepúsculo dos ídolos*) e do judaísmo decadente do primeiro século, o judaísmo do segundo templo juntamente e a metafísica da influência neoplatônica exercida na igreja nos anos subsequentes à morte de Jesus. O cristianismo, contudo, sintetiza essas noções em seu arcabouço religioso, valendo-se delas e radicalizando-as. Assim, ao sair vitorioso sobre Roma, o cristianismo impõe esses ideais e passa a preservá-los pelos séculos como solo e doravante o esteio de todos os valores, o que permanece ainda nos valores modernos e seculares.

Segue-se disso a constatação de que ao abolir não apenas o “mundo verdadeiro”, também é abolido o “aparente”: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!” (CI, IV *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula: História de um erro*). O “mundo aparente” também é destruído, ou seja, não há mais espaço para uma aceção de mundo universalizante, totalizante, fixo, restando apenas o perspectivismo nietzschiano. O “mundo aparente” é um mundo valorizado desde Platão e em participação com o “mundo verdadeiro”. A partir da

abolição de ambos os livros, é preciso uma nova estimativa, um novo olhar. Ou, como diz o *Prólogo* de *O Anticristo*, “novas verdades”. Afinal, a “abolição” desse mundo platônico-cristão descrita em *Crepúsculo dos ídolos* oportuniza a chance de fazer algo diferente, recomeçar a história.

O Anticristo de Nietzsche parte daí, do fim do mundo platônico-cristão, que é o lugar onde começa Zaratustra, que inicia sua descida aos homens tendo tomado ciência da “morte de Deus”. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche escreve: “(Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; *incipit* Zaratustra [começa Zaratustra].)” (CI, IV *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula: História de um erro*). No texto, o termo latim *Incipit* parece ser retomado dos estudos medievais em que se refletia sobre o movimento angelical, consoante assinalado por Muñoz (2014, p. 61). Por sua vez, “anjo”, em latim, *angelus*, provém do grego *aggelos* (ἄγγελος), “mensageiro”. “*Incipit* Zaratustra”, então, retoma a noção de enunciador, mensageiro, da pronúncia de um novo começo, após o “longo erro”.

Se o Zaratustra histórico transpôs a moral para o metafísico, Nietzsche e seu Zaratustra retiram exatamente do domínio da metafísica a moral, extraindo todos os seus pressupostos e tirando todos seus alicerces até demoli-la. Esse ato é o que Nietzsche chama de “veracidade”, em oposição à identificação de Platão em *Crepúsculo dos ídolos* (“eu Platão sou a verdade”), pois tem coragem de ir até o fim em sua honestidade e probidade científica, mesmo que o leve a descobrir que a moral dualista (bem e mal) e a metafísica (ordenada universalmente) não apresentam justificativa cogente e, então, constate sua autossupressão, sua autoabolição:

Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas — a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra sua. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zaratustra criou este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a o reconhecer. Não só que ele tenha nisso experiência maior e mais longa que outro pensador — pois a história inteira é a refutação experimental da sentença da dita “ordem moral universal” —: mais importante, Zaratustra é mais veraz do que qualquer outro pensador. Sua doutrina, apenas ela, tem a veracidade como virtude maior — isso é o contrário da covardia do “idealista”, que bate em fuga diante da realidade; Zaratustra tem mais valentia no corpo do que os pensadores todos reunidos. Falar a verdade e atirar bem com flechas, eis a virtude persa. — Compreendem-me?... A autossuperação da moral pela veracidade, a autossuperação do moralista em seu contrário — em mim — isto significa em minha boca o nome Zaratustra (EH, *Por que sou um destino*, §3).

Assim, Nietzsche como o “Anticristo” parece ter levado ao fim a constatação do mundo metafísico e moral em que os filósofos, da antiguidade platônica à modernidade, se firmavam como em seu último suporte (a cosmovisão cristã que ainda lhes servia de esteio, em muitos casos imperceptível). O que foi simbolizado pelo Zarathustra nietzschiano inicialmente, a autoabolição da ordem moral do mundo, agora será expresso pelo “Anticristo” no livro transvalorador em que Nietzsche indica o “Anticristo” como aquele que traz o fim, o armagedon epocal.

Trata-se do fim de um ciclo do mundo em que o cristianismo tinha uma influência metafísica e moral, em que os ideais históricos, econômicos, sociais e políticos da cultura europeia eram alicerçados na cosmovisão fundante. Nietzsche entende trazer o armagedon à era cristã na cultura europeia, consistindo num marco temporal, abrindo uma nova página da história do pensamento ocidental. Isso é aventado no decorrer de todo o escrito *O Anticristo*, mas, como veremos, tornado explícito no último aforismo para o qual reservamos a explicação de “como” ele realiza isso.

Segue-se que, em primeira instância, o que motiva o ataque de Nietzsche em *O Anticristo* é a própria condição moderna por não superar a influência cristã. No entanto, podemos questionar: Por que um livro intitulado aparentemente de modo religioso, “O Anticristo”, se concentra tanto no diagnóstico e na crítica de sua época, de sua cultura moderna, que se considerava cada vez mais secularizada? Por que a modernidade europeia constitui um dos mais severos alvos do escrito, entremeada por toda a crítica ao cristianismo? A menos que se traga à memória os usos do signo do “Anticristo” no *corpus* filosófico nietzschiano, tal como mapeamos até aqui, a saber, como figura do “antimoderno”, não se torna explícita tal relação. O “Anticristo” é um signo que representa um aspecto da crítica de Nietzsche ao século XIX, considerado como a conservação de valores oriundos de um esteio axiológico essencialmente cristão.

Sob o escrutínio visceral do filósofo, sua época, a modernidade, revela-se ainda como profundamente enraizada no cristianismo. A arte, a literatura, a filosofia, a política, a história e a cultura modernas são explicitadas em *O Anticristo* como ainda fundamentalmente alicerçadas na cosmovisão cristã. Ao nosso ver, precisamente contra essa situação cultural Nietzsche se vale do signo do “Anticristo”.

3 O Anticristo como “superação” do cristianismo enquanto esteio axiológico da modernidade

É conforme o cristianismo conjuga, democratiza e serve como conservador da metafísica platônica e da moral dualista da modernidade que Nietzsche desfere seus ataques à religião cristã. Isso pode explicar o motivo de Nietzsche não fornecer dados teológicos a seus ataques ao cristianismo: seu foco é filosófico, não teológico-religioso.

Ele ataca ao cristianismo para minar as bases da modernidade. Todavia, para essa estratégia funcionar e conseguir abalar de uma vez por todas os fundamentos civilizacionais da Europa do século XIX, o filósofo precisa direcionar a artilharia especificamente ao cristianismo a fim de vencê-lo, daí o escrito concentrar-se na religião cristã, em sua história, sua psicologia, sua constituição social, seus dogmas, seus principais personagens etc.

O signo do “Anticristo”, conforme destacamos até aqui, foi utilizado por Nietzsche como uma promessa de vitória, efetivo triunfo sobre o cristianismo e o niilismo europeus. O livro que carrega o título, *O Anticristo*, de alguma maneira assume a tarefa como empreitada: um golpe fatal ao cristianismo. Em suas palavras, “é uma tentativa de assassinato do cristianismo” (eKGWB 1888-1180). Como? Por que Nietzsche o considerava seu escrito tão perigoso para o cristianismo como nenhum outro da história? Por que todos os ataques à religião cristã, se comparados a sua crítica ao cristianismo, são “mera brincadeira de criança”¹¹³? O que há, na perspectiva de Nietzsche, de diferente nesse escrito capaz de fazer o que nenhum outro inimigo do cristianismo conseguira até então? Vencê-lo? A partir da leitura de *O Anticristo* é possível esboçarmos determinadas indicações.

3.1 Um ataque filosófico a partir de novos fronts

À luz do que destacamos acima, por meio do ataque à modernidade Nietzsche mirava não diretamente o cristianismo enquanto religião, mas sua moral e a metafísica ainda presentes nos elementos e artefatos culturais que constituíam a cultura europeia. A cultura europeia e o cristianismo exprimiam uma relação de simbiose para Nietzsche: por seus valores e ideais, o cristianismo no decorrer dos milênios teria engendrado as condições históricas e sociais nas

¹¹³ Cf.: eKGWB 1888-1115.

quais emergiu a era moderna. Como expressão cultural da própria religião cristã, a era moderna possibilita tipos humanos em estados fisiopsicológicos declinantes, à mercê do mesmo predomínio do cristianismo, retroalimentando assim a religião que constituiu essa cultura. Embora a modernidade, que nasceu do cristianismo, tenha declarado autonomia e independência dela com um projeto de secularização, findava como a responsável por perpetuar e sustentá-la no século XIX — seus valores e ideais encontram-se desidratados ou camuflados na linguagem, na filosofia, na moral, na ciência e nos modos de vida contemporâneos.

Ao mirar a modernidade, Nietzsche procura acertar o golpe nos artefatos culturais e sociais que mantinham vivas as noções do cristianismo e possibilitavam mantê-la ainda necessária aos seus contemporâneos: filosofia idealista, romantismo, socialismo, anarquismo, democracia, política do *Reich*, noção de progresso entre outras. Se esses estamentos modernos fossem abalados, a cultura europeia poderia futuramente possibilitar o cultivo de outros tipos humanos, outros modos de vida. Dessa forma, o ataque se concentra no que Nietzsche considerava os escombros do cristianismo histórico da civilização europeia, escombros que a modernidade, pelo menos aos olhos do filósofo, ainda elogiava como monumentos do progresso, “bençãos humanitárias” do cristianismo (AC §62). Nesse sentido, toda a crítica à modernidade descrita no capítulo anterior constituía um procedimento nietzschiano pelo qual ele considerava possível a efetiva “superação” do cristianismo histórico.

A radicalidade do ataque de Nietzsche consiste em se considerar capaz de criticar o cristianismo de uma nova forma: sob terrenos não explorados por outros inimigos do cristianismo. Nietzsche propõe um ataque a partir de novos fronts. É nesse sentido que ele realiza a crítica filosófica empregando duas disciplinas, a fisiologia médica e a filologia. Isso se explicita no uso das metáforas da medicina pela qual ele realiza diagnósticos e propõe terapias e pela contribuição do filólogo, ambas usadas em todo *O Anticristo*, de acordo com o que veremos a seguir.

3.2 A crítica do filósofo-médico

Para entender seu ponto de vista, o próprio filósofo se encarregou de explicitar as duas disciplinas: “Como filólogo, olha-se por trás dos ‘livros sagrados’; como médico, por trás da degeneração fisiológica do cristão típico. O médico diz ‘incurável’; o filólogo, ‘fraude’ [...]” (AC §47). A segunda disciplina abordada por Nietzsche nesse trecho, a medicina, diz respeito

àquela ciência que permite diagnosticar o que está por trás de um sintoma, a exemplo da degeneração fisiológica, sintomática do declínio da vontade de poder, a qual nomeou de *décadence*. Em uma nota ao final da primeira dissertação de sua *Genealogia da moral*, anexada na continuação do aforismo 17 da seção, Nietzsche explicita o procedimento filosófico no uso dos dados fisiológicos.

Por meio dessa nota, Nietzsche esperava fomentar pesquisas axiológicas e análises multidisciplinares em torno do problema do valor dos valores morais. A fim de dar conta da complexidade do problema, Nietzsche sugere submeter a questão axiológica do valor dos valores morais a um olhar multiperspectivístico, sob a crítica de conhecimentos e abordagens de outras disciplinas (história, filologia, etimologia – o que ele mesmo estava empreendendo na *Genealogia*), enfatizando especialmente a fisiologia e a medicina. Para o filósofo, é preciso “fazer com que fisiólogos e médicos se interessem por este problema (o do valor das valorações até agora existentes).” (GM, I §17).

Em parte, já havia estudiosos que se valiam dessas análises multidisciplinares naquela época. Todavia, Nietzsche pensava haver um vácuo: faltavam a análise fisiológica e médica na reflexão da estimativa e hierarquia de valores. A problemática a respeito do real valor dos valores necessitava de tais disciplinas, pois, para Nietzsche, a axiologia tocava especialmente no valor para a vida, logo, precisava-se também de seu valor biológico e fisiológico que favorecesse algo constitutivo da vida: a vontade de poder: “De fato, toda tábua de valor, todo ‘tu deves’ conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro de clarificação e interpretação fisiológica muito mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica (GM, I §17).”

Dessa maneira, os valores morais não são eternos, divinos, universais ou imperativos, consistem sim em interpretações históricas e axiológicas engendradas por corpos interpretantes e suas respectivas culturas, sempre a partir de seus estados fisiológicos, segue-se que essa estimativa de valores precisa primeiramente de uma elucidação ou interpretação fisiológica e médica. Jaz por trás dessa afirmação da importância da fisiologia e da medicina sua hipótese da vontade de poder, pois a problemática axiológica do valor das morais ou dos valores morais é analisada de modo diferente e até oposta caso se tenha como objetivo conceber o valor dos valores morais quanto à conservação da espécie humana ou ao desenvolvimento de tipos humanos raros e ascendentes, tal como Nietzsche compreende a questão.

Algo, por exemplo, que tivesse valor evidente com relação à maior capacidade de duração possível de uma raça [*Rasse*] (ou ao acréscimo de seu poder de adaptação a um determinado clima, ou à conservação do maior número) não teria em absoluto o mesmo valor, caso se tratasse, digamos, de formar um tipo de homem mais forte. O bem da maioria e o bem dos raros são considerações de valor opostas: tomar o primeiro como de valor mais elevado em si, eis algo que deixamos para a ingenuidade dos biólogos ingleses [...] (GM, I §17).

Nietzsche oferece ao filósofo o importante papel, servido pelas ciências e pelos respectivos conhecimentos, de analisar o problema do valor dos valores morais: “Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo essa tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia de valor” (GM, I §17).

Aquilo que Nietzsche propõe aqui sintetiza muito bem sua própria abordagem da pesquisa a respeito da moral, na *Genealogia* e em *O Anticristo*. O filósofo realiza sua análise filosófica valendo-se de um olhar multiperspectivístico a partir das demais ciências, enfatizando, em especial, as ciências médicas e atuando como filósofo-médico. Não por menos Nietzsche tenha entendido as três dissertações que compõem a *Genealogia* da moral como “decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma transvaloração de todos os valores” (EH, *Genealogia da moral, um escrito polêmico*).

Assim, a medicina em *O Anticristo* deve ser entendida como uma disciplina abrangente abarcando de aspectos fisiológicos, neurológicos aos psicológicos. Nietzsche, recupera o primado do corpo na análise filosófica — não existe qualquer dicotomia ou cisão entre os estados psicológicos e emocionais das configurações dos instintos, afetos e forças corporais. A própria psicologia é uma determinação daquelas, isto é, expressão ou sintoma da condição fisiológica, seja ascendente ou declinante, saudável ou doente.

Em *O Anticristo*, a abordagem médica serve estrategicamente a Nietzsche como um terreno a partir do qual criticar o cristianismo que não seja se valendo da linguagem, dos métodos e dos domínios próprios da teologia, da metafísica, da filosofia da religião, do idealismo ou da moral. A acusação de Nietzsche ao homem moderno, fruto do cristianismo histórico, não é moral, nem teológica. A acusação da “corrupção do homem”, “em minha boca, está protegida ao menos contra uma suspeita: de conter uma acusação moral ao homem” (AC §6). Importam a Nietzsche os estados e condições fisiológicos, os modos de vida engendrados pelo cristianismo em sua crítica. É, então, no papel de filósofo médico que analisa os dados fisiológicos de um paciente que ele condena o cristianismo como aquele que produziu uma cultura decadente e tipos modernos com condições fisiopsicológicas degenerados.

No decorrer do escrito, o filósofo performa como um filósofo-médico que propõe tornar perceptível aquilo que é hostil à saúde. Ele procura apontar na modernidade o “retrocesso fisiológico”, dos “fisiologicamente regredidos, dos fracos” (AC §17). Sua análise do budismo, por exemplo, parte do diagnóstico de “dados” e “condições fisiológicas” (AC§20). Ele procede da mesma forma ao analisar a história de Israel e a desnaturação dos valores naturais que o judaísmo sacerdotal pós-exílio teria adquirido como expressão de um tipo de “indisposição fisiológica envenenada [...]” (AC §25). Também é assim, como médico, que investiga a psicologia do redentor com “rigor do fisiólogo” (AC §29), buscando explicitar quais “as realidades fisiológicas” do Jesus histórico (AC §30).

Na crítica ao cristianismo encontra-se a tentativa médica de destacar a “degeneração fisiológica do cristão típico” (AC §52). Analisando a aristocracia e a sociedade em castas hinduísta, pelo código de Manu, em que o filósofo médico se detém em “três tipos de diferentes gravitações fisiológicas” presentes em toda sociedade sadia (AC §57), em contraposição à sociedade moderna. Desse diagnóstico, decorre a condenação ao cristianismo por cultivar na humanidade “uma contradição, uma arte da autoviolação, uma vontade de mentira a todo custo, uma aversão, um desprezo de todos os instintos bons e honestos!” (AC §62). Assim, pelas ciências médicas, a psicologia, a neurologia entre outras, Nietzsche entende ter etiologicamente diagnosticado as causas e manifestações do niilismo e da decadência modernos, o mal civilizacional da Europa e do século XIX.

3.3 A crítica do filósofo-filólogo

Retomemos o aforismo 47, no qual Nietzsche explicita a disciplina filológica: “Como filólogo, olha-se por trás dos ‘livros sagrados’; como médico, por trás da degeneração fisiológica do cristão típico. O médico diz ‘incurável’; o filólogo, ‘fraude’ [...]” (AC §47). O trecho é bastante elucidativo porque o filósofo especifica que é na qualidade de filólogo e médico que ele é um “Anticristo”, isto é, que ele se opõe ao cristianismo. Em sua opinião, especialmente no Novo Testamento, torna-se possível enxergar o processo de adulteração interpretativa e manuscritológica operada pela comunidade cristã primitiva. Essa filologia, conforme explicita no texto, não reside em disciplina usada de modo independente, visto consistir na diferença de sua filologia em relação aos filólogos modernos.

A filologia não é usada por Nietzsche nos dados da fisiologia obtidos de seu procedimento médico-filosófico. Metaforicamente, segundo Patrick Wotling (2001, p. 40-41) assinala, “qualquer evento, qualquer processo pode ser tratado como textos a serem decifrados, é assim que a medicina é a filologia aplicada ao texto do corpo, e a filosofia se propõe a ler o texto da realidade”. A filosofia é utilizada subsidiariamente, sempre ancorada nos dados fisiológicos diagnosticados, decorrendo daí seu fator distintivo.

Exegetas e historiadores modernos, a exemplo de Strauss e Renan, analisaram a figura histórica de Jesus e do cristianismo primitivo não a partir da ciência fisiológica como o fizera Nietzsche. Em outro aforismo, o filósofo menciona com mais detalhes em que sentido compreende a filologia da qual se utiliza: “Por filologia entenda-se aqui, em sentido bastante geral, a arte de ler bem — ser capaz de ler fatos sem falseá-los com interpretação, sem perder a cautela, paciência, a finura, no anseio de compreensão” (AC §52).

Por sua vez, Nietzsche considera que a má interpretação é fruto de uma constituição intelectual debilitada e sintomática da condição fisiopsicológica declinante e mórbida, diagnosticada por ele por meio de sua filosofia médica. Condição essa que é própria do estado decadente do homem ocidental, formado pelo cristianismo europeu no decorrer da história. Em razão da interpretação ser engendrada por corpos declinantes, conforme Nietzsche a entendia, ele ampara sua filologia na ciência médica e analisa as interpretações modernas e cristãs:

Como a doença é da essência do cristianismo, também o típico estado cristão, a ‘fé’, tem de ser uma forma de doença, todos os caminhos retos, honestos, científicos para o conhecimento têm de ser rejeitados como caminhos proibidos pela Igreja. A dúvida já é um pecado... A completa falta de asseio psicológico no sacerdote — que já se revela no olhar — é uma consequência da *décadence* —, deve-se observar nas mulheres histéricas, e também nas crianças de compleição raquítica, com que regularidade o fingimento por instinto, o prazer de mentir por mentir, a incapacidade de olhares e passos retos é expressão de *décadence*. “Fé” significa não querer saber o que é verdadeiro. O pietista, o sacerdote de ambos os sexos, é falso porque é doente: seu instinto exige que em nenhum ponto a verdade obtenha seu direito. “O que faz doente é bom; o que vem da plenitude, da abundância, do poder, é mau”: eis o modo de sentir do crente. Não ter escolha senão a mentira — nisso percebo quem é predestinado a teólogo. — Uma outra marca do teólogo é sua inaptidão para a filologia (AC §52).

Em resumo, a má filologia, as más leituras e interpretações decorrem da má constituição fisiológica do homem cultivado pelo cristianismo. Em AC §52, descreve se tratar do sacerdote, pietista ou teólogo, além de que a abrangente crítica nietzschiana aplica a definição a todo aquele que carrega o “típico estado cristão”, incluindo aos alemães e os modernos que ainda

são um tipo de “crentes”, na medida que possuem “crenças” – ainda que seculares, como indicado no aforismo (AC §52). Assim, a má interpretação é expressão da decadência fisiológica, de um “estado cristão típico”, estado fisiológico em que se falseia e mente porque é doente, por isso não há escolha: é inapto à proba filologia.

Em grande medida, a *décadence* tem sua origem em determinada reação ou interpretação frente ao sofrimento. A dor e o sofrimento, para o filósofo, são constituintes da própria vida, já que a vida mesma é sinônimo de vontade de potência que quer superar e se exprimir diante de oposições, resistências, diante da luta contra os horrores da existência. Nietzsche elogia o budismo por se mostrar mais realista do que o cristianismo justamente por aceitar esse dado da realidade em vez de falseá-lo¹¹⁴.

As interpretações desse dado da realidade, o sofrimento, é que podem ser saudáveis ou doentias, negadoras da vida ou afirmativas. Saudáveis quando possibilitam a experiência do sentimento de poder e do acréscimo de poder ao vencer resistências e oposições, ao expandir seu domínio na agonística da vida. Doentes quando se nega e se falseia esse dado da realidade a partir de interpretações ascéticas, moralistas, idealistas e metafísicas que enfraquecem e fragilizam as condições de vida. A doença reside no declínio da vontade de potência, desagregando e dispersando suas forças, desarticulando sua configuração de forças, tornando-a lânguida, fraca, o que Nietzsche considera uma condição decadente. Nesses estados, o doente anseia por interpretações que mascaram a efetividade, servem como consolos, narcóticos ou estimulantes a sua desagregação fisiológica. Desse modo, Nietzsche condiciona a má interpretação ao estado doentio da vida.

3.4 Resultados histórico-culturais da má filologia do cristianismo

Valendo-se da noção filológica, Nietzsche tece no decorrer de *O Anticristo* ataque ao cristianismo, explicitando as más interpretações. Por exemplo, por causa de sua condição fisiológica decadente frente a efetividade, Nietzsche considera o cristianismo responsável por

¹¹⁴ Nietzsche, segundo os aforismos 20 a 23 de *O Anticristo*, considera que o cristianismo falseia a realidade do sofrimento interpretando-o como resultante de causas (o pecado) ou propondo soluções (a salvação, o juízo final, a vida pós morte na eternidade) imaginárias, além de moralizar o sofrimento ao descrevê-lo como decorrente da culpa do pecado dentro de um dualismo moral, bem e mal, bom e mau. O budismo para Nietzsche enxerga o sofrimento sem moralização ou idealismo e procede de modo higiênico, psicológico, a fim de vencê-lo.

uma interpretação da realidade que a nega e a contrapõe: todas as noções de causas, efeitos, ou ilações científicas, psicológicas, morais, teleológicas seriam puramente imaginárias e irreais:

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a efetividade. Somente causas imaginárias ('Deus', 'alma', 'eu', 'espírito', 'a vontade livre' – ou ainda a 'não-livre'); somente efeitos imaginários ('pecado', 'redenção', 'clemência', 'castigo', 'remissão dos pecados'). Uma transação entre seres imaginários ('Deus', 'espíritos', 'almas'); uma ciência imaginária da natureza (antropocêntrica; total ausência do conceito de causas naturais); uma psicologia imaginária (somente malentendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis, por exemplo, os estados do *nervus sympathicus*, com auxílio da linguagem simbólica da idiosincrasia moral-religiosa – 'arrepentimento', 'remorso de consciência', 'tentação do diabo', 'a proximidade de Deus'); uma teleologia imaginária ('o reino de Deus', 'o Juízo Final', 'a vida eterna'). – Esse puro mundo de ficções distingue-se, muito em seu desfavor, do mundo dos sonhos, por este último espelhar a efetividade, enquanto ele falsifica, desvaloriza, nega a efetividade (AC §15).

Outro exemplo de má interpretação cristã para Nietzsche são as virtudes cristãs (fé, esperança e amor) que representam modos de iludir as pessoas, tal como descreve no aforismo 23 de AC: ali a fé é descrita como crença-convicção que visa legitimar o não uso da razão e não chegar à verdade; a esperança como uma forma de fazer as pessoas esperar por algo mesmo enquanto estão infelizes, prolongando esse estado infeliz e amor como um estado em que a pessoa não vê corretamente o objeto do seu amor. Há três interpretações cristãs, segundo Nietzsche, advindas da incapacidade fisiológica de assimilar a realidade sofredora da vida pelas quais o cristianismo conseguiria adoecer as pessoas, dominar as que sofrem, mantendo-as cativas pelo não uso da razão, pela espera paciente a despeito do sofrimento e da devoção apaixonada e afetiva ao seu captor e tirano (AC §23).

Além disso, baseado em suas leituras de Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, de 1885, Nietzsche, nos aforismos 25 a 27, relaciona a interpretação cristã a um modo de interpretar muito mais antigo: a do sacerdote judeu. Analisando a história de Israel, descreve a mudança da noção de Deus no decorrer da história do povo judeu, da época da decadência como nação, no período exílico e pós-exílio. A hipótese sustentada por Nietzsche (valendo-se de Wellhausen e a hipótese documental) consiste no fato de que após o exílio a classe sacerdotal reinterpretou a história do povo, reeditando os escritos antigos¹¹⁵. Nietzsche sublinha que nessa

¹¹⁵ Cohen-Halimi (2016, p. 67) traça excelente síntese da hipótese documental de Wellhausen: “O Pentateuco (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio), que constitui a Torah (a Lei), nos dá, além de diversos relatos históricos, um conjunto considerável de prescrições religiosas, culturais, ritualísticas e jurídicas. Ele foi redigido por autores distintos a partir de quatro documentos de espírito e idades diferentes: a) o documento Javista (J) onde o Deus de Israel é chamado de YHWH. Esse documento data do século IX, ou seja, da época do reino de Salomão;

época declinante e sob o domínio dos sacerdotes emergiu a interpretação de um Deus moral, que exige obediência à lei, que pune Israel por seus pecados, que o envia ao exílio como castigo e oferece recompensa e castigo com base no comportamento moral. O Deus “natural” ligado à colheita, às benesses da chuva e do com clima, aos sacrifícios é desnaturalizado e torna-se um Deus moral:

Seu conceito torna-se um instrumento nas mãos de agitadores sacerdotais, que passam a interpretar toda felicidade como recompensa, toda infelicidade como castigo por desobediência a Deus, como ‘pecado’: a mendacíssima maneira de interpretar de uma suposta “ordem moral do mundo”, com a qual o conceito natural de ‘causa’ e ‘efeito’ é definitivamente virado de cabeça para baixo. Tendo eliminado do mundo, com a recompensa e a punição, a causalidade natural, necessita-se de uma causalidade antinatural: toda a restante inaturalidade segue-se então (AC §25).

No aforismo 26, afiançado na teoria de Julius Wellhausen, Nietzsche compreende que a classe sacerdotal no período de declínio de Israel falseou toda a história de Israel, adulterando inclusive os próprios documentos religiosos. Ali ocorrera uma falsificação literária objetivando explicar moralmente o sofrimento do povo (o exílio como resultado da violação da Lei, a Torah) e estabelecer seu domínio cultural.

3.5 A origem do cristianismo resultante da má-filologia

A partir da história da *décadence* de Israel, Nietzsche estabelece a relação com a história dos primeiros cristãos: o cristianismo primitivo teria feito o mesmo que a classe sacerdotal quando seu movimento estava ameaçado, ainda no primeiro século, após a morte de Jesus. O cristianismo, para Nietzsche, conservou do judaísmo pós-exílico os valores dos sacerdotes judeus e realizou assim a mesma falsificação, mas contra os próprios judeus, interpretando falsamente as escrituras judaicas e enxergando nelas a predição de seu Messias e a validação de seu movimento emergente. Segundo Nietzsche, o cristianismo insurgiu não contra Roma em

b) o documento Eloísta (E) no qual o Deus de Israel é chamado de Elohim. Esse documento, um pouco mais tardio, data do século VIII. Ele foi associado ao precedente por representar um Deus que acompanha seu povo e realiza suas promessas; c) o Deuteronômio (D), redigido por volta de 750-620, concentra atenção sobre a Aliança, a obediência à Lei e a submissão exclusiva à autoridade de Javé; d) o código sacerdotal, escrito por volta de 500, isto é, no início do período pós-exílio, insiste sobre a soberania transcendente de Deus, sobre a importância da meditação e das instituições sacerdotais.”

primeiro plano (um “mal-entendido”, como ele afirma em AC §27), e sim contra as classes superiores do judaísmo, uma revolta dos escravos contra a aristocracia de Israel.

O filósofo argumenta que o cristianismo nasceu como a autoabolição do judaísmo sacerdotal. Para isso, se serviu de conceitos, noções, de uma lógica sacerdotal judaica pós-exílica. O cristianismo negou, para Nietzsche, sua origem, voltando-se contra ela: o instinto judeu contra os judeus; o instinto sacerdotal contra os sacerdotes judeus. Nesse movimento de autossupressão, o cristianismo se tornou a radicalização do judaísmo sacerdotal, porém com uma visão do mundo ainda mais mendaz e irreal.

Em toda a seção em que compara o budismo ao cristianismo e na qual se detém na psicologia do redentor (que ainda trataremos mais detidamente), Nietzsche está focado em mostrar como uma interpretação equivocada da personagem histórica de Jesus foi criada pelos primeiros discípulos como instrumento de conservação e vingança contra seus inimigos, advindo do rancor e do ressentimento. Interpretação mantida durante dezenove séculos, argumenta o filósofo (AC §36).

3.6 A corrupção da figura histórica de Jesus

No intuito de tornar explícita sua acusação de adulteração por parte dos primeiros discípulos, Nietzsche se propõe a reconstruir ele mesmo o tipo originário de Jesus, que nos cabe aqui salientar por sua importância para a compreensão do livro. Certamente não foi a primeira vez que o filósofo comentou a caracterização de Jesus, uma vez que a abordara anteriormente em outros escritos, os quais julgamos necessário retomar. Contudo, reconhecemos que as descrições do tipo Jesus desenvolvidas por Nietzsche em seus escritos e em especial em *O Anticristo* só podem ser apreendidas em densidade ao situá-las no contexto maior em que se inserem: a efervescente busca da modernidade pelo Jesus histórico, questão que discorreremos a seguir.

3.6.1 Nietzsche e a busca pelo Jesus histórico

Já no Renascimento XVI, bem antes do modernismo, as descobertas de textos gregos clássicos e o anseio de lê-los na língua original, o grego, forneceram nova abordagem aos escritos antigos: um tipo de “crítica textual” que procurava restaurar o “original” analisando manuscritos e variantes nessa procura. O olhar histórico por trás do texto revigorou a filologia como modo de se apropriar e entender escritos antigos e, com o passar do tempo, a própria Bíblia passou a ser igualmente verificada filologicamente. Nascia assim uma leitura próxima ao que hoje denominamos de “acadêmica” ou “científica” dos textos antigos e que se tornou gradativamente paradigmática.

É certo que a Reforma Protestante no século dezesseis também contribuiu para um novo olhar às escrituras bíblicas, especialmente o olhar hermenêutico, já que o embate dos reformadores com a igreja católica girava em torno da interpretação bíblica correta, assumindo e defendendo um viés interpretativo mais literalista e histórico em oposição às alegorizações católico-medievais de então, o que pôs em marcha mais uma mudança paradigmática na leitura das escrituras.

Contudo, especialmente no período do Iluminismo (séc. XVII e XVIII) é que os estudiosos começaram a oferecer perspectivas sobre as escrituras e a respeito da própria figura de Jesus diferentes daquelas autorizadas pela cristandade e defendidas nos dogmas, quer sejam católicos ou protestantes. E por quê? Sem dúvidas por causa da emergente ciência que insurgia com força imperiosa obrigando uma revisão de todo o conhecimento até então. A pesquisa dos evangelhos do Novo Testamento antes do Iluminismo se limitava essencialmente a parafrasear e harmonizar os quatro evangelhos. Na prática, a exegese do Novo Testamento era uma disciplina auxiliar da dogmática, como explicou Jeremias (1961, p. 13). Essa abordagem da Bíblia mudaria drasticamente a partir do estabelecimento do paradigma científico e historicista emergentes no período do Iluminismo e consolidado na modernidade:

A rigor, então, a busca pelo ‘Jesus histórico’, como tal, não começou até o século XIX, quando o método histórico se tornou uma ferramenta para se penetrar no passado do Cristo do presente, o Cristo do dogma e da tradição elaborada, chegando até o Jesus do passado, o Jesus original e verdadeiro. O ‘Jesus histórico’ era, por definição, parte do mundo histórico e observável: então, o que poderia ser mais natural do que analisar os relatos evangélicos acerca de sua vida como alguém analisaria qualquer relato do mundo observável? Assim [...] a investigação científica modulou o que se tornou a

ferramenta que dominaria a ‘busca do Jesus histórico’ por cento e cinquenta anos, o método histórico-crítico (Dunn, 2022, p. 56).

Desse modo, o método histórico partia do pressuposto racionalista de que a Bíblia deveria ser analisada como qualquer outro escrito antigo: literária, filológica, científica e historicamente, rejeitando a presunção de crença em elementos sobrenaturais, dogmáticos ou fruto da crença que não se adequavam ao critério “objetivo” da investigação científica. No que diz respeito a Jesus, aquele que primeiramente propôs a radical separação entre a figura histórica e a igreja formada pelos primeiros discípulos que após sua morte o interpretaram ao seu modo, foi o professor de línguas orientais Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) cujos manuscritos e fragmentos de pesquisa foram postumamente publicados. É preciso, postulava Reimarus,

[...] distinguir entre o ‘propósito’ de Jesus, ou seja, a intenção que Jesus perseguiu, e o ‘propósito’ de seus discípulos. A intenção de Jesus deve ser entendida a partir do grito da cruz: ‘Meu Deus, meu Deus, por que me desamparaste?’, com o qual declara ter falhado o seu ‘propósito’. Isso significa: Jesus era um messias político judeu que queria redimir os judeus do domínio estrangeiro e estabelecer um reino mundano no qual reinasse o verdadeiro amor a Deus e ao próximo. O grito na cruz mostra que ela não alcançou seu ‘propósito’. Bem diferente era o ‘propósito’ de seus discípulos! Eles enfrentaram a aniquilação de seus sonhos. O que você deveria fazer? Eles não tinham vontade de voltar aos seus negócios. Então, em que eles deveriam existir? Eles se ajudaram roubando o corpo de Jesus, inventando a mensagem de Sua ressurreição e retorno e, assim, reunindo seguidores. Assim, os discípulos são os inventores da imagem de Cristo. (Citado por Joachim Jeremias, 1961, p. 14).

Além de rejeitar categoricamente os milagres¹¹⁶, a ressurreição e expor possíveis contradições nos textos, Reimarus propôs: o crescimento do cristianismo se deu por meios “fraudulentos, procurando reviver e manter o sucesso que tinham antes da morte de Jesus” (Dunn, 2022, p. 60). Assim, depois da cortante cisão de Reimarus entre Jesus e o Cristo da fé pregado pela igreja que se organizou após sua morte na cruz, a obra reconhecida de maior repercussão envolvendo essa busca histórica pela figura do fundador do cristianismo foi o escrito publicado de 1835, *Das Leben Jesu*, de David Strauss — texto lido por Nietzsche e mencionado diversas vezes por ele. Em ambos, Reimarus e Strauss, os pressupostos interpretativos

¹¹⁶ Antes de Reimarus, os milagres já haviam sido contestados no espírito científico da época, basta citarmos aqui HUME, David. **Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral**. São Paulo: Unesp, 2004.) e SPINOZA, Baruch. **Tratado Teológico-político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

[...] produziram um critério duplo para se analisar o valor histórico dos evangelhos: contradição e consistência. Nos pontos em que textos pareciam contradizer outros textos ou eram inconsistentes com as leis universais agora entendidas como governantes do curso dos eventos, os relatos contidos nesses textos deveriam ser considerados, por razões científicas, não-históricos. Aqui, a crítica científica em vigor foi colocada desde o início como oposição às afirmações tradicionais da fé, em oposição ainda vista como tal pela maioria das pessoas com formação científica dos dias de hoje (Dunn, 2022, p. 59).

Strauss abordou Jesus sob a perspectiva do mito¹¹⁷ e agitou a certeza histórica da tradição evangélica. Muitos dos relatos do Evangelho, segundo propunha, deveriam ser entendidos como míticas, e não-históricas, cabendo ao exegeta distingui-las:

O novo ponto de vista, que deve substituir o anterior, é o mítico. Esta teoria não é aplicada à história evangélica pela primeira vez no presente trabalho: ela tem sido aplicada há muito tempo a partes específicas dessa história e aqui é estendida apenas a todo o seu teor. Não é de forma alguma que toda a história de Jesus deve ser representada como mítica, mas apenas que cada parte dela deve ser submetida a um exame crítico, para verificar se não contém alguma mistura do mítico. A exegese da igreja antiga partia do duplo pressuposto: primeiro, que os evangelhos continham uma história e, segundo, que essa história era uma história sobrenatural. (Strauss, 1972, p. 86).

Strauss se esforça por mostrar “discrepâncias” entre os evangelhos, decidindo criticamente qual texto é o verdadeiro e qual o falso (a partir de divergências irreconciliáveis), mas também a partir do paradigma científico indicando se o texto aparece formatado pelas crenças religiosas e políticas de sua época. Assim, considera “demonstrar” que foi editado intencionalmente, “selecionando como histórico aquele que menos se opõe às leis da natureza e que menos corresponde a certas opiniões nacionais ou partidárias.” (Strauss, 1972, p. 63) O que não se enquadra como não histórico é relegado à categoria de lenda ou mito:

[...] a maior parte desses mitos não surgiu durante esse período, pois seu primeiro fundamento foi lançado nas lendas do Antigo Testamento, antes e depois do exílio babilônico; e a transferência dessas lendas com modificações adequadas para o Messias esperado, foi feita no decorrer dos séculos que decorreram entre aquele exílio e o tempo de Jesus. De modo que, para o período entre a formação da primeira comunidade cristã e a redação dos Evangelhos, resta efetuar apenas a transferência das lendas messiânicas, quase todas já formadas, para Jesus, com algumas alterações para adequá-las às opiniões cristãs, e ao caráter e circunstâncias individuais de Jesus: apenas uma

¹¹⁷ Em 1873, Nietzsche escreveu: “Foi ousado da parte de Strauss oferecer a vida de Jesus ao povo alemão como uma contraparte do muito maior Renan: e ele nem deveria ter tocado em Voltaire. Strauss pensou que estava destruindo o cristianismo ao tentar provar os mitos. Mas a essência da religião consiste precisamente em possuir o poder e a liberdade de formar mitos.” (Nachlass/FP 7. 1873,27[1]).

proporção muito pequena de mitos deve ser formada inteiramente nova. (Strauss, 1972, p. 87).

Strauss defende que não houve necessidade de criar mitos, pois esses já existiam no judaísmo pós-exílio, e os primeiros cristãos precisariam apenas transportá-los e revestir seu mestre com eles¹¹⁸. Para Strauss, os discípulos, uma vez que reconheceram Jesus como messias, precisam apenas imputar-lhe as características messiânicas que interpretavam a partir de seu repertório religioso disponível e veterotestamentário¹¹⁹.

Além das lendas messiânicas judaicas, discorre Strauss, o cristianismo nascente teria a seu dispor, quando da dispersão evangelística e em contato com as nações gentílicas, a mitologia pagã da época, podendo se valer desse mitos para compreender seu messias, nesse caso, interpretá-lo como o *logos* grego. O resultado é que a maioria das descrições acerca de Jesus são dogmáticas e não históricas. Strauss define o mito da seguinte forma:

Distinguimos pelo nome mito evangélico uma narrativa relativa direta ou indiretamente a Jesus, que pode ser considerada não como a expressão de um fato, mas como produto de uma ideia de seus primeiros seguidores: tal narrativa é mítica na medida em que exhibe esse personagem. O *mythus* [Strauss usa o termo em grego, ‘mito’] neste sentido do termo nos encontra, no Evangelho como em outros lugares, às vezes em sua forma pura, constituindo a substância da narrativa, e às vezes como um complemento accidental da história real. Veremos que o *mythus* puro do Evangelho tem duas fontes, que na maioria dos casos contribuíram simultaneamente, embora em proporções diferentes, para formar o *mythus*. A única fonte é, como já foi dito, as ideias e expectativas messiânicas existentes de acordo com suas várias formas na mente judaica antes de Jesus, e independentemente dele; a outra é aquela impressão particular que foi deixada pelo caráter pessoal, ações e destino de Jesus, e que serviu para modificar a ideia messiânica na mente de seu povo [...] O *mythus* histórico tem como base um fato individual definido que foi apreendido pelo entusiasmo religioso e entrelaçado com concepções

¹¹⁸ Strauss (1972, p. 86) escreveu: “Permanece uma objeção frequentemente levantada, para cuja refutação as observações feitas acima, sobre a data da origem de muitos dos mitos evangélicos, são principalmente importantes: a objeção, a saber, que o espaço de cerca de trinta anos, desde a morte de Jesus até a destruição de Jerusalém, durante a qual a maior parte das narrativas deve ter sido formada; ou mesmo o intervalo que se estende até o início do segundo século, o período mais distante que pode ser permitido para a origem até mesmo da última dessas narrativas do evangelho e para a composição escrita de nossos evangelhos; - é muito curto para admitir a ascensão de uma coleção tão rica de *mythus*. Mas, como mostramos, a maior parte desses mitos não surgiu durante esse período, pois seu primeiro fundamento foi lançado nas lendas do Antigo Testamento, antes e depois do exílio babilônico; e a transferência dessas lendas com modificações adequadas para o Messias esperado, foi feita no decorrer dos séculos que decorreram entre aquele exílio e o tempo de Jesus. De modo que, para o período entre a formação da primeira comunidade cristã e a redação dos Evangelhos, resta efetuar apenas a transferência das lendas messiânicas, quase todas já formadas, para Jesus, com algumas alterações para adequá-las às opiniões cristãs, e ao caráter e circunstâncias individuais de Jesus: apenas uma proporção muito pequena de *mythus* deve ser formada inteiramente nova.”

¹¹⁹ Para Strauss (1972, p. 84), as crenças previamente messiânicas foram transferidas para Jesus, e acomodado ao seu caráter e doutrinas: “Em nenhum caso poderia ser mais fácil para a pessoa que primeiro acrescentou qualquer característica nova à descrição de Jesus, acreditar em sua genuinidade, já que seu argumento seria: tais e tais coisas devem ter acontecido ao Messias; Jesus era o Messias; portanto, tais e tais coisas aconteceram com ele.”

míticas selecionadas da ideia do Cristo. Este fato é talvez um dito de Jesus como o dos ‘pescadores de homens’ ou da figueira estéril, que agora aparecem nos Evangelhos transmutados em histórias maravilhosas: ou, talvez seja acontecimento real tirado de sua vida; por exemplo, os traços míticos do relato do batismo foram construídos sobre tal realidade. Algumas das histórias milagrosas também podem ter algum fundamento em ocorrências naturais, que a narrativa exibiu sob uma luz sobrenatural ou enriquecida com incidentes milagrosos. (Strauss, 1972, p. 87).

Assim, de forma geral, o grande critério para que Strauss decida o caráter histórico ou não histórico de um relato reside no cientificismo racionalista moderno, ou seja, se o que está sendo descrito é verossímil cientificamente (de acordo com o que se sabe das disciplinas naturais) ou se seria um evento que poderia ser descrito como natural ou não sobrenatural. Entretanto, Strauss não descarta como irrelevante a narrativa como um todo, embora ela esteja entremeadada pela lenda ou mito, mas procura “salvar” o restante da narrativa – dividindo em várias partes e distinguindo o que seria mito, fato histórico, inspiração poética, uso veterotestamentário e assim por diante.

É preciso esclarecer que Strauss não figura apenas como um teólogo em sua análise do Jesus histórico. Ele se guia pela visão filosófica hegeliana a respeito do cristianismo e da história¹²⁰. Para Strauss, nos evangelhos, Jesus como Cristo ideal, representa Deus feito homem; manifestação da ideia hegeliana da reconciliação dialética entre Deus-humanidade, ou seja, a divindade unindo-se ao humano, a própria história do mundo. Os ideais divinos deveriam se concretizar não apenas em Jesus, mas em toda a humanidade. Assim, encontramos nos Evangelhos representações do anelo humano de transcender a finitude da humanidade.

A conclusão de Nietzsche acerca do Jesus resultante da obra de Strauss, em 1873, não poderia ser mais mordaz: “Para Strauss, Jesus é um homem que ele colocaria em um hospício” (Nachlass/FP 7. 1873,27[6]) ou “Jesus pode ser descrito como um sonhador que dificilmente escaparia do manicômio em nosso tempo” (Co. Ext. I., § 7).

¹²⁰ Aliás, cita-se entre os hegelianos de esquerda: Feuerbach, em *A essência do Cristianismo* (1841), para quem Deus era uma projeção humana de si, transportando os dados da teologia para a antropologia e sociologia; e Bruno Bauer, que alegou que os evangelhos eram ficções e Jesus nunca existiu; pensadores muito mais radicais do que Strauss, levando às últimas consequências o pensamento de Hegel, de que a religião e a teologia deram lugar a filosofia no progresso do Absoluto.

Além de Reimarus e Strauss, pontuamos aqui, tanto pela fama e pela popularidade que adquiriu ao produzir uma vida de Jesus histórica e não religiosa quanto pela pertinência a nossa pesquisa, já que objeto de crítica do filósofo em *O Anticristo*, o influente Ernest Renan e o “best seller” *La vie de Jésus*, de 1863. A obra de Renan “marcou uma época, não apenas para o mundo católico, mas para literatura geral. Ele colocou o problema que até então ocupava apenas os teólogos perante todo o mundo culto” (Schweitzer, 2003, p. 106).

Renan descreveu em estilo romântico e novelesco a respeito de um Jesus inicialmente dócil e amável a propalar sabedoria moral pelos vilarejos que, num segundo e derradeiro momento, já decepcionado, torna-se um messias apocalíptico anunciando a vinda do reino, a recompensa dos salvos e o juízo para os condenados e findando morto pela aristocracia religiosa de Israel, a quem revoltou com sua mensagem. Sobre esse estilo, Nietzsche escreveu: “Renan, uma espécie de Schleiermacher católico, doce, sensível a paisagens e religiões” (Nachlass/FP 12. 1885,38[5]).

Próprio de sua época, o ceticismo quanto ao sobrenatural também é adotado por Renan como paradigma científico. “Eu sou um crítico profano; creio que nenhum relato sobrenatural seja estritamente verdadeiro”, escreveu Renan (1995, p. 28), ao colocar-se como um historiador que, por não ser teólogo, não precisa se preocupar com o dogma, acreditando-se “imparcial” historicamente (1995, p. 18). Por sua vez, o Jesus de Renan (1995, p. 396) não é um fariseu doutrinador ou dogmático: “Sua doutrina era de tal modo tão pouco dogmática que ele nunca pensou em escrevê-la, nem em fazê-la ser escrita. Seus discípulos o seguiam não acreditando nisso ou naquilo, mas ligando-se à sua pessoa e amando-o”.

Essa é a base histórica que Renan utiliza para aduzir que historicamente o cristianismo só nasceu por causa de Jesus e do profundo impacto que ele causou naqueles que o cercavam. Em outras palavras, Jesus não foi criado por seus discípulos, nem o cristianismo nasceu pelo gênio dos seus seguidores que fizeram dele um messias espetacular. O próprio Jesus deve ter sido singular para causar a impressão que causou em sua época: “Não digamos que a glória da fundação do cristianismo deve caber à multidão dos primeiros cristãos, e não a quem a lenda endeusou [...] Bem longe de ter sido criado por seus discípulos, Jesus se mostra em tudo superior a eles” (Renan, 1995, p. 400).

Mais do que isso, o Jesus reconstruído por Renan é descrito com reverência e elogiosa linguagem no mínimo rara em estudos científicos e históricos na modernidade se comparadas às abordagens histórico-críticas liberais:

Quaisquer que possam ser as transformações do dogma, Jesus permanecerá, em matéria de religião, o criador do sentimento puro. O Sermão da montanha não será ultrapassado. Nenhuma revolução fará com que nos desliguemos, em matéria de religião, da grande família intelectual e moral à frente da qual brilha o nome de Jesus. Nesse sentido, somos cristãos, mesmo quando nos separamos, em quase todos os pontos, da tradição cristã que nos antecedeu. E essa grande instituição foi certamente a obra pessoal de Jesus. Para se ter feito adorar a esse ponto, é preciso que tenha sido adorável [...]. A fé, o entusiasmo, a constância da primeira geração cristã só se explicam se supusermos, na origem de tudo, um homem de proporções colossais...Coloquemos, então, no mais alto pico da grandeza humana, a pessoa de Jesus¹²¹ [...]. Essa pessoa sublime, que a cada dia ainda preside o destino do mundo, é digna de ser chamada divina, não nesse sentido em que Jesus absorveu todo o divino, ou lhe era idêntico, mas no sentido em que Jesus é o indivíduo, que proporcionou à sua espécie o maior passo em direção ao divino... nele se condensou tudo o que há de bom e de elevado em nossa natureza [...]. Jesus não será ultrapassado. Seu culto se rejuvenescerá constantemente; sua lenda provocará lágrimas sem fim; seus sofrimentos enternecerão os melhores corações; todos os séculos proclamarão que, entre os filhos dos homens, não nasceu nenhum maior que Jesus (Renan, 1995, p. 398-406).

A reação de Nietzsche, em 1888, consistiu em dizer que, apesar de Renan se considerar um livre pensador ou moderno, ainda continuava de joelhos diante do evangelho dos humildes, permanecendo cristão, católico, confessor e sacerdote (CI, *Incursões de um extemporâneo*, §2). De fato, no último período, nos anos de 1887 e 1888, Nietzsche releu *La vie de Jésus*, de Renan intensamente, fazendo longas citações em seus cadernos. Apesar de sua crítica ao autor, em *O Anticristo*, por ter caracterizado Jesus como gênio e herói, não é difícil encontrar consideráveis aproximações entre ambos, como veremos adiante. Assim, situar Nietzsche dentro do amplo cenário filosófico, histórico e teológico em torno da origem do cristianismo e de Jesus como objeto da pesquisa histórico-crítica de sua época lança luz para vislumbrar como Nietzsche aborda, por sua vez, a seu próprio modo, a figura jesuânica.

3.6.2 Jesus antes de 1888

Em um rápido olhar nas notas e livros anteriores ao *Anticristo*, em 1888, é possível perceber que Nietzsche não se posiciona de modo tão fortemente antagônico ou severamente crítico a Jesus como o faz em relação ao cristianismo. Ao mesmo tempo, as abordagens a respeito de Jesus não podem ser caracterizadas ingenuamente como “positivas”. Dizer que Nietzsche “poupa” Jesus está certo apenas se comparado a seu ferrenho ataque ao cristianismo.

¹²¹ Entre novembro de 1887 e março de 1888, Nietzsche cita esse texto de Renan no caderno Nachlass/FP 13. 1887,11[400].

A princípio, Nietzsche trata Jesus denominando-o “Cristo”, tal como aparece no Novo Testamento, sem distingui-lo da figura histórica de Jesus, embora ciente da recente distinção entre a pessoa histórica e o messias dos dogmas já estabelecida em sua época pela crítica histórica, conforme mencionamos.

Ao que tudo indica neste período inicial ele não faz questão de buscar a figura histórica por trás do Cristo da fé neotestamentária, talvez porque desde já sua crítica se direcionasse prioritariamente ao cristianismo em si mais do que ao seu fundador. Apesar de ter denominado Jesus de “o mais nobre dos homens”, ao lado de Spinoza, o “mais puro dos sábios” (HH, I, §475) Nietzsche não poupa comentários mordazes ou posições polêmicas¹²². Por exemplo, em *Humano demasiado humano*, Cristo é colocado como um entrave à elevação intelectual do homem moderno e à possibilidade de surgimento do “gênio” na cultura europeia (HH, I, §235). No segundo volume, questiona: “Se Cristo realmente tinha a intenção de salvar o mundo, não teria fracassado?” (HH, II, *Opiniões e sentenças diversas*, §98).

Já em *Aurora*, refere-se a Jesus Cristo como o Messias de Israel, produto de falta de honestidade intelectual do cristianismo que expressa uma má interpretação ou uma farsa filológica dessa religião que teria torcido o Antigo Testamento para fazê-lo predizer seu mestre e sua morte na cruz (A §84). Por sua vez, em *A Gaia Ciência*, Nietzsche continua a denominar Jesus como “Cristo”, ou seja, fruto da interpretação do cristianismo. Segundo Nietzsche, Jesus Cristo seria possível apenas em uma paisagem judaica (GC §137); trata-o como fundador do cristianismo e aduz que ele errou ao achar que o povo sofria pelo pecado (o povo judeu, chamado de “inventor” do pecado) (GC §138).

Após essas abordagens, um trato mais demorado se encontra em *Assim falou Zaratustra*. Ali Nietzsche trata a figura de Jesus parodicamente¹²³, oferecendo interpretações no mínimo antidogmáticas. Acima de tudo coloca Zaratustra em contraste ao galileu, buscando superá-lo¹²⁴

¹²² Por exemplo, Nietzsche escreveu: “Jesus foi um grande homem egoísta” (Nachlass/FP 9. 1881,11[283]). Em outra nota, lê-se: “a reverência aos sábios é minada pelas religiões, pelo sufrágio universal, pelas ciências! Deve-se primeiro ensinar que essas religiões são negócios de ralé comparados à sabedoria! As religiões existentes devem ser destruídas apenas para se livrar dessas estimativas absurdas, como se um Jesus Cristo pudesse ser considerado ao lado de um Platão, ou um Lutero ao lado de um Montaigne!” (Nachlass/FP 11. 1884,25[491]).

¹²³ Maier (2021, p. 9), diz: “[...] a paródia diz respeito especialmente aos quatro Evangelhos, à vida e ao ensinamento de Jesus. Pois *Assim Falou Zaratustra* apresenta Zaratustra como um verdadeiro Contra-Jesus. Desde a primeira frase, a vida e os ensinamentos de Zaratustra são retratados com um olhar constante para o salvador bíblico, e o gesto predominante é o de superação. Até a escolha do nome, a referência a um profeta que precedeu Jesus por séculos e integra a história do ‘hebreu’ em uma história maior, conforma-se a este gesto. Além de Zaratustra, Jesus é a única pessoa em toda a obra a ser referida por seu nome.”

¹²⁴ Por “superação”, conforme utilizamos, não se deve entendê-la de modo hegeliana. Não é uma superação que elimina nem subsuma e incorpore o elemento antagônico a fim de formar uma síntese, mas superação dentro de

no sentido de oferecer um ensino e um modo de viver que, em sua opinião, afirmasse a vida. No livro, há vários paralelos que frequentemente os comentaristas apontam entre Zaratustra e Jesus. Alguns expõem como Zaratustra se diferencia e especialmente supera a figura do galileu. Como diz Lampert (1986, p. 14), “As frequentes comparações de Zaratustra de si mesmo com Jesus sempre mostram que ele é superior”.

Nas palavras de Meier (2021, p. 11), Zaratustra é um antítipo, um “contra-Jesus”, isto é, uma criação nietzschiana que intencionalmente visava contrastar a figura do nazareno e até mesmo superá-lo. Stegmaier (2000, 148), por sua vez, afirma que “Nietzsche entende seu Zaratustra como um ‘tipo’ (EH, *Zaratustra* §1; 6), que ele meio adapta e meio opõe aos tipos de Sócrates e Jesus”. Explorando a noção de que *Zaratustra* representa um tipo que contrasta com a tipologia jesuânica, Simon (2000, p. 174) escreve:

A noção de ‘tipo’ indica que, embora o indivíduo histórico não se refira aqui, é algo que só pode ser caracterizado por esse nome próprio. O Zaratustra histórico oferece o exemplo desse ‘tipo’, mas sem ser absorvido por um conceito que o interprete. Nesse sentido, Nietzsche também fala do ‘tipo de Jesus’ como um contra-tipo. Já as primeiras frases de Zaratustra mostram que se trata de uma relação, de um confronto conceitual, estético desses dois ‘tipos’.

O *Prólogo* de Zaratustra é importante nesse contraste com a figura de Jesus. Nietzsche inicia estabelecendo um rápido lampejo de semelhança entre Zaratustra e Jesus – ambos começam sua tarefa entre os homens, aos trinta anos, além de os dois “descerem” aos homens, Jesus em encarnação, segundo Paulo em filipenses 2:5, e Zaratustra ao descer da montanha à cidade dos homens. A rápida semelhança logo desaparece dando lugar a diversos contrastes entre ambos, de modo paródico muito bem descrito por Williams (2002, p. 55):

Enquanto Jesus reside no deserto por quarenta dias e noites, Zaratustra permanece sozinho por dez anos. E ao contrário de Jesus, que jejua, fica com fome e sofre a tentação do demônio, Zaratustra se deleita em seu espírito, em sua solidão e, ‘como uma abelha que juntou muito mel’, no transbordar do sol. Em comparação com a estada de Zaratustra em sua montanha, a estada de Jesus no deserto foi breve e aparentemente carente de alegria e realização.

Zaratustra oferece um contraste com a figura de Jesus, distinguindo-se superiormente dele (ele está na montanha enquanto o nazareno no deserto), tendo tido maior tempo de preparação, comprazendo-se de sua solidão, deleitando-se e não vivendo asceticamente, nem

uma noção grega antiga, agonística, de vencer uma resistência dentro de uma luta entre forças opostas pela qual se exprime a vontade de poder.

em fome e em jejum, e sim em superabundância. Além disso, noutro trecho importante do livro, *Da morte voluntária*, Zaratustra é descrito por Nietzsche como mais sábio e maduro do que Jesus, já que esse morreu cedo demais. A passagem em que Zaratustra lamenta que Jesus tenha morrido cedo e permanecesse no deserto para adquirir sabedoria e maturidade exemplifica o sentimento de superioridade:

Em verdade, morreu cedo demais aquele hebreu que é honrado pelos pregadores da morte lenta: e para muitos foi uma fatalidade, desde então, que ele morresse cedo demais. Ainda conhecia apenas lágrimas e a melancolia do hebreu, juntamente com o ódio dos bons e justos — o hebreu Jesus: então foi acometido pelo anseio da morte. (ZA, *Da morte voluntária*)

Nessa seção, Jesus é descrito como alguém triste, melancólico e tomado por um desejo de morte¹²⁵, que odiava homens e a terra, que deveria se retratar e renunciar do que ensinou, embora seja caracterizado como “nobre” o suficiente para fazer isso caso tivesse a oportunidade. Essa renúncia aconteceria se não tivesse morrido antes da hora, tivesse permanecido no deserto em sua solidão por mais tempo e, como Zaratustra, permanecido longe dos bons e justos que o levaram ao fim.

Sendo assim, mais do que uma mera contraposição ou superação da figura de Jesus, Nietzsche parece conceber Zaratustra sendo e ensinando aquilo que Jesus seria e ensinaria caso tivesse a chance de ter vivido mais e renunciado a sua obra até então. Zaratustra exprime a posição de Jesus caso tivesse aprendido a morrer na hora certa. Na seção, *Da morte voluntária*, Nietzsche coloca Zaratustra e Jesus juntos em oposição aos “justos e bons”. Segundo Lampert (1986, p. 26), Nietzsche afirma que Zaratustra compartilha uma guerra ao lado de Jesus contra o “peso inercial dos bons e justos, os pastores do rebanho, mas enquanto o ódio aos bons e justos derrotou Jesus e o transformou em ódio à vida, os dez anos de solidão de Zaratustra o tornaram imune a tal ódio.”

Todavia, embora estejam juntos na oposição aos “bons e justos”, Nietzsche não iguala Jesus a Zaratustra. Para isso, no entendimento de Nietzsche, Jesus teria que ter sido mais sábio, aprendido a viver e não a desejar a morte, e amar a terra e o riso, e deixar de ser melancólico. Além de sábio, caso permanecesse mais tempo no deserto, Jesus teria que ter alcançado a maturidade e veria de outro modo os homens e a terra, sem odiá-los.

¹²⁵ Em nota em 1880, Nietzsche escreve: “É lamentável que Jesus Cristo não tenha vivido mais, poderia ter se tornado o primeiro renegado de seus ensinamentos, talvez então tivesse aprendido a rir e chorar menos” (Nachlass/FP 9. 1880.3[73]).

Tivesse ele permanecido no deserto, longe dos bons e justos! Talvez tivesse aprendido a viver e aprendido a amar a terra — e também o riso! Crede em mim, irmãos! Ele morreu cedo demais; ele próprio teria renegado sua doutrina, se tivesse alcançado a minha idade! Era nobre o bastante para renegá-la! Mas ainda era imaturo. De modo imaturo ama o jovem, e também de modo imaturo odeia os homens e a terra. Pesados e presos ainda são seu ânimo e as asas de seu espírito. (ZA, *Da morte voluntária*).

Zaratustra também deseja morrer, não é isso o que o diferencia de Jesus, mas os resultados da morte. Diferentemente do que aconteceu com a morte do galileu em que se exprimiu uma blasfêmia contra os homens e a terra, Zaratustra objetiva outro efeito:

Que o vosso morrer não seja uma blasfêmia contra os homens e a terra, meus amigos: eis o que suplico ao mel de vossa alma. Em vosso morrer devem ainda refulgir o vosso espírito e a vossa virtude, como um crepúsculo a incendiar a terra: ou então vosso morrer terá malogrado. Assim quero eu próprio morrer, de maneira que vós, amigos, ameis mais a terra por minha causa; e quero me tornar terra de novo, de modo a ter sossego naquela que me gerou. (ZA, *Da morte voluntária*).

Por meio de sua morte, Zaratustra desejava que seus amigos (*Freunde*) amassem ainda mais a terra por causa dele. Como vimos, o Jesus de Nietzsche ama imaturamente e deseja a morte, características empregadas, ainda que de modo modificado, anos mais tarde em *Além do bem e do mal*:

É possível que na santa fábula e disfarce da vida de Jesus esteja oculto o mais doloroso caso de martírio do conhecimento sobre o amor: o martírio do coração mais inocente e desejoso, que nenhum amor humano havia satisfeito, que exigia amor, ser amado e nada além, com dureza, com delírio, com terríveis acessos contra os que amor lhe negavam; a história de um pobre insaciado e insaciável no amor, que teve de inventar o inferno para povoá-lo dos que não queriam amá-lo — e que, conhecendo enfim o amor dos humanos, teve de inventar um Deus que é inteiramente amor, inteiramente capacidade de amar — que se compadece do amor humano, tão mísero, tão insciente! Quem sente deste modo, quem possui tal saber a respeito do amor — procura a morte. — (BM §269).

O amor de Jesus, seu querer a morte, sua vida como “oculta” debaixo de uma fábula, são traços usados no retrato de Jesus e que aparecerão em *O Anticristo*. Embora com modificações substanciais, a descrição de Jesus à parte da moral estabelecida, permanecendo ao lado de Zaratustra contra os bons e justos, como um tipo de destruidor da moral, é outro desses traços. Já em 1882, Nietzsche escreve em nota que planejava intitular de *Além do bem e do mal*:

Jesus de Nazaré amou os ímpios, mas não os bons: a visão de sua indignação moral fez até ele amaldiçoar. Onde quer que houvesse julgamento, ele tomava partido contra aqueles que julgavam: ele queria ser o aniquilador da moralidade [...] Jesus disse ao povo: “Amai a Deus como eu o amo, como seu filho: que nos importa a nós, filhos de Deus, a moral! (Nachlass/FP 10. 1882,3[1]).

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche reafirma a caracterização de Jesus como não moralista e agindo com desdém para com a moral: “Jesus disse a seus judeus: ‘A lei era para servos — amem a Deus como eu o amo, como seu filho! Que nos importa a moral, a nós, filhos de Deus!’” (BM §164). Mais à frente, em 1887, em *Genealogia*, descreve Jesus sendo usado como instrumento de guerra e vingança por seus discípulos contra os romanos:

Esse Jesus de Nazaré, evangelho vivo do amor, esse ‘redentor’ portador da vitória e da bem-aventurança aos pobres, aos doentes e aos pecadores — não era ele a sedução em sua forma mais inquietante e irresistível, a sedução e a via sinuosa para justamente aqueles valores judeus e inovações judaicas do ideal? Não teria Israel alcançado, por via desse ‘redentor’, desse aparente antagonista e desintegrador de Israel, a derradeira meta de sua sublime ânsia de vingança? Não seria próprio da ciência oculta de uma realmente grande política da vingança, de uma vingança longividente, subterrânea, de passos lentos e premeditados, o fato de que Israel mesmo tivesse de negar e pregar na cruz o autêntico instrumento de sua vingança, ante o mundo inteiro, como um inimigo mortal, para que o ‘mundo inteiro’, ou seja, todos os adversários de Israel, pudesse despreocupadamente morder tal isca? E porventura seria possível, usando-se todo o refinamento do espírito, conceber uma isca mais perigosa? Algo que em força atrativa, inebriante, estonteante, corruptora, igualasse aquele símbolo da ‘cruz sagrada’, aquele aterrador paradoxo de um ‘Deus na cruz’, aquele mistério de uma inimaginável, última, extrema crueldade e autocrucificação de Deus para salvação do homem?... Certo é, quando menos, que *sub hoc signo* [sob este signo], com sua vingança e sua transvaloração dos valores, Israel até agora sempre triunfou sobre todos os outros ideais, sobre todos os ideais mais nobres. (GM I §8).

Nesse texto da *Genealogia*, Jesus é antagonista apenas “aparente”, isto é, não efetivamente opositor a alguém: por amor aos pobres e desafortunados tornou-se instrumento de vingança contra os opressores romanos e a aristocracia judaica, usado por estes aos quais se dirigiu seu evangelho de amor. Assim, segundo a *Genealogia*, os judeus venceram os romanos por meio de Jesus e do cristianismo¹²⁶.

¹²⁶ Lê-se em *Genealogia*: “Os judeus, ao contrário, foram o povo sacerdotal do ressentimento *par excellence*, possuído de um gênio moral-popular absolutamente sem igual: basta comparar os judeus com outros povos similarmente dotados, como os chineses ou os alemães, para sentir o que é de primeira e o que é de quinta ordem. Quem venceu temporariamente, Roma ou a Judeia? Mas não pode haver dúvida: considere-se diante de quem os homens se inclinam atualmente na própria Roma, como a quintessência dos mais altos valores — não só em Roma, mas em quase metade do mundo, em toda parte onde o homem foi ou quer ser domado —, diante de três judeus,

Em *O Anticristo* Nietzsche argumenta que Jesus teria sido “entendido” como um rebelde e sido usado igualmente como estopim de revolta e modo de vingança não primeiramente contra Roma, mas contra os próprios sacerdotes judeus. Assim, afirma (Bishop, 2022, p. 48), “A lógica da vingança e do ressentimento provoca a inversão do que era o projeto de Jesus”. E desse modo os nobres, os fortes, foram vencidos pela moral escrava, pelos mais fracos, conclui Nietzsche. Assim, ao final de 1887, Nietzsche anota:

Não gosto nada de Jesus de Nazaré ou de seu apóstolo Paulo, que eles colocam tanto na cabeça dos pequeninos, como se suas modestas virtudes valessem alguma coisa. Era preciso pagar muito caro por isso: pois eles desacreditaram as qualidades mais valiosas da virtude e do homem [...] (Nachlass/FP 13. 1887,10[86]).

Os traços de Jesus espalhados nas obras de Nietzsche anteriores a 1888 e destacados sucintamente aqui fornecem contextualmente o itinerário interpretativo percorrido por Nietzsche ao abordar a figura de Jesus e servem para aprovisionar um retrato do nazareno a partir do qual se possa comparar o modo como ele é retratado especificamente em *O Anticristo*. Tal empreendimento nos possibilita distinguir continuidades e descontinuidades nessas abordagens.

Talvez os traços mais nítidos do retrato de Jesus pintado por Nietzsche antes de 1888 e que não encontram mais lugar na caracterização que o filósofo faz em *O Anticristo*, como veremos, resida na ligação entre Jesus e o judaísmo. É perceptível que até o ano de 1887 Nietzsche concebia Jesus relacionado ao judaísmo, algo que mudará especificamente em *O Anticristo*. Ali Nietzsche passa a interpretar o nazareno à parte do mundo judaico, não como expressão cultural de seu povo. Também a noção de que Jesus possuía um ódio e um amor imaturo pelas pessoas, tal como esboçado em *Zaratustra e Além do bem e do mal*, é reformulada em *O Anticristo*; Jesus ama não porque necessita do amor dos homens, mas porque é incapaz fisiopsicologicamente de odiá-los ou opor-se a eles.

Ao empreender com antecedência essa análise comparativa, é possível afirmar que Nietzsche repensou e reformulou a figura de Jesus no ano 1888. As razões dessa reformulação não podem ser afirmadas resolutamente. Tal suposto repensar pode ser fruto da estratégia de Nietzsche em *O Anticristo*, no intuito de distinguir intensamente Jesus e o cristianismo a fim de criticar o último como uma completa contradição do primeiro. Essa reformulação talvez

como todos sabem, e de uma judia (Jesus de Nazaré, o pescador Pedro, o tapeceiro Paulo e a mãe do dito Jesus, de nome Maria). Isto é muito curioso: Roma sucumbiu, não há sombra de dúvida.” (GM I §16).

resulte da metodologia de abordagem fisiopsicológica para recompor o tipo psicológico do redentor que se mostrou vertiginosamente destoante do Cristo da fé registrado no Novo Testamento. Outrossim, o repensar poderia ter sido marcas deixadas pelas leituras de Nietzsche acerca de Jesus naquele período, especialmente Tolstói¹²⁷, Dostoiévski e as obras de Wellhausen e Renan, como Salaquarda (1973, p. 103) chamou a atenção.

3.6.3 Jesus em *O Anticristo*

A abordagem de Nietzsche em *O Anticristo* é singular e devemos prontamente ressaltar: “É a primeira vez que Nietzsche lida de maneira completa e contínua com a questão de quem realmente foi o galileu, como sua figura foi transmitida” (Detering, 2013, p. 34). Para Nietzsche, a figura histórica de Jesus pode ser reconstruída apenas por um psicólogo perspicaz capaz de extrair seu tipo psicológico originário (e não propriamente uma reconstrução histórica como propunha a busca pelo Jesus histórico de sua época) a partir, segundo defendia, da corrupção operacionalizada pelo cristianismo e contida nas escrituras neotestamentárias. O filósofo parte da premissa de que “o tipo psicológico do galileu”¹²⁸ ainda é reconhecível, mas apenas em sua completa degeneração” (AC §24).

Nietzsche prescinde do método exegético e da pesquisa historicista, cuja grande referência na Alemanha era o próprio Strauss¹²⁹, pois para ele tal tarefa estava fadada ao fracasso desde o começo por dispor de uma única fonte documental ao exercício científico (o Novo Testamento) e o documento se apresentar, em sua concepção, “contaminado” pela interpretação corrompida dos autores primitivos:

¹²⁷ A respeito de ressonâncias da leitura nietzschiana de Tolstói em AC a respeito de Jesus, Shapiro afirma: “Em 1888, Nietzsche também leu *Minha religião*, de Tolstói, e fez extensas anotações. Ele parece especialmente impressionado com a tentativa de Tolstói de libertar os ensinamentos originais de Jesus de suas distorções posteriores pela igreja. O Jesus de Tolstói é muito parecido com o Jesus ‘idiota’ de Nietzsche. Ele não ensina nada sobre a imortalidade ou um mundo além. Seus mandamentos são simplesmente estes: não resista ao mal, não cometa adultério ou divórcio, não faça juramentos, ame seu inimigo. O Jesus de Tolstói é um ‘idiota’ na medida em que é indiferente ao estado, desinteressado no progresso e simplesmente encoraja uma vida pacífica neste mundo.”

¹²⁸ Bishop (2022, p. 55) lembra que “Galileu” é uma das expressões usadas por Renan para se referir ao Jesus histórico”, o que pode ser visto no escrito de Renan, *Vida de Jesus*, p. 354.

¹²⁹ Nietzsche critica a visão historicista sobre Jesus que concebia que o cristianismo nasceu a partir das lendas e mitos sobrenaturalistas de Jesus (traduzido aqui como fábula): “Nossa época tem orgulho de seu sentido histórico: como pôde chegar a crer no absurdo de que no começo do cristianismo está a grosseira fábula do fazedor de milagres e redentor” (AC §37).

Confesso que leio poucos livros com tantas dificuldades como leio os evangelhos. Essas dificuldades são distintas daquelas cuja demonstração permitiu à douda curiosidade do espírito alemão celebrar um dos seus inesquecíveis triunfos. Está longe o tempo em que, como todo jovem erudito, saboreei, com a sapiente lentidão de um refinado filólogo, a obra do incomparável Strauss. Tinha então vinte anos de idade: agora sou sério demais para isso. Que me importam as contradições na ‘tradição’? Como podem lendas de santos ser denominadas ‘tradição’? As histórias de santos são a literatura mais equívoca existente: aplicar-lhes o método científico, na ausência de quaisquer outros documentos, parece-me de antemão condenado ao fracasso — mero ócio erudito [...] (AC §28).

Uma vez que apenas se dispõe dos evangelhos e não de outros documentos pelos quais se possa analisar Jesus, Nietzsche adere à análise psicológica, prescindido da exegese e da crítica histórica: “o método científico, na ausência de quaisquer outros documentos, parece-me de antemão condenado ao fracasso” (AC §28). Apesar de compreender os evangelhos como fontes corrompidas, para Nietzsche tinham o potencial, caso bem utilizados, de possibilitar a extração de um originário tipo psicológico do redentor que:

[...] pode estar contido nos evangelhos apesar dos evangelhos, ainda que mutilado ou carregado de traços alheios: como o de Francisco de Assis¹³⁰ está conservado em suas lendas, apesar de suas lendas. Não a verdade quanto ao que fez, o que disse, como realmente morreu; mas a questão de o seu tipo ser concebível, de haver sido ‘transmitido’. (AC §28).

Sendo assim, a reconstrução do tipo Jesus empreendida por Nietzsche pode ser compreendida, curiosamente, apesar das escrituras e, ao mesmo tempo, a partir delas. Em outras palavras, Nietzsche usa fragmentos dos evangelhos para basear sua reconstrução do tipo Jesus enquanto rejeita muitos outros trechos que considera apenas interpretações distorcidas dos discípulos, sem oferecer ao leitor qualquer critério científico, seja exegético, literário ou histórico, que diferencie um texto de outro. Ao que parece, apenas os trechos que coadunam com o perfil psicológico que ele mesmo reconstrói de Jesus são considerados válidos enquanto os demais são tidos por espúrios. Algumas características da reconstrução de Jesus empreendida

¹³⁰ Pertinente é o registro de Bishop (2020, p. 60) de que a relação de Jesus com a figura de São Francisco de Assis feita por Nietzsche (AC §29) seria emprestada da *Vida de Jesus*, de Renan. De fato, em vários momentos de sua obra Renan estabelece paralelos entre Jesus e Francisco de Assis, por exemplo: “Vários relatos, principalmente de Lucas, são inventados para fazer ressaltar vivamente certos traços da fisionomia de Jesus. Essa própria fisionomia sofria alterações a cada dia. Jesus seria um fenômeno único na história se, com o papel que ele cumpria, não tivesse rapidamente se transfigurado. A lenda de Alexandre surgiu antes que a geração de seus companheiros de armas fosse extinta; a de São Francisco de Assis começou durante sua vida. Um rápido trabalho de metamorfose se operou da mesma forma, nos vinte ou trinta anos que se seguiram à morte de Jesus, e impôs à sua biografia os contornos absolutos de uma lenda ideal.” (Renan, 1995, p. 73; para outras referências, cf.: p. 123; 256; 387; 388).

por Nietzsche podem ser destacadas a seguir a fim de que compreendamos mais adequadamente o tipo psicológico do redentor.

3.6.4 Jesus sob o ponto de vista psicofisiológico

Uma vez que Nietzsche circunscreve a natureza de sua reconstrução da figura de Jesus a um tipo psicológico, critica o popular e aclamado escrito de Ernest Renan por falhar exatamente na análise de Jesus: “O senhor Renan, esse bufão *in psychologis* [em coisas psicológicas], utilizou em sua explicação do tipo Jesus os dois conceitos mais inadequados que pode haver nesse caso: o de gênio e o de herói (‘héros’)” (A §29). Renan (1995, p. 117) via Jesus de Nazaré “investido da plena autoridade de seu gênio e de sua grande alma”. Ele é descrito como o “herói da Paixão, o fundador dos direitos da consciência livre, o modelo acabado [...] ‘o herói’ que se oferecendo para revogar a lei mosaica morreu condenado por ela (Renan, 1995, p. 371). Assim, conforme contrapõe as duas inadequadas caracterizações do nazareno (gênio e herói), realizadas por Ernest Renan em seu aclamado escrito, *A vida de Jesus*, Nietzsche vai construindo a própria interpretação do nazareno.

Na perspectiva de Nietzsche, Jesus parece exprimir um tipo cuja condição fisiopsicológica impediria que tivesse sido um gênio ou herói. O galileu não seria um tipo heroico, pois fisiopsicologicamente seria incapaz de lutar, de se opor. Aqui ecoa *Dégénérescence et criminalité*, de Charles Féré, que Nietzsche leu naquele ano de 1888, em cuja pesquisa estabeleceu a incapacidade de lutar como sintomática da degenerescência¹³¹. Por isso, dada a incapacidade de luta por parte do galileu, ele ama, abraça, acolhe a todos, sem excluir ninguém nem mesmo seus inimigos, constituindo a própria boa nova que anunciava e a “moral” que vivia. Nietzsche argumenta:

¹³¹ Nietzsche escreveu: “‘A incapacidade de lutar: isso é degeneração’. É preciso abolir a luta. Os lutadores primeiro!”. (Nachlass/FP 13. 1888,15[37]).

Justamente o contrário de todo pelear, de todo sentir-se-em-luta, tornou-se aí instinto: a incapacidade de resistência torna-se aí moral (‘não resista ao mal’ [Mateus, 5, 39], a frase mais profunda dos evangelhos, sua chave, em certo sentido), a beatitude na paz, na brandura, no não poder ser inimigo. Que significa ‘boa nova’? A vida verdadeira, a vida eterna foi encontrada — não é prometida, está aqui, está em vocês: como vida no amor, no amor sem subtração nem exclusão, sem distância. Cada um é filho de Deus — Jesus não reivindica nada apenas para si —, como filho de Deus cada um é igual ao outro [...] Fazer de Jesus um herói! (AC §29).

Que tipo de herói seria esse, desprovido de poder, do traço agressivo ou guerreiro, que não luta contra inimigos e se reconcilia com eles em amor? Assim, do mesmo modo como procedeu na análise psicológica de Jesus rejeitando-o como herói, Nietzsche argumenta que o tipo fisiopsicológico do galileu não poderia adequadamente ser descrito como “gênio”, como Renan o fez. Em *Crepúsculo dos ídolos*, que seria publicado como preparação a *O Anticristo*, Nietzsche especificou seu entendimento sobre o “gênio”, uma erupção individual fruto de forças geracionais e sociais que cumulativamente retesaram a ponto de possibilitar seu surgimento, sendo então a expressão máxima dessa cultura que o gerou e à qual representa, apesar de se distanciar dela ao superá-la¹³²: “Mas Jesus não é entendido aqui como um mero produto causal desse meio, mas aparece nele como um corpo estranho.” (Sommer, 2013, p. 161). Como Nietzsche propõe, o galileu não é “fruto do meio”, não é nada judeu, é um budista em solo pouco indiano, ou epicurista grego, ou mesmo um personagem provindo dos romances de Dostoiévski.

Então, Nietzsche entende haver um termo mais apropriado a Jesus, um que ao qual seu tipo psicológico se enquadraria melhor: “Falando com o rigor do fisiólogo, caberia uma outra palavra aqui — a palavra ‘idiota’” (AC §29). Sabe-se hoje, como os intérpretes nietzschianos se esforçaram por explicar que o termo idiota usado aqui por Nietzsche não deve ser tomado do modo vulgarmente depreciativo que popularmente a palavra adquire. Trata-se de uma designação médica, própria de seu tempo. Sommer (2013, p. 152) explica que “O novo método anticristão de tratar Jesus não é biográfico, mas patográfico”. Em outras palavras, Jesus é

¹³² Nietzsche escreveu em *Crepúsculo dos ídolos*: “Meu conceito de gênio. — Os grandes homens, como as grandes épocas, são materiais explosivos em que se acha acumulada uma tremenda energia; seu pressuposto é sempre, histórica e fisiologicamente, que por um longo período se tenha juntado, poupado, reunido, preservado com vistas a eles — que por um longo período não tenha havido explosão. Se a tensão no interior da massa se tornou grande demais, o estímulo mais casual basta para trazer ao mundo o ‘gênio’, o ‘ato’, o grande destino [...] Os grandes indivíduos são necessários, o tempo em que aparecem é casual; o fato de quase sempre dominarem seu tempo ocorre por serem mais fortes, mais velhos, porque durante mais longo tempo se juntou com vistas a eles. A relação entre um gênio e sua época é como aquela entre forte e fraco, ou velho e jovem: a época sempre é relativamente muito mais jovem, mais tênue, mais imatura, insegura, infantil ... O gênio — em obra, em ato — é necessariamente um esbanjador: no fato de ele gastar tudo está sua grandeza [...]” (CI, IX *Incursões De Um Extemporâneo*, §44).

tratado como um caso médico por Nietzsche, uma tipologia patológica. Mais à frente, dirá que pode ser caracterizado como uma forma de infantilismo, um caso “da puberdade retardada e não desenvolvida no organismo, como consequência da degenerescência, é familiar aos fisiologistas, pelo menos” (AC §32).

A possibilidade de o termo ter sido também uma apropriação de Dostoiévski, além dos usos médicos daquele século, não está descartada. De fato, *O Idiota*, de Dostoiévski, seria uma excelente representação da idiotia da qual Nietzsche trata em *O Anticristo*, um tipo pacífico, amoroso, infantil e doente ao mesmo tempo. Há a possibilidade de Nietzsche ter conhecido o livro de Dostoiévski¹³³.

Além disso, é possível afirmar que a idiotia em *O Anticristo* pode ter o sentido grego de alheio ou completamente fora da esfera política, pois como Nietzsche afirma sobre Jesus, seu “saber é justamente a pura tolice quanto ao fato de que algo assim [ciência, história, política etc.] existe” (AC § 32). A etimologia grega de ἰδιώτης (*idiotēs*) ressurgiu como designação de alguém que “foge da sociedade” e, nesse sentido, também dos incultos ou não sofisticados (Detering 2013, p. 43). Essa é posição de Salaquarda, segundo o qual, Nietzsche entende “‘idiota’ essencialmente a partir do significado básico grego: como uma designação para um ‘apolítico’” (1973, p. 103).

Apesar dessas possibilidades referenciais, Nietzsche oferece indicação aos seus leitores de que é prioritariamente, com rigor fisiológico, “um sentido psicopatológico específico” (Bishop, 2022, p. 50), que está perfazendo aqui o tipo psicológico do redentor e que a idiotia a qual se refere deve ser remetida a uma condição fisiopsicológica nos termos das pesquisas médicas de sua época:

¹³³ Na realidade, Bishop (2022, p. 70) e Sommer (2013, p. 156) citam um relato de Meta von Salis no qual ela afirma certa situação em que, na companhia de Nietzsche, falava-se sobre *O Idiota*, de Dostoiévski, o que mostra que realmente o filósofo conhecia o livro e o personagem do Príncipe Míchkin. Bishop cita Meta von Salis: “[...] o melhor sentido do que Nietzsche quis dizer ao descrever Cristo como um idiota pode ser encontrado em uma passagem das memórias de Meta von Salis sobre sua amizade com Nietzsche: ‘Em nossa segunda [caminhada], de repente encontramos todos os meus amigos mais próximos de as Alpenrose, muitas garotas jovens e alegres, todas vestidas com roupas brilhantes. O contraste entre seu charme despreocupado e o assunto muito pesado que o filósofo acabara de discutir não poderia ser maior. *O Idiota* de Dostoiévski e a figura de Jesus nos quatro evangelhos!’” (Salis citado por Bishop, 2022, p. 71).

Conhecemos um estado de doentia excitabilidade do tato, no qual se recua, tremendo, ante qualquer contato, qualquer apreensão de um objeto sólido. Traduza-se um tal *habitus psicológico* em sua lógica derradeira — como ódio instintivo a toda realidade, como refúgio no ‘inapreensível’, no ‘incompreensível’, como aversão a toda fórmula, todo conceito de tempo e lugar, ao que é sólido, costume, instituição, Igreja, como estar em casa num mundo que já não é tocado por espécie nenhuma de realidade, um mundo apenas ‘interior’, ‘verdadeiro’, ‘eterno’... ‘O reino de Deus está em vós’... (AC §29).

A idiotia é um estado fisiológico, argumenta Nietzsche, em que o indivíduo, por incapacidade de lidar com a efetividade, passa a espiritualizar tudo ao seu redor e vive num mundo interior, num tipo de experiência psicológica solipsista intocada pelo que é externo. É uma experiência psicologicamente satisfatória, de prazer e felicidade, alheia a tudo o mais que lhe causa dor e sofrimento. Refere-se a “uma introspecção radical: evasão no indefinido e o autoencapsulamento se encontra no afastamento da realidade”, segundo Meier (2019, p. 211).

A experiência de bem-estar espiritual e psicológico absorto da realidade é o que Nietzsche entende o cerne do “evangelho” de Jesus. A “boa notícia” que ele anunciaria, o “reino de Deus” como uma experiência espiritual-psicológica de reconciliação profunda e paz com tudo e todos, sem oposições, uma prática de amor absoluto, intocada pela efetividade, redentora do sofrimento do viver. Opondo-se à visão metafísica da teologia e da filosofia ocidental, que, segundo Nietzsche, prescindira do valor e da importância do lugar do corpo na pesquisa devidamente científica, o filósofo enraíza sua análise psicológica do tipo do redentor sobre dados fisiológicos:

O ódio instintivo à realidade: consequência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitação, que não mais quer ser ‘tocada’, pois sente qualquer toque profundamente demais. A exclusão instintiva de toda antipatia, toda inimizade, todas as fronteiras e distâncias do sentimento: consequência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitação, que já sente como insuportável desprazer (isto é, como nocivo, como desaconselhado pelo instinto de autoconservação) o opor-se, ter de opor-se, e acha beatitude (prazer) apenas em não resistir mais, a ninguém mais, nem à desgraça, nem ao mal — o amor como única, como última possibilidade de vida... Eis as duas realidades fisiológicas nas quais, a partir das quais cresceu a doutrina da redenção. (AC §30).

Consoante devemos perceber, todo o tipo psicológico quanto à mensagem de redenção de Jesus é “reduzida” por Nietzsche a respostas ou desdobramentos subsequentes de dois dados constitutivos de sua condição fisiológica: primeiro, hipersensibilidade ao sofrimento que o leva a ser averso a efetividade; segundo, resultante daquele, um instinto de autoconservação que o leva, diante da oposição vinda da natureza agonística da efetividade, a rejeitar a oposição e a

luta, transfigurando-a pela aceitação pacífica e amorosa com tudo e todos, evitando assim o desprazer do confronto.

Procedendo a partir de uma análise médica e psicológica, Nietzsche reconstrói a mensagem originária de Jesus enraizando-a nos dados de seu tipo fisiopsicológico ao mesmo tempo em que re-descreve essa mensagem como originariamente uma proposta de “redenção” não para um estado espiritual “pecaminoso” humano (como enceta a crença teológica judaico-cristã), mas a “redenção” a um dado da própria efetividade: o sofrimento. Assim, o retrato de Jesus redesenhado por Nietzsche é “naturalizado”, reinterpretado a partir de dados psicofisiológicos. Tanto o tipo quanto sua mensagem eram próprias ou decorrentes de seu estado fisiológico, de sua própria condição de vida, em que buscava lidar fisiopsicológicamente com o sofrimento.

Se o Jesus reconstruído em *O Anticristo* não rejeita nem exclui, não moraliza nem cria um mundo dualista, verdadeiro e falso, físico e metafísico, por que ainda se inclui no quadro da *décadence*? Não se opõe nem luta, nem revida ou devolve o mal com mal, não é vingativo nem ressentido, nem luta contra o “mundo” ou padece de qualquer fixidez de verdades e dogmas (descrito até mesmo como um “espírito livre”), então, por que ainda é *décadent* para Nietzsche? Se ele é oposto ao cristianismo, então não seria um “não *décadent*”?

Com sua condição fisiopsicológica que o leva a não oposição, não negação, de aceitação total, a abrigar-se num mundo interior e a transfigurar psicologicamente o exterior, Jesus recusa o próprio caráter agonístico da efetividade, da constante luta entre forças antagônicas que constituem a vida. Por isso Nietzsche descreve Jesus operado por um “*habitus* psicológico em sua lógica derradeira — como ódio instintivo a toda realidade, num mundo que já não é tocado por espécie nenhuma de realidade, um mundo apenas “interior”, “verdadeiro”, “eterno” (AC §29).

Nietzsche delinea Jesus possuindo “O ódio instintivo à realidade: consequência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitação, que não mais quer ser ‘tocada’, pois sente qualquer toque profundamente demais.” (AC §30). Como disse Sommer (2013, p. 157), “Seu ‘ódio’ se transforma em hábito de deixar as coisas acontecerem, de não resistir, porque essa é a menor dor que se pode esperar”. Esse “ódio” então não deve ser entendido como mera emoção, nem oposição ou antagonismo (já que ele é incapaz de se opor!), e sim em reação fisiologicamente instintiva frente à dor da efetividade que se transforma nada mais e nada menos que em amor a tudo e a todos, aceitação irresoluta e irrestrita das coisas da vida.

Sofrer com a realidade, ter a própria vida como fonte de maior desprazer do que prazer é a fórmula da *décadence* para Nietzsche e Jesus, tal como reinterpreta em *O Anticristo*, se enquadra nessa descrição: “sofrer com a realidade significa ser uma realidade fracassada... A preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a causa dessa moral e dessa religião fictícias: uma tal preponderância transmite a fórmula da *décadence*.” (AC §15). Por essa razão, Nietzsche o intitula de “antirrealista” (AC §32). Toda efetividade e o mundo exterior, causas de seu sofrer, são reinterpretados pelo Jesus nietzschiano: “Ele fala apenas do que é mais íntimo: ‘vida’, ‘verdade’, ‘luz’ é sua palavra para o que é mais íntimo — todo o resto, a realidade inteira, toda a natureza, a própria linguagem, tem para ele apenas o valor de um signo, de uma metáfora” (AC §32).

Logo, a própria experiência de Jesus para Nietzsche consiste em experiência psicológica para lidar com o sofrer da efetividade: “O profundo instinto para como alguém deve viver a fim de sentir-se ‘no céu’, sentir-se ‘eterno’, enquanto, conduzindo-se de qualquer outro modo, não se sente absolutamente ‘no céu’: apenas esta é a realidade psicológica da ‘redenção’ (AC §33). Nietzsche estabelece que, “Se entendo algo desse grande simbolista, é que ele tomou apenas realidades internas como realidades, como ‘verdades’.” (AC §34).

Qual a diferença entre a *décadence* de Jesus e a do cristianismo? Parece que a distinção está na terapêutica ou no modo como se procede diante do sofrer advindo da efetividade, da própria vida. Para Nietzsche, o cristianismo falseia a realidade por meio da moral (tortura-se, culpa-se a si mesmo, além de se ressentir e se vingar de seus oponentes superiores julgando-os) e da metafísica que engendra um mundo dualista¹³⁴ a partir do qual renega a terra e o aquém pelo céu e por um além. O procedimento religioso¹³⁵, moral e filosoficamente¹³⁶ metafísico do

¹³⁴ Nietzsche escreveu: “reencontrei o instinto de arrogância dos teólogos onde quer que hoje alguém se ache ‘idealista’ — onde, em virtude de uma origem mais elevada, arrogue-se o direito de olhar para a realidade de modo alheio e superior” (AC §8).

¹³⁵ Lê-se em *O Anticristo*: “Num terreno assim falso, onde toda natureza, todo valor natural, toda realidade tinha contra si os mais profundos instintos da classe dominante, cresceu o cristianismo, uma forma de inimizade mortal à realidade, que até agora não foi superada. O ‘povo sagrado’, que para todas as coisas havia conservado apenas valores sacerdotais, palavras sacerdotais, e, com uma coerência de infundir medo, havia apartado de si o que mais existia de poder na Terra, como sendo ‘ímpio’, ‘mundo’, ‘pecado’ — esse povo produziu para seu instinto uma última fórmula, que era lógica até o ponto de autonegação: ele negou, como cristianismo, até a última forma de realidade, o ‘povo sagrado’, o ‘povo eleito’, a realidade judia mesma. Um caso de primeira ordem: o pequeno movimento rebelde, batizado com o nome de Jesus de Nazaré, é mais uma vez o instinto judeu — em outras palavras, o instinto sacerdotal que já não suporta o sacerdote como realidade, a invenção de uma forma ainda mais subtraída de existência, de uma visão ainda mais irreal do mundo do que a organização de uma Igreja determina. O cristianismo nega a Igreja [...]” (AC §27).

¹³⁶ Lembrando que, ao descrever aqui o cristianismo, Nietzsche está englobando a filosofia de Platão a Kant: “Havia se feito da realidade uma ‘aparência’; um mundo inteiramente inventado, o do ser, fora tornado realidade... O sucesso de Kant é apenas um sucesso de teólogo” (AC §10). O judaísmo sacerdotal pós-exílio é culpado por Nietzsche de fazer o mesmo daí Nietzsche chamar o cristianismo de radicalização deste tipo de judaísmo.

sofrimento renega o mundo, a efetividade, condenando ao niilismo por meio de valores desprovidos de qualquer efetividade¹³⁷. Já o procedimento de Jesus não é metafísico, nem moral, nem religioso, mas psicológico. Nietzsche se refere ao seu “*habitus* psicológico” (AC §29), sua experiência terapêutica do sofrimento como “a realidade psicológica da ‘redenção’” (AC §33) a qual propunha, não uma redenção de natureza moral ou metafísica. É uma abordagem mais realista que o cristianismo, nesse sentido¹³⁸.

Já o cristianismo, para Nietzsche, por meio das doutrinas da “graça”, da “redenção”, do “perdão” consistem em “mentiras ao fim e ao cabo, sem nenhuma realidade psicológica” (AC §49), também a metafísica do cristianismo em que se enxerga “o além como vontade de negação de toda realidade” (AC §62), explicitam a afirmação de Nietzsche de que “Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade” (AC §15). Mas enquanto o cristianismo platônico nega e falseia o mundo e a efetividade, o Jesus de Nietzsche, “grande simbolista”, procede a uma “transfiguração de todas as coisas” em “símbolos psicológicos” (AC §34), traduzindo em linguagem¹³⁹ metafórica e assim assimilando psicologicamente

¹³⁷ De acordo com Nietzsche: “O que um teólogo percebe como verdadeiro tem de ser falso: aí se tem quase que um critério da verdade. Seu mais fundo instinto de conservação proíbe que a realidade receba honras ou mesmo assuma a palavra em algum ponto. Até onde vai a influência do teólogo, o julgamento de valor está de cabeça para baixo, os conceitos de ‘verdadeiro’ e ‘falso’ estão necessariamente invertidos: o que é mais prejudicial à vida chama-se ‘verdadeiro’, o que a realça, eleva, afirma, justifica e faz triunfar chama-se ‘falso’... Se acontece de os teólogos, através da ‘consciência’ dos príncipes (ou dos povos —), estenderem a mão para o poder, não duvidemos do que no fundo sempre se dá: a vontade de fim, a vontade niilista quer alcançar o poder [...]” (AC §9).

¹³⁸ Nietzsche diz o mesmo em relação ao budismo que procede higienicamente contra o sofrimento e não metafísica ou moralmente: “O budismo é mil vezes mais realista do que o cristianismo — ele carrega a herança da colocação fria e objetiva dos problemas, ele vem após séculos de contínuo movimento filosófico, o conceito de ‘deus’ já foi abolido quando ele surge. O budismo é a única religião realmente positivista que a história tem a nos mostrar, até mesmo em sua teoria do conhecimento (um rigoroso fenomenalismo —), ele já não fala em ‘combater o pecado’, mas sim, fazendo inteira justiça à realidade, em “combater o sofrimento”. Ele já deixou para trás — algo que o diferencia profundamente do cristianismo... Buda procede higienicamente” (AC 20).

¹³⁹ Detering defende que Jesus usa a linguagem do poeta que adorna a efetividade com toda sua dor e sofrimento em vez de dividi-la num dualismo idealista e metafísico e nesse sentido pode ser descrito como dionisíaco: “O artista trágico não é um pessimista - ele mesmo diz sim a tudo questionável e terrível, ele é dionisíaco [...] O Jesus do *O Anticristo* pratica, surpreendentemente, uma maneira de dizer sim ao mundo indiviso que eleva toda a realidade a um ‘símbolo’ encerrando tudo o que é questionável e terrível - e ainda assim não se torna trágico. Porque ele é completamente inconsciente de qualquer divisão do mundo em quaisquer opostos morais ou metafísicos, ele se torna (e parece que isso só emerge durante o processo de escrita) uma figura de vida emergente. A arte involuntariamente ingênua de Jesus articula a prática de sua afirmação: a reinterpretação eufórica e vitalista do mundo teológico da linguagem encontrada. É por isso que ele é ‘dionisíaco’ em um sentido não trágico e amorosamente acalmado: uma figura de artista que pratica a superação radical de sua própria decadência no sentido da autossuperação de Nietzsche, um artista no sentido de Nietzsche.” (Detering, 2013, p. 70). Mais do que isso, a tese de Detering é a de que à medida que Nietzsche vai estabelecendo os contrastes entre Jesus e a igreja e de como ele foi interpretado erroneamente pelos seus primeiros discípulos e Paulo, os traços decadentes vão desaparecendo e ele vai assumindo traços significativamente saudáveis, fortes e de vida, traços dionisíacos, como espírito-livre, imoralista etc.” Detering (2013, p. 54) escreve: “Pouco resta da imagem de Jesus como o arauto de um igualitário religião de amor por fraqueza mental e física. Na medida em que *o Anticristo* agora elabora o contraste entre a primeira comunidade e o Jesus que ele interpretou mal, os traços de fraqueza e decadência são cada vez mais transferidos para esta comunidade, enquanto Jesus nesta oposição assume traços tão ‘fortes’ que ele não aparece mais como um refugiado da realidade e um fundador da religião por medo da vida, mas sim como um conquistador

tempo, espaço, história, a efetividade como um todo e o próprio mundo exterior como signos. Assim se dilui o choque com a realidade, transformando o sofrer do viver em alegria, paz, felicidade. Com esse procedimento, o Jesus de Nietzsche não sofre mais com a realidade, pois o que prepondera é o prazer¹⁴⁰ e a felicidade: ele “acha beatitude (prazer) apenas em não resistir mais, a ninguém mais, nem à desgraça, nem ao mal — o amor como única, como última possibilidade de vida... um sublime desenvolvimento do hedonismo sobre uma base inteiramente mórbida” (AC §30).

Detering chama atenção para o fato de que o Jesus de *O Anticristo* é diferente daquele concebido em *Zarathustra*, melancólico e cansado da vida, pois o Jesus do ano 1888 vive em paz e feliz, numa experiência de beatitude e prazer. Se, em *Zarathustra*, Jesus, caso vivesse mais tempo, teria aprendido a lição de amar a terra e os homens, então Detering (2013, p. 61) sugere que em *O Anticristo* ele aprendeu a lição.

É aqui, a partir dos dados fisiológicos aos quais chegou em sua análise da figura do Jesus histórico que Nietzsche, em *O Anticristo*, o coloca comparativamente a outros dois tipos – e talvez a um terceiro – embora aponte também as singularidades ou diferenças de cada tipo. É no modo de Jesus lidar fisiopsicologicamente com o sofrimento que Nietzsche o relaciona a Buda e Epicuro¹⁴¹, em suas respectivas abordagens terapêuticas do sofrer da existência.

A essa altura, o leitor atento deveria lembrar que Nietzsche também havia arrazoado anteriormente a respeito de dois dados fisiológicos do budismo que se parecem com os dados atribuído pelo filósofo a Jesus, embora pareça haver certas diferenças: o segundo dado

de sua própria *décadence*: fortalecido por ‘sentimentos internos de prazer[es] e autoafirmação’ e cheio de uma ‘experiência de ‘vida’ que está completamente ‘fora de todas as religiões’ e nada sabia sobre a negação do mundo... A partir de agora, o Jesus de *o Anticristo* não é mais apenas mais um representante da decadência, mas seu vencedor. Se ‘bem-aventurança’ é entendida como ‘a única realidade’, então ela representa um mundo que não está dividido entre este mundo e o próximo, o que pode ser afirmado sem recorrer a qualquer doutrina de dois mundos.”

¹⁴⁰ Em Jesus, segundo Nietzsche, “Falta igualmente a dialética, falta a concepção de que uma fé, uma ‘verdade’ poderia ser provada com razões (— suas provas são “luzes” interiores, interiores sentimentos de prazer e autoafirmações [...])” (AC §32).

¹⁴¹ Além da relação com Buda e Epicuro, há a aproximação de Jesus ao próprio Nietzsche, cuja razão ou motivo não é de modo nenhum evidente. Talvez como parte de sua estratégia de antagonizar o cristianismo com seu próprio fundador, colocando Jesus ao seu lado em oposição à igreja? Talvez. Algumas dessas caracterizações que Nietzsche usa para descrever a Jesus e a si mesmo são as seguintes: Jesus é um “espírito livre” (AC 32), é um “simbologista por excelência”, para quem tudo é tudo é signo (AC 34), um “portador da boa nova” (AC 35). Em *Ecce homo*, Nietzsche igualmente se descreve como “espírito livre” (EH, *Humano, Demasiado Humano, Com Duas Continuações*, §1), um “alegre mensageiro”, referindo-se ao sentido grego da palavra “evangelho”, que significa mensagem nova ou alegre (EH, *Crepúsculo Dos Ídolos. Como Se Filósofa Com O Martelo*, §2; *Por Que Sou Um Destino*, §1), oposto a Paulo que ensinou uma “má nova”, um disangelho (AC §39), além de se descrever como alguém cuja arte de estilo se expressa pela comunicação por meio de signos (EH, *Por Que Escrevo Tão Bons Livros*, §4).

fisiológico atribuído ao budismo, em vez da “exclusão instintiva de toda a antipatia”, como no caso do nazareno (AC §30), Nietzsche denomina “hiper espiritualização”:

Os dois dados fisiológicos em que ele repousa e que não perde de vista são: primeiro, uma enorme excitabilidade, que se exprime como refinada suscetibilidade à dor; depois uma hiper espiritualização, uma demasiada permanência entre conceitos e procedimentos lógicos, na qual o instinto pessoal se prejudicou em favor da coisa ‘impessoal’ (— ambos são estados que ao menos alguns de meus leitores, os ‘objetivos’ como eu mesmo, conhecerão por experiência). (AC §20).

Outra diferença: enquanto para Nietzsche o budismo desemboca num egoísmo (“Na doutrina de Buda o egoísmo se torna dever”, AC §20) o tipo Jesus ocorre em forma de hedonismo (“um sublime desenvolvimento do hedonismo sobre uma base inteiramente mórbida”, AC §30). Contudo, parece que as diferenças são superficiais nesse ponto, pois o egoísmo budista e a excitabilidade fisiológica ao sofrimento constitutiva do tipo Buda resultam também no não combate, na abnegação da agressão, da retaliação e violência, numa “exclusão instintiva de toda antipatia”, como no caso do nazareno apresentado em *O Anticristo*:

Tudo isso seriam meios de fortalecer aquela enorme excitabilidade. Justamente por isso ele também não solicita que se combata os que pensam diferentemente; não há nada a que sua doutrina mais se oponha do que ao sentimento de vingança, de aversão, de *ressentiment* [ressentimento] (— ‘não é pela inimizade que tem fim a inimizade’: o tocante refrão de todo o budismo...) (§AC 20).

Por esse quadro comparativo os paralelos se evidenciam. Ambos, Jesus e Buda, possuem como centro de sua mensagem e condição de vida a paz e o amor resultantes de um mesmo tipo de estado fisiopsicológico incapaz de lidar com a agonística própria do viver, do sofrimento resultante de todo opor-se e antagonizar. Os dois propõem um modo de lidar com o sofrimento lidando com ele a partir de suas respectivas condições de vida, procedendo fisiologicamente e não interpretando a dor da existência a partir de noções morais como o “pecado”.

O segundo tipo alinhado comparativamente a Jesus é Epicuro. Nietzsche escreve: “A elas estreitamente aparentado, ainda que com generoso acréscimo de vitalidade e energia nervosa grega, é o epicurismo, a doutrina redentora do paganismo” (AC §30). Mais uma vez, em que pese o que há de análogo, Nietzsche pontua o que há de divergente entre os tipos. No caso, Epicuro difere-se do nazareno por ser um tipo não mórbido, mas vital e enérgico, próprio dos gregos.

Jesus, Buda e Epicuro estão alinhados comparativamente por um dado fisiológico específico de seus respectivos tipos: a excitabilidade à dor como condição de vida a partir da qual propuseram suas respectivas terapias, uma forma de redenção para o sofrimento, um movimento de paz e de amor. “Epicuro é um típico *décadent*: fui o primeiro a reconhecê-lo como tal. — O medo da dor, até do infinitamente pequeno na dor — não pode acabar de outro modo que não numa religião do amor...” (AC §30). É esse dado que os liga e o mesmo elemento que faz dos três, para Nietzsche, típicos *décadents*, embora uma *décadence* diferente do cristianismo. Ao mesmo tempo, contudo, destaca-se Jesus em *O Anticristo*. Afinal, ele não representa apenas um *décadent*, mas um “interessantíssimo *décadente* (AC, §31). Essa descrição particulariza o caso de Jesus, tornando sua *décadence* distinta das demais. Por quê?

Aqui é possível esboçar uma resposta. A partir do momento em que Nietzsche interpreta Jesus padecendo de uma condição fisiopsicológica de hipersensibilidade à realidade que o leva a renunciar à oposição e à resistência, aceitando tudo, incluindo o mal, ele finda por rejeitar a própria efetividade que é, para o filósofo, em si mesma agonística. Não se opondo nem resistindo, aniquilando os antagonismos, ele abre mão igualmente daquilo que constitui a própria efetividade: a vontade de poder, que caracteriza a vida mesma, que quer sempre preponderar, triunfar, vencer resistências, dominar oposições, assenhorar-se.

Para Nietzsche, como vimos, o que é bom é “Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem” (AC §2) e a felicidade “O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada. Não a satisfação, mas mais poder; sobretudo não a paz, mas a guerra” (AC §2). A própria realidade da vida consiste na vontade de poder. Então, nesse ponto parece apropriada a tese de Stegmaier (2013, p. 68) de que, por meio de sua “teoria do tipo de Jesus, ele [Nietzsche] esboça uma vida sem vontade de poder”.

Mesmo assim, prescindindo da vontade de poder, ao diluir os antagonismos da efetividade, o Jesus de Nietzsche não falseia a efetividade, mas a transfigura, não sofrendo mais com a existência pois desfruta apenas de prazer e beatitude psicológica. Logo, um caso *sui generis*, de *décadence*, “interessantíssimo”. E, dessa forma, por meio desses paralelos, Nietzsche procura distanciar mais intensamente a figura histórica de Jesus do cristianismo e de Paulo, “aparentando-o” ao budismo e ao epicurismo, realizando uma cisão entre a religião cristã e seu fundador. Mais do que distanciar ou separar, Nietzsche deseja voltar seu Jesus contra o cristianismo, tonar o galileu em seu oposto. E assim, como pontua Detering (2013, p. 94), “Na guerra de morte “contra o cristianismo, ele [Jesus] não é mais um oponente, mas um

companheiro de armas. (Mas aqueles que desejam lutar ao lado dele devem considerar trocar de armas).”

3.6.5 Um tipo “interessantíssimo” de *décadence*

Assim, em sua análise sobre Jesus, Nietzsche concebe um tipo “singular”, ou um tipo extravagante mais parecido a Buda e Epicuro que com um rabino judeu, que conseqüentemente causava estranheza na palestina do primeiro século. Razão pela qual teria sido tão mal compreendido pela própria comunidade que o leu sob as lentes do que lhe era palatável, o messianismo, o apocalipsismo judaico. Ressonâncias de Wellhausen podem ser encontradas aqui. Para o estudioso, “a escatologia do Novo Testamento está tão completamente saturada com as ideias judaicas dos discípulos que é difícil saber o que é genuíno.” (Wellhausen, 1885, p. 542). Segundo Nietzsche, “Tanto o *milieu* [meio] em que se moveu essa figura diferente como, mais ainda, a história, o destino da primeira comunidade cristã, tinham que deixar nele traços [...]” (AC §31).

Nietzsche não apenas afirma que o cristianismo primitivo distorceu acrescentado atributos advindos das noções teológicas do judaísmo sacerdotal, mas também supressões, apagando precisamente os traços mais singulares, diferentes, incompreensíveis da pessoa histórica de Jesus a fim de acomodá-lo à visão judaica preconcebida: “Não subestimemos, enfim, o *proprium* [característico] de toda veneração grande, e sobretudo sectária: ela apaga, no ser venerado, os traços e idiosincrasias originais, frequentemente penosos e estranhos — ela nem sequer os vê.” (AC §31).

Essa é a razão pela qual o Jesus de Nietzsche é descrito de modo tão peculiar, exercendo um “arreatador encanto”, “mistura de traços” aparentemente distintos e um tipo “interessantíssimo” de *décadence* que apenas alguém tão versado em questões psicológicas, como Dostoiévski, poderia ser capaz de capturá-lo: “É de lamentar que um Dostoiévski não tenha vivido na proximidade desse interessantíssimo *décadent* — quero dizer, alguém que pudesse perceber o arreatador encanto dessa mistura de sublime, enfermo e infantil” (AC §31).

No fim, os três tipos, Buda, Jesus e Epicuro, são descritos como decadentes. No entanto, apenas o tipo nazareno é o “interessantíssimo”, distinguindo-se, na leitura que Nietzsche empreende, denominando o movimento iniciado por Jesus como “original” (AC §42).

3.6.6 Um tipo não dogmático

Na releitura desconstrutiva, Nietzsche desveste a mensagem de Jesus dos dogmas do credo cristão procurando explicitar como seu tipo psicológico não o permitiria dogmático, pois tais enrijecimentos conceituais ou doutrinários estariam em oposição com a super espiritualização e simbolização praticada originariamente no nazareno, as parábolas e metáforas. O Jesus de Nietzsche não é um dogmático: “Essa fé também não formula a si mesma — ela vive, ela se opõe a fórmulas” (AC §32).

Jesus, reinterpretado por Nietzsche, não dizia nada a respeito da efetividade, da materialidade da existência, se não apenas da experiência psicológica beatífica fruto de seu estado fisiopsicológico hipersensível ao sofrer próprio da realidade. Assim, Nietzsche o vê como um antirrealista que, apenas pelo seu contexto impermeado pela religião judaica, acabou sendo interpretado literalmente quando dizia, apenas de forma metafórica por meio de parábolas, a respeito do estado espiritual subjetivo beatífico:

Sem dúvida, o acaso do ambiente, da língua, da formação determina um certo âmbito de conceitos: o cristianismo inicial utiliza apenas conceitos judaico-semitas (— entre eles o comer e beber na comunhão, conceito tão tristemente abusado pela Igreja, como tudo judaico). Mas guardemo-nos de ver nisso mais que uma linguagem de sinais, uma semiótica, uma ocasião para metáforas. Para esse antirrealista, a precondição para poder falar é justamente que nenhuma palavra seja tomada literalmente. (AC §32).

É assim que o Jesus de Nietzsche é, de certo modo, um “espírito livre”: por não dogmatizar, não fixar nada: “Seria possível, com alguma tolerância de expressão, chamar Jesus um ‘espírito livre’ — ele não faz caso do que é fixo: a palavra mata, tudo que é fixo mata” (AC §32)¹⁴². Meier (2019, p. 213) explica, “Ele pode ser considerado livre na medida em que não pode ser determinado por nada sólido ou obrigatório”. E Sommer (2013, p. 171) destaca que Nietzsche “está interessado principalmente em arrebatá-lo dos intérpretes teológicos e recodificá-lo aplicando sua concepção de espírito livre a ele e ele como espírito livre aos tradicionais vínculos sociais, morais e religiosos.”

Nietzsche leu em Wellhausen (1885, p. 542): “Jesus estava tão cheio de ideias novas e positivas que não sentia necessidade de quebrar velhos ídolos, tão livre que nenhum constrangimento poderia deprimi-lo”. O Jesus de Nietzsche não parece demonstrar qualquer

¹⁴² Notemos aqui que não é Jesus quem faz tal afirmação, como consta no texto de Nietzsche, e sim o apóstolo Paulo na segunda carta aos Coríntios 3:6.

apego à noção rígida de verdade. O tipo Jesus não pode ser um dogmático para Nietzsche porque fala por meio de simbolismos e metáforas, referindo-se tão somente àquilo que lhe é íntimo, de sua interioridade, descartando a efetividade:

O conceito, a experiência ‘vida’, no único modo como ele a conhece, nele se opõe a toda espécie de palavra, fórmula, dogma, fé, lei. Ele fala apenas do que é mais íntimo: ‘vida’, ‘verdade’, ‘luz’ é sua palavra para o que é mais íntimo — todo o resto, a realidade inteira, toda a natureza, a própria linguagem, tem para ele apenas o valor de um signo, de uma metáfora. (AC §32).

Nada em sua vida e em seu ensino toca a realidade social, cultural, política e religiosa de sua época, pois, abrigado em sua interioridade, está aquém do mundo ao seu redor, pelo qual não se interessa e ao qual, por isso mesmo, não se opõe e tampouco precisa negar. A noção negativa de um “mundo” a ser negado e combatido, tal como se encontra no cristianismo, não estava presente em Jesus:

[...] um tal simbolismo *par excellence* está fora de toda religião, de todos os conceitos do culto, toda história, toda ciência natural, toda experiência do mundo, todos os conhecimentos, toda política, toda psicologia, todos os livros, toda arte — seu ‘saber’ é justamente a pura tolice quanto ao fato de que algo assim existe (AC §32).

Registremos aqui que o tipo Jesus de Nietzsche não nega o mundo do mesmo modo que o Sócrates platônico, pois não é dialético nem tem o negativo conceito eclesiástico de “mundo” como algo a ser combatido:

A cultura não lhe é conhecida sequer de ouvir falar, ele não precisa lutar contra ela — ele não a nega ... O mesmo vale para o Estado, para toda a ordem e sociedade civil, para o trabalho, a guerra — ele jamais teve motivo para negar ‘o mundo’, jamais teve ideia do conceito eclesiástico de ‘mundo’... Justamente o negar é algo impossível para ele. — Falta igualmente a dialética, falta a concepção de que uma fé, uma ‘verdade’ poderia ser provada com razões (— suas provas são ‘luzes’ interiores, interiores sentimentos de prazer e autoafirmações, todas elas ‘provas da força’). Uma tal doutrina também não pode contradizer, ela não compreende que haja, que possa haver outras doutrinas, não consegue imaginar um julgamento contrário... Onde o encontrar, lamentará a ‘cegueira’ com a mais profunda simpatia — pois vê a ‘luz’ —, mas não levantará objeção [...] (AC §32).

Jesus não é dogmático não apenas porque o enrijecimento de conceitos e noções teológicas se opõe a sua condição de vida que se abriga da efetividade transfigurando-a apenas em símbolos muito livres com os quais pode lidar sem tocar a realidade, mas também porque o dogma culmina em moral rígida, estabelecendo certo e errado. O dogma categoriza as pessoas

em fiel e infiel; ele exclui, logo, contrapõe e contradiz; ele combate dogmaticamente crenças contrárias, o que não coaduna com o tipo psicológico de Jesus incapaz de se opor, tal como Nietzsche o esboçou em *O Anticristo*.

Outra razão pela qual Nietzsche estabelece um Jesus como não dogmático consiste no esforço do filósofo em propor um tipo que, antes de propagar uma crença, doutrina ou um credo de fé, ensinava um modo de vida. Sua boa nova dizia respeito a um estado psicológico beatífico que se exprimia em prática de vida de não resistência, de não segregação e de não oposição, em amor absoluto. Tal prática não carregava a noção moral de culpa, de condenação ética ou de castigo e recompensa escatológica, tampouco evocava o pecado como conceito estabelecendo o homem distante de Deus. Condição de vida, tal boa nova sobre o “reino de Deus” não era promessa futura porque se dava como algo concretizável na experiência do galileu. Um modo de vida assim, em que a boa nova é praticada, prescindia de oração ou penitência, consistindo num exercício divinizante, transfigurador e eternizante:

[...] com a prática da vida alguém pode sentir-se ‘divino’, ‘bem-aventurado’, ‘evangélico’, a qualquer momento um ‘filho de Deus’. Não a ‘penitência’, não a ‘oração pelo perdão’ é um caminho para Deus: somente a prática evangélica conduz a Deus, ela justamente é Deus.... O profundo instinto para como alguém deve viver a fim de sentir-se ‘no céu’, sentir-se ‘eterno’, enquanto, conduzindo-se de qualquer outro modo, não se sente absolutamente ‘no céu’: apenas esta é a realidade psicológica da ‘redenção’. — Uma nova conduta, não uma nova fé [...]. (AC §33).

Nietzsche considerava que Jesus não se disse Deus, pelo menos não do modo trinitário como se entende na religião cristã (o Filho como segunda pessoa da Trindade). Jesus foi mal compreendido por que se sentiu divino, experimentou em si a eternização, uma experiência emocional de divinização. Parece ecoar aqui também Wellhausen (1885, p. 542), a respeito de Jesus:

Ele confia na Providência de Deus e se resigna à Sua vontade, assume a atitude de uma criança para com Ele e gosta mais de chamá-lo de Pai Celestial. A expressão é simples, mas a coisa significada é nova. Ele primeiro conhece a si mesmo, não em emoção, mas em sóbria quietude, como filho de Deus; antes Dele ninguém jamais se sentiu assim, ou se chamou assim. Ele é o primogênito do Pai, mas, de acordo com sua própria visão, o primogênito entre muitos irmãos. Pois Ele está nesta relação com Deus não porque Sua natureza é única, mas porque Ele é homem; Ele usa sempre e enfaticamente esse nome geral da raça para designar Sua própria pessoa [filho do homem]. Ao encontrar o caminho para Deus para si mesmo, Ele o abriu a todos; juntamente com a natureza de Deus, Ele descobriu ao mesmo tempo em Si mesmo a natureza do homem. A eternidade se estende com Ele até o presente, mesmo na terra Ele vive no meio do reino de Deus.

O Jesus de Nietzsche a partir de sua experiência psicológica beatífica do reino de Deus operava a transfiguração e a deificação como modo de vida a partir da qual contemplava tudo como perfeito, eterno:

Mas é óbvio — não para qualquer um, admito — a que dizem respeito os signos ‘pai’ e ‘filho’: com a palavra ‘filho’ se expressa a entrada no sentimento geral de transfiguração de todas as coisas (a beatitude), com a palavra ‘pai’, este sentimento mesmo, o sentimento de eternidade, de perfeição. (AC §34).

O evangelho do reino de Deus que transfigura e diviniza não consiste em dogma jesuânico para Nietzsche, mas sobretudo a uma condição de vida e experiência do coração, sem relação com a expectativa escatológica judaica literalista ligada à vinda de um Messias político e governante a terra: “O ‘reino de Deus’ não é nada que se espere; não possui ontem nem depois de amanhã, não virá em ‘mil anos’ — é a experiência de um coração; está em toda parte, está em nenhum lugar [...]” (AC §34).

Ao reinterpretar de Jesus de modo não dogmático, Nietzsche culpa o cristianismo primitivo como responsável por torná-lo um doutrinador e grosseiramente não se mostrou capaz de entender a semiótica de Jesus, que era um grande simbolista, e transformou os símbolos e metáforas de realidade apenas psicológicas e interiores de seu mestre, de modo literal. Eis a forma pela qual Nietzsche propõe a origem das doutrinas cristãs: Jesus fora lido equivocadamente pelos primeiros discípulos por meio das noções e conceitos do judaísmo da época e seus esquemas doutrinários metafísico, escatológico e apocalíptico, reformulando os simbolismos psicológicos de Jesus em dogmas:

O conceito de ‘filho do homem’ não é de uma pessoa concreta que faz parte da história, de algo individual, único, mas uma ‘eterna’ facticidade, um símbolo psicológico redimido do conceito de tempo. O mesmo vale novamente, e num sentido supremo, para o Deus desse típico simbolista, para o ‘reino de Deus’, o ‘reino do céu’, os ‘filhos de Deus’. Nada menos cristão que as cruezas eclesiásticas de um Deus como pessoa, de um ‘reino de Deus’ que virá, de um ‘reino do céu’ além, de um ‘filho de Deus’, a segunda pessoa da Trindade. Isso tudo é — perdoem-me a expressão — o murro no olho — ah, que olho! — do evangelho; um cinismo histórico-universal na derrisão do símbolo [...] (AC §34).

Para Nietzsche, as doutrinas do credo cristão resultam de traços, atributos e noções da teologia judaica acrescentados a Jesus e sua mensagem pelos primeiros cristãos; acréscimo que seria uma distorção do tipo nazareno e de seu derradeiro ensino. Resultado: para Nietzsche, o Jesus dogmático nada se parece com o Jesus originário.

3.6.7 Um tipo mal-entendido

A reconstrução de Nietzsche acerca do tipo psicológico do redentor converge cumulativamente com argumentos que levam o leitor a concluir que Jesus e o cristianismo histórico são completamente opostos e só podem estar ligados por uma apropriação indevida do segundo pelo primeiro. Para Nietzsche, apenas com ele entende-se corretamente o que a Igreja compreendeu mal, entendimento que se tornou dominante durante milênios na história do ocidente: “Somente nós, espíritos tornados livres, temos o pressuposto para entender algo que dezenove séculos entenderam errado” (AC §36). O Jesus nietzschiano nada tem a ver com a igreja cristã e a religião que se formou em torno dele após sua morte. De sua vida até à morte, os discípulos o interpretaram de modo completamente equívoco e para seus próprios fins.

Jesus teria sido mal interpretado pelo movimento cristão primitivo que o considerou rebelde¹⁴³ contra a aristocracia religiosa judaica e assim usado para se levantar contra a hierarquia de Israel, a classe sacerdotal¹⁴⁴. Na visão de Nietzsche, ao dirigir-se aos pobres, Jesus findou constituindo-se num tipo de criminoso político, mas apenas como efeito colateral de sua posição não excludente, cuja conduta desconsiderava posições, autoridades e hierarquias, recebendo a todos, religiosos ou não, moralistas e amorais, ricos ou pobres, como “filhos de Deus”, logo, promovendo um tipo de “anarquia” ao diluir os estamentos sociais sedimentados até então:

Este santo anarquista, que conclamou o povo baixo, os excluídos e ‘pecadores’, a chandala no interior do judaísmo, a contrariar a ordem

¹⁴³ Algo que em *Genealogia* Nietzsche já antevia: “Esse Jesus de Nazaré, evangelho vivo do amor, esse ‘redentor’ portador da vitória e da bem-aventurança aos pobres, aos doentes e aos pecadores — não era ele a sedução em sua forma mais inquietante e irresistível, a sedução e a via sinuosa para justamente aqueles valores judeus e inovações judaicas do ideal? Não teria Israel alcançado, por via desse ‘redentor’, desse aparente antagonista e desintegrador de Israel, a derradeira meta de sua sublime ânsia de vingança?” (GM I §8). Em outro momento ele diz: “Os judeus, ao contrário, foram o povo sacerdotal do ressentimento *par excellence*, possuído de um gênio moral-popular absolutamente sem igual: basta comparar os judeus com outros povos similarmente dotados, como os chineses ou os alemães, para sentir o que é de primeira e o que é de quinta ordem. Quem venceu temporariamente, Roma ou a Judeia? Mas não pode haver dúvida: considere-se diante de quem os homens se inclinam atualmente na própria Roma, como a quintessência dos mais altos valores — não só em Roma, mas em quase metade do mundo, em toda parte onde o homem foi ou quer ser domado —, diante de três judeus, como todos sabem, e de uma judia (Jesus de Nazaré, o pescador Pedro, o tapeceiro Paulo e a mãe do dito Jesus, de nome Maria). Isto é muito curioso: Roma sucumbiu, não há sombra de dúvida.” (GM I §16).

¹⁴⁴ Em *O Anticristo*: “Não vejo contra o que se dirigia a rebelião da qual Jesus Cristo foi entendido — ou mal-entendido — como sendo o causador, se não foi uma rebelião contra a Igreja judia, “Igreja” no exato sentido em que hoje tomamos a palavra. Foi uma revolta contra “os justos e bons”, contra “os santos de Israel”, contra a hierarquia da sociedade — não contra a sua corrupção, mas contra a casta, o privilégio, a ordem, a fórmula; foi a descrença nos “homens mais elevados”, o não pronunciado contra tudo que era sacerdote e teólogo” (AC §27).

dominante — com uma linguagem que, se pudéssemos confiar nos evangelhos, ainda hoje levaria à Sibéria —, foi um criminoso político, na medida em que criminosos políticos eram possíveis numa comunidade absurdamente apolítica. Isso o levou à cruz: a prova disso é a inscrição na cruz. Ele morreu por sua culpa — falta qualquer razão para dizer, por mais que se tenha dito, que ele morreu pela culpa dos outros (AC §27).

Para Nietzsche, a Igreja transformou esse quase buda indiano, ou Epicuro grego, em inimigo dos sacerdotes israelitas interpretando-o como seu messias e seu Deus¹⁴⁵. Como a classe sacerdotal judaica teria falsificado as histórias de Israel nas edições posteriores (tal como postulado por Julius Wellhausen¹⁴⁶), também o cristianismo primitivo falsificou a vida e ensino de Jesus em suas “edições” históricas a respeito de sua vida, seu ensino e própria morte na cruz:

Isso requer raça. No cristianismo, como a arte de mentir santamente, o judaísmo inteiro, uma milenar técnica e preparação judaica da maior seriedade, atinge sua derradeira mestria. O cristão, essa *ultima ratio* [razão última] da mentira, é o judeu mais uma vez — três vezes até... — A vontade de em princípio usar apenas conceitos, símbolos, atitudes que foram provadas na prática do sacerdote, a rejeição instintiva de toda prática outra, toda outra perspectiva de valor e utilidade — isso não é apenas tradição, isso é herança: apenas sendo herança atua como natureza. (AC §44).

Nos aforismos de *O Anticristo*, Nietzsche recontou a história política e religiosa de Israel, da grande época em que nutria uma religião natural e positiva à decadência nacional, em que, para se conservar como nação, passou por um processo de desnaturalização do conceito sobre Deus, da religião e dos valores morais, processo dirigido pela classe de sacerdotes. Ao recontar a história de Israel como um processo de decadência e degeneração dos instintos judaicos, Nietzsche tinha como propósito relacionar estreitamente o nascimento do cristianismo, e não a figura de Jesus como seu fundador, mas como consequência última do próprio judaísmo sacerdotal.

¹⁴⁵ Nietzsche afirmou: “Eu mesmo não duvido que essa generosa medida de fel (e mesmo de *esprit* [engenho]) tenha transbordado para o tipo do mestre somente a partir do agitado estado da propaganda cristã: conhece-se muito bem a inescrupulosidade dos sectários em confeccionar sua própria apologia com base no mestre. Quando a primeira comunidade necessitou, contra os teólogos, de um teólogo julgador, querelante, colérico, maldosamente sutil, criou para si seu ‘deus’, conforme sua necessidade: tal como lhe pôs na boca, sem hesitar, os conceitos inteiramente não evangélicos que então não podia dispensar, ‘o Advento’, ‘o Juízo Final’, toda espécie de expectativa e promessa temporal. (AC §31).

¹⁴⁶ Como explica Cohen-Halimi (2016, p. 69): “O que Nietzsche aprende de Wellhausen não é apenas o caráter secundário e tardio da Lei para o judaísmo – Lei bem posterior a Moisés –, mas a falsificação de textos religiosos da qual se mostrou capaz a casta sacerdotal para assentar sua autoridade. Essa falsificação, que consiste na reescritura do Pentateuco a partir do Código sacerdotal, foi produzida na época pós-exílio do Segundo Templo.”

Nietzsche destacava que o cristianismo primitivo judaico apenas radicalizou o que anteriormente a classe sacerdotal havia feito no passado ao erguer-se contra os nobres e alcançar o domínio religioso e social sobre Israel, falsificando as escrituras, a história de Israel, impondo seus ritos e interpretações como imperativas. Assim a história se repetiu, argumenta Nietzsche, quando, no primeiro século, o cristianismo fez o mesmo com os sacerdotes de Jerusalém:

Toda a fatalidade foi possível apenas porque um tipo aparentado, racialmente aparentado de megalomania já se encontrava no mundo, o judaico: tão logo se escancarou o abismo entre judeus e judeu-cristãos, não restou a estes outra escolha senão usar contra os próprios judeus os mesmos procedimentos de autopreservação que o instinto judaico recomendava, quando até então os judeus os haviam usado apenas contra todos os não-judeus. O cristão é apenas um judeu de confissão ‘mais liberal’. (AC §44).

O momento crítico para Nietzsche, quando a pessoa e a mensagem de Jesus sofrem uma decisiva reinterpretação por parte de seus discípulos, reside na morte do galileu na cruz. Ali, na morte da cruz, segundo Nietzsche, se perde irremediavelmente a pessoa e o ensino de Jesus:

Volto atrás, conto agora a história genuína do cristianismo. — Já a palavra ‘cristianismo’ é um mal-entendido — no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O ‘evangelho’ morreu na cruz. O que desde então se chamou ‘evangelho’ já era o oposto daquilo que ele viveu: uma ‘má nova’, um disangelho. (AC §39).

A comunidade primitiva diante da cruz entendeu que a morte de Jesus fora culpa dos seus inimigos, os sacerdotes, a classe do judaísmo dominante e, então, se revoltou contra os assassínios de seu mestre:

— O destino do evangelho foi decidido com a morte — foi pendurado na ‘cruz’... Somente a morte, essa morte inesperada, ignóbil, somente a cruz, geralmente reservada para a *canaille* [canalha] — somente esse horrível paradoxo pôs os discípulos ante o verdadeiro enigma: ‘quem foi esse? o que foi isso?’. — O sentimento abalado e profundamente ofendido, a suspeita de que tal morte poderia ser a refutação de sua causa, a terrível interrogação ‘por que justamente assim?’ — é um estado que se compreende muito bem. Tudo aí tinha de ser necessário, ter sentido, razão, suprema razão; o amor de um discípulo não conhece acaso. Apenas então o abismo se abriu: ‘quem o matou? quem era seu inimigo natural?’ — essa questão irrompeu como um raio. Resposta: o judaísmo dominante, sua classe mais alta. (AC §40).

O cristianismo primitivo formado pelo núcleo básico dos primeiros discípulos nasce do ressentimento pela classe dominante do judaísmo que assassinara seu mestre, propõe o filósofo. Nietzsche entendia que aqueles discípulos passaram a instrumentalizar Jesus contra a classe

sacerdotal e entenderam seu tipo em oposição à ordem dominante do judaísmo da época, acrescentando no tipo jesuânico o traço combativo e apologético que até então não possuía: “Pela primeira vez carregava-se todo o desprezo e amargor contra fariseus e teólogos para o tipo do mestre — tornando-o assim um fariseu e teólogo” (AC §40).

Essa interpretação ressentida da cruz por parte da comunidade cristã primitiva emerge como a máxima contradição para Nietzsche, já que a morte de Jesus demonstraria precisamente que Jesus superara o ressentimento, uma vez que morre sem se opor aos seus assassínios e perdendo aos algozes. Por sua vez, o cristianismo emergente que nasceu a partir de Jesus fez o oposto, partindo justamente do ressentimento contra judeus, reinterpretou o mestre como instrumento de vingança:

Evidentemente, a pequena comunidade não compreendeu o principal, o que havia de exemplar nessa forma de morrer, a liberdade, a superioridade sobre todo sentimento de *ressentiment* [ressentimento]: — sinal de como o entendia pouco! Jesus não podia querer outra coisa, com sua morte, senão dar publicamente a mais forte demonstração, a prova de sua doutrina. (AC §40).

O evento da cruz para Nietzsche é o momento decisivo a partir do qual a figura e a boa nova de Jesus sofrem irremediavelmente o apagamento histórico com os sentimentos “inevangélicos” de vingança, ressentimento, reparação, condenação e castigo aos assassínios do nazareno. Revestidos pela teologia judaica, esses sentimentos dão origem aos dogmas que mais tarde foram atribuídos a Jesus, a saber, a crença em um messias, a escatologia que prometia um vindouro julgamento final, um momento histórico futuro quando “o reino de Deus” viria plenamente. Tais dogmas e crenças, segundo Nietzsche explicita em *O Anticristo*, situam-se em franca oposição às noções vividas e ensinadas por Jesus de um reino como experiência concretizável e não escatológica, uma experiência do coração, de natureza interior e psicológica atingível, não uma promessa futura irrealizável. Nietzsche considera que do ressentimento nasce a crença na divindade Jesus como modo de soerguer seu Cristo além de seus inimigos, fazendo-o triunfar.

Com toda a sua reconstrução do tipo jesuânico, Nietzsche parece ter o propósito de distingui-lo definitivamente do cristianismo. E mais que isso, antagonizá-los. O cristianismo histórico e dogmático passa a ser o oposto do cristianismo originário de Jesus, que Nietzsche afirma ter recobrado e exposto em *O Anticristo*.

[...] apenas a prática cristã, uma vida tal como a viveu aquele que morreu na cruz, é cristã... Ainda hoje uma vida assim é possível, para determinadas pessoas é até necessária: o cristianismo autêntico, original sempre será possível... Não uma fé, mas um fazer, sobretudo um não-fazer-muitas-coisas, um ser de outro modo [...]. (AC §39).

Esse cristianismo autêntico e originário jesuânico é distinguido por Nietzsche do cristianismo histórico:

A Cristianicidade não se expressaria em estatutos, organização institucional com cerimônias e rituais; ela consiste antes numa práxis, num fazer e se abster, numa forma de ser. A *Christlichkeit* [termo traduzido por Giacoia como cristianicidade] é uma condição natural de vida, não uma causalidade psicológica, ativada por crenças e estados mentais. Para Nietzsche, essa práxis – esta é autêntica Boa-Nova. (Giacoia, 2005, p. 52).

É nesse sentido que Nietzsche afirma: “Reduzir o fato de ser cristão, à cristandade, a um tomar-por-verdadeiro, a uma mera fenomenalidade da consciência, significa negar a cristianidade” (AC §39). A cristianicidade de Jesus implica unicamente em modo de vida, tal como o do galileu, possível sempre, a depender da condição fisiopsicológica possibilitante que torna tal estilo de vida até mesmo compulsório ou necessário como terapêutica. Ainda hoje, escreve Nietzsche, “uma vida assim é possível, para determinadas pessoas é até necessária: o cristianismo autêntico, original sempre será possível” (AC §39).

O cristianismo passa a ter seu direito de nascimento tão somente a partir de um mal-entendido, um erro descomunal de proporções filológica, psicológica, histórica, semiótica, que apenas Nietzsche teria sido capaz de desvelar. De tal modo, Nietzsche se exprime orgulhoso da reviravolta a que chega, isto é, encontrar a origem do cristianismo em seu oposto que, nesse caso, seria a própria figura histórica de seu alegado fundador:

Visto do alto, esse fato estranhíssimo entre todos, uma religião não só dependente de erros, mas inventiva e até genial apenas em erros nocivos, que envenenam a vida e o coração, é realmente um espetáculo para deuses — para aquelas divindades que são também filósofos, e que encontrei, por exemplo, naqueles célebres diálogos em Naxos (AC §39).

Como sabemos, a ilha de Naxos era a reconhecida lendária moradia do deus Dionísio, deus do vinho e patrono da ilha. Então, a leitura de Nietzsche até aqui em *O Anticristo* parecer se configurar dionisíaca. O filósofo está falando nesse escrito como discípulo do filósofo Dionísio (EH, *Prólogo*, §2). Isso não deveria causar surpresa ao leitor que se recorda que o próprio Nietzsche batizou o “Anticristo” de Dionísio, no *Prefácio de autocrítica* para a nova

edição de *O Nascimento Da Tragédia*. De tal modo, o escrito é o ponto de vista do próprio “Dionísio-Anticristo”, que lê a história do tipo jesuânico e do cristianismo sob a ótica da vida, da própria vontade de poder, por isso condena o cristianismo como *décadent*, ressentido e nihilista. Vimos que o Jesus de Nietzsche não pertence nem ao judaísmo nem ao cristianismo. Nietzsche o distingue de ambos e o irmana a Epicuro e Buda e, como afirma Meier (2019, 215), o filósofo não “Visa nada menos do que arrancar o Redentor do Cristianismo”.

Ao rejeitar o método histórico como ferramenta para buscar compreender a figura histórica de Jesus, Nietzsche deliberadamente se distancia do famoso empreendimento intelectual e científico teológico de sua época em torno da “busca pelo Jesus histórico” (embora na época de Nietzsche as pesquisas acerca do tema não fossem identificadas dessa maneira, somente mais tarde a expressão se popularizou por meio do livro de Albert Schweitzer, “A busca do Jesus histórico”). Como afirma Meier (2019, p. 217), “Nietzsche não pretende contribuir com um novo capítulo para a pesquisa sobre a vida de Jesus.”

- (1) No entanto, embora pareça se colocar a parte da busca e não querer oferecer “a verdade quanto ao que [Jesus] fez, o que disse, como realmente morreu” (AC §29), no fim, Nietzsche acaba oferecendo também a própria perspectiva e contribuição a respeito de Jesus em *O Anticristo*, embora num retrato diferente daqueles oferecidos em sua época e mesmo depois dela. Dunn (2022, p. 26) define as questões e perguntas em torno das quais a pesquisa sobre Jesus e o início do cristianismo devem buscar responder:) O que havia de especial em Jesus que explique o impacto que ele causou em seus discípulos e sua crucificação? (2) Como e por que o movimento iniciado por Jesus não permaneceu dentro do judaísmo do primeiro século e se tornou inaceitável para o emergente judaísmo rabínico? (3) O cristianismo que surgiu no segundo século como religião predominante gentílica era essencialmente o mesmo que sua versão do primeiro século ou significativamente diferente em caráter e espécie?

Ao seu próprio modo, Nietzsche responde essas questões: 1) Como procuramos esboçar, o que justifica o impacto de Jesus em sua sociedade e em seus seguidores, para Nietzsche, tratava-se de condição fisiopsicológica peculiar e decorrente de seu tipo constitutivo de vida e da mensagem radicalmente distintos do mundo judaico e romano da época, um Buda em solo não indiano, um Epicuro não grego. Daí ter sido mal-entendido por romanos, judeus e inclusive pelos seus próprios seguidores; 2) São esses seguidores que, movidos pelo ressentimento e pela má compreensão de seu mestre, sua vida e morte, usam-no como instrumento de vingança contra seus assassinos, a classe sacerdotal judaica, também os fariseus e mais tarde Paulo se opondo à própria Lei, tornando impossível a permanência do movimento primitivo dentro do judaísmo. Assim, 3) a linha argumentativa de Nietzsche em *O Anticristo* concentra-se em

explicitar como a religião cristã que se consolida no segundo século é significativamente diferente do movimento originário de Jesus, aliás, completa oposição, negação.

No fim da apresentação de sua perspectiva a respeito de Jesus, em *O Anticristo*, Nietzsche parece ter respondido as três questões a seu modo e a partir de uma metodologia e análise filosóficas consideravelmente próprias. Embora parta de muitos pressupostos a respeito de Jesus e do cristianismo, já convencionados em sua época, especialmente a partir de importantes estudiosos contemporâneos envolvidos com essa pesquisa, como David Strauss e Ernest Renan, Nietzsche também traz “nova” abordagem e um retrato de certa forma “original” no cenário intelectual da modernidade. O Jesus reconstruído por Nietzsche reflete suas próprias perspectivas e, nesse sentido, o comentário de Schweitzer (2013, p. 11) nos parece oportuno:

Cada época sucessiva da teologia encontrou seus próprios pensamentos sobre Jesus [...] Mas não foi apenas cada época que encontrou seu reflexo em Jesus; cada indivíduo criou-O de acordo com seu próprio caráter. Não há tarefa histórica que revele o verdadeiro interior de um homem como a de escrever uma Vida de Jesus. Nenhuma força vital move o personagem a não ser que o homem sobre nele todo ódio ou todo amor de que é capaz. Quanto mais intenso o amor, ou o ódio, mais realista é a figura produzida. Pois também o ódio, assim como amor, pode escrever uma vida de Jesus.

Cabe salientar que, embora tenha afirmado renunciar à abordagem exegetica e histórica na análise de Jesus e determinado a descrever apenas o tipo psicológico, como médico e filólogo, Nietzsche atribui valor decisivamente histórico na reconstrução jesuânica, pois a partir dela grande parte de sua crítica ao cristianismo está alicerçada. Em outras palavras, o cristianismo teria distorcido o tipo originário de Jesus que o filósofo recuperou e ninguém, em dezenove séculos, se mostrou capaz de restaurar! Assim, o cristianismo distorcido ou não a figura de Jesus depende da validade da reconstrução tipológica realizada por Nietzsche. Uma vez que a personagem histórica de Jesus foi má interpretada, segue-se a conclusão de Nietzsche de que o cristianismo nasceu de uma falsificação histórica e literária do judaísmo do primeiro século.

— Nossa época tem orgulho de seu sentido histórico: como pôde chegar a crer no absurdo de que no começo do cristianismo está a grosseira fábula do fazedor de milagres e redentor — e de que tudo espiritual e simbólico é apenas um desenvolvimento posterior? Pelo contrário: a história do cristianismo — da morte na cruz em diante — é a história da má compreensão, gradativamente mais grosseira, de um simbolismo original. (AC §37).

A história genuína do cristianismo descortina-se para Nietzsche como a história de um erro filológico de interpretação: “Já a palavra ‘cristianismo’ é um mal-entendido — no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz” (AC §39). Nietzsche acusa os primeiros cristãos por esse mal-entendido. Segundo ele, a figura histórica de Jesus, tal qual se encontrava na era moderna, resultava de má interpretação dos primeiros “discípulos”, da “pequena comunidade” do cristianismo primitivo, que entendeu a morte do galileu como culpa do “judaísmo dominante, sua classe mais alta”, criando, a partir da noção de Messias, a ideia de um futuro juízo e reparação contra eles e todos os seus inimigos (AC §40).

Uma interpretação que Nietzsche considerava nascida da vingança e do ressentimento que traduziu esses traços para a figura do galileu nos Evangelhos: “Pela primeira vez carregava-se todo o desprezo e amargor contra fariseus e teólogos para o tipo do mestre — tornando-o assim um fariseu e teólogo!” (AC §40). Nietzsche é contundente: o cristianismo é o oposto do que era o evangelho do Jesus histórico. Os primeiros discípulos teriam entendido errado o evento da cruz. Com essa má compreensão acabou o movimento original do galileu, que seria o início de um movimento de paz budista em solo palestino do primeiro século, cujo exemplo ensinava a concreta, possível e efetiva felicidade: “Vê-se o que terminou com a morte na cruz: uma nova base, inteiramente original, para um movimento de paz budista, para uma real, não simplesmente prometida, felicidade na Terra.” (AC §42).

Todo o percurso em que tentou descrever a má interpretação dos primeiros discípulos intentava mostrar o seguinte: o cristianismo não tem origem no seu alegado fundador. O cristianismo como contradição: a maioria ironia da história. E, para Nietzsche, como protagonista dessa completa distorção do tipo Jesus, que resultou no surgimento e estabelecimento do cristianismo na cultura europeia, está o apóstolo Paulo. Depois de Jesus, Paulo é a segunda figura histórica em que mais demoradamente Nietzsche se detém em *O Anticristo*, razão pela qual devemos a seguir dar atenção a essa abordagem.

3.7 Paulo sob a perspectiva nietzschiana

Nietzsche tem uma longa história de abordagens relacionadas à figura do apóstolo Paulo bem antes de sua tratativa mais detida aqui em *O Anticristo*. Em *Aurora*, temos os textos mais demorados, em comparação a outros de seus escritos publicados, nos quais Nietzsche trata especificamente do apóstolo antes de *O Anticristo*, em 1888, razão pela qual merece menção.

Conforme perceberemos, certas linhas argumentativas estabelecidas nesse livro são retomadas e talvez “melhor desenvolvidas” em *O Anticristo*.

Segundo Muñoz, em *Aurora*, Nietzsche realiza uma “interpretação com luvas, uma vez que são os próprios conceitos e obsessões de Paulo os que ali são aplicados a ele próprio” (2005, p. 333). No escrito, o apóstolo é descrito por Nietzsche como uma figura complexa, matizada, cujos feitos e personalidade despertam o interesse, embora não elogios por parte do filósofo, assim, Paulo é:

[...] de uma das mais ambiciosas e insistentes almas, de um espírito supersticioso e astuto no mesmo grau, a história do apóstolo Paulo — quem sabe isso, à exceção de alguns eruditos? Mas sem essa notável história, 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 (A §68).

Acampora (2002, p. 33) sublinha que “Nietzsche não parece admirar Paulo de forma alguma, embora seja fascinado¹⁴⁷ por ele”. Inegavelmente, Nietzsche descreve a figura paulina de modo extremamente negativo, a exemplo de *Aurora*. Benz ressalta com pertinência a abordagem nietzschiana acerca do apóstolo Paulo:

Contra nenhum outro cristão Nietzsche revela tanta animosidade, um ódio tão explosivo e sem limites como contra Paulo. Com ninguém mais as descrições mais depreciativas, as acusações mais contundentes se acumulam tanto quanto com Paulo; ninguém é objeto de desprezo pessoal, aversão e repulsa de Nietzsche da mesma forma que este apóstolo (Benz citado por Salaquarda, 1974, p. 98).

Nas palavras de Nietzsche, o apóstolo era “bastante desagradável, e desagradável para si mesmo.” (A §68). O filósofo postula a falta de uma leitura honesta, livre e correta filologicamente por parte de Paulo como uma das características negativas mais evidentes. O apóstolo é exposto como um indivíduo fanático que sofria de fixação em torno da possibilidade de cumprir a lei judaica, que ele aprovava em sua mente, mas contraditoriamente não conseguia

¹⁴⁷ Por vezes, quando Nietzsche critica alguém tão fortemente, é porque há uma relação estreita (Sócrates é um bom exemplo) entre ambos de tal modo que o filósofo precisa tomar ainda maior distância. Salaquarda (1974, p. 124) inclusive ressalta certos paralelos entre Nietzsche e Paulo: “A primeira indicação que se pode dar é que Nietzsche devia a ideia do eterno retorno do mesmo a uma experiência semelhante à de Paulo antes de Damasco [...]. Uma última semelhança importante chama a atenção quando olhamos para as consequências que, segundo Nietzsche, as duas experiências acarretaram. Assim como Paulo se tornou o mestre da ‘destruição da lei’, ele mesmo se tornou o mestre da eterno retorno”.

obedecê-la. Para Nietzsche, a lei lhe era inconcretizável por seu corpo sensual, sua mente odiosa, que o fazia incapaz vivê-la na experiência fática.

Do mesmo modo como prescindir de dados históricos ou exegéticos ao tratar de Jesus, também em Paulo Nietzsche não oferece qualquer aporte para sua interpretação. Como Bishop (2022, p. 201) comenta, “Nietzsche sugere que Paulo pode ter sido um indivíduo altamente problemático, embora não apresente evidências”. Assim, o apóstolo é continuamente delineado como alguém contraditório, duro, mau, que odeia e procura dominar os que estão ao seu redor que não zelam pela lei quando ele mesmo era um transgressor dela, um violador.

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. E então se deu conta de que ele próprio — impetuoso, sensual, melancólico, maldoso no ódio, como era — não podia cumprir a Lei, e, o que lhe pareceu mais estranho: que sua desenfreada ânsia de domínio era continuamente incitada a infringi-la, e que ele tinha de ceder a esse agulhão. (A §68).

O retrato que Nietzsche traça do apóstolo representa alguém que não podia descarregar seus anseios mais profundos e contrários à lei, sofrendo com a consciência sobrecarregada, uma certa dispepsia de suas energias vitais que não se descarregam para fora e então se voltam contra si mesmo. Por isso a lei era fonte de sofrimento, por ser inobservável, ainda para ele, fanático defensor dela, escreve Nietzsche:

É efetivamente a ‘carnalidade’ que sempre faz dele de novo um transgressor? E não seria antes, por trás dela, como ele mais tarde suspeitou, a própria lei que tem de se demonstrar constantemente, como impossível de cumprir e induzir com irresistível feitiço à transgressão? Mas naquele tempo ele ainda não tinha essa saída. Muita coisa pesava-lhe na consciência — ele deixa entrever inimizade, assassinio, feitiçaria, idolatria, indisciplina, embriaguez e gosto por festins extravagante — e, por mais que tentasse desafogar essa consciência, e mais ainda sua sede de dominação, com o extremo fanatismo na veneração e defesa da lei: vinham instantes em que ele dizia: ‘É tudo em vão! o martírio da lei não cumprida não pode ser superado’. (A §68).

Nessa perspectiva, a lei era o objeto de maior ódio e rancor de Paulo, razão pela qual secretamente ansiava destruí-la. Em *Aurora*, Paulo é apresentado como clinicamente doente, epilético e dado a visões, a partir de uma reinterpretação que Nietzsche tece do relato bíblico da aparição de Cristo ao apóstolo no caminho para Damasco (Atos dos Apóstolos capítulo 9). Para o filósofo, a visão do aparecimento de Cristo oportuniza o entendimento paulino capaz de salvá-lo da consciência culpada por não cumprir a lei que tanto defendia, mas que consistia para ele motivo de sofrimento. Se Cristo ressuscitou, então sua morte na cruz não foi uma derrota de um messias farsante como Paulo imaginava, a princípio, mas uma vitória, pois nesse caso a lei é destruída e, com a lei, o pecado, a própria moral, pondera Nietzsche. A cruz de Cristo passa a ser o cerne de sua nova crença:

E afinal iluminou-o o pensamento salvador, ao mesmo tempo que uma visão, como não poderia ser de outro modo para esse epilético: para ele, o furioso zelador da lei, que no íntimo estava mortalmente cansado dela, apareceu em uma rua solitária aquele Cristo, com o rosto irradiando a luz de Deus, e Paulo ouviu as palavras: ‘Por que me persegues?’ Mas o essencial, que ali ocorreu, foi isto: sua cabeça de repente ficou clara: ‘é irracional’ - ele se havia dito – ‘perseguir precisamente esse Cristo! Aqui está a saída, aqui está a vingança perfeita, é aqui e em nenhuma outra parte que tenho e mantenho o aniquilador da lei. O doente da altivez torturada sente-se de um só lance restabelecido, o desespero moral é como que varrido, pois a moral foi varrida, aniquilada - ou seja, cumprida, ali na cruz! Até então aquela morte vergonhosa lhe valera como argumento capital contra a "messianidade" de que falavam os adeptos da nova doutrina: e se, no entanto, ela fosse necessária, para abolir da lei! - As conseqüências descomunais dessa inspiração, dessa solução do enigma, rodopiam diante de seu olhar, ele se torna de uma só vez o mais feliz dos homens - o destino dos judeus, não, de todos os homens, parece-lhe ligado a essa inspiração de sua súbita iluminação, ele tem o pensamento dos pensamentos, a chave das chaves, a luz das luzes; em torno dele próprio gira daí em diante a história! (A §68).

Cristo passa a ser seu instrumento de vingança precisamente contra essa lei. Somente por meio de Cristo se cumpre a lei, afinal, por meio da morte de um justo, a dívida do pecado e da culpa exigida pela lei é liquidada. Então, basta estar unido a Cristo e sua morte para estar morto para a lei, para o mal, para a culpa, para a própria morte. A vida do cristão é, em seguida, um estado de mortificação, mas com isso tem-se a mais elevada esperança como recompensa, a glória divina que se manifestará naqueles “filhos de Deus”, que a semelhança de Cristo também ressuscitará no futuro:

Pois de agora em diante ele é o mestre do aniquilamento da lei! Morrer para o mal - isso significa morrer também para a lei; estar na carne - isto significa estar também na lei! Tornado um com Cristo - isto significa tomado, com ele, também aniquilador da lei; morto com ele - isto significa morto também para a lei! Mesmo se ainda fosse possível pecar, não é mais possível pecar contra a lei, 'estou fora dela'. 'Se eu quisesse agora retomar a lei e submeter-me a ela, eu faria de Cristo o cúmplice do pecado'; pois a lei estava aí para que se pecasse, ela sempre suscitava o pecado, assim como humores ácidos suscitam a doença; Deus não teria podido nunca decretar a morte de Cristo se em geral, sem essa morte, tivesse sido possível um cumprimento da lei; agora não somente foi vencida toda a culpa, mas a culpa em si foi suprimida; agora a lei está morta, agora a carnalidade, em que ela reside, está morta - ou pelo menos constantemente à morte, como que em decomposição. Pouco tempo ainda em meio a essa decomposição! - tal é o destino do cristão, antes que ele, tornado um com Cristo, ressuscite com Cristo, tome parte com Cristo no esplendor divino e se torne 'filho de Deus' igual a Cristo. - Com isso a embriaguez de Paulo está em seu apogeu, e igualmente a impertinência de sua alma. (A §68).

A visão de Paulo acerca de Cristo e seu entendimento da morte na cruz não apenas alcançaram a destruição e vingança da lei que odiava subterraneamente, segundo Nietzsche, mas também alcançaram por ela o predomínio religioso – tornou-se fundador de uma nova religião, o cristianismo. A vontade irrefreada da sede de dominação, diz Nietzsche, “se revela com um antecipado regalar-se em esplendores divinos: - Este é o primeiro cristão, o inventor do cristianismo! Até então havia apenas alguns sectários judeus” (A §68). De fato, Nietzsche o descreve como figura sem a qual o cristianismo não existiria, pois sem ele jamais teria alcançado o mundo pagão. Por isso o apóstolo é chamado em *Aurora* de “o primeiro cristão”, sem o qual “não haveria cristianismo”. Nas palavras de Nietzsche: “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 [...]” (A §68).

Conforme trataremos adiante, Paulo como o inventor do cristianismo será retomado e desenvolvido em *O Anticristo*, mas temos aqui em *Aurora* o estabelecimento dessa perspectiva. Além desse, outro aspecto que será abordado, em 1888, e que já encontramos em *Aurora* é a afirmação nietzschiana de que o cristianismo ao adentrar no mundo “gentio” usou os dogmas do inferno e da condenação eterna dos pecadores como modos de atrair para si os pagãos participantes dos cultos de mistérios de Mítras e Ísis, aderidos abundantemente no império romano:

O ‘após-a-morte’. — O cristianismo encontrou a noção de castigos infernais em todo o império romano: os numerosos cultos secretos a vinham chocando com particular deleite, como o ovo mais fértil do seu poder. Epicuro acreditou nada fazer de mais relevante para seus iguais do que arrancar essa fé pela raiz: seu triunfo, que teve a expressão mais bela na voz do sombrio, porém iluminado seguidor de sua doutrina, o romano Lucrecio, chegou cedo demais — o cristianismo tomou sob sua particular proteção a fé nos horrores subterrâneos, que já fenecia, e agiu habilmente ao fazê-lo! Como poderia, sem este ousado recurso ao pleno paganismo, vencer a popularidade dos cultos de Mitras e Ísis? Assim atraí os temerosos para seu lado — os mais fortes aderentes de uma nova fé! (A §72).

Não apenas como modo de ganhar conversos pagãos, Nietzsche atribui a Paulo a criação e o uso do dogma do inferno, especialmente de modo a exprimir sua vontade de poder buscando conquistar e dominar:

[...] mas também um deus da santidade e imaculabilidade: que delírios do divino asceta podemos imaginar, criando pecado, pecador e danação eterna e, abaixo de seu trono e seu céu, uma tremenda morada de aflição eterna e eternos gemidos e suspiros! — Não é de todo impossível que também as almas de Paulo, Dante, Calvino e seus pares tenham alguma vez penetrado nos terríveis mistérios de tal volúpia de poder (A §113).

Além de *Aurora*, outro escrito em que é possível encontrar esses tipos de linhas argumentativas é *A Gaia Ciência*. Paulo é descrito ali asceticamente como alguém crítico do sensualismo, depredador das paixões humanas e em enfática oposição aos gregos que, ao contrário, as divinizaram:

Naturezas como a do apóstolo Paulo não veem com bons olhos as paixões; delas conhecem apenas o que é sujo, deformador e lancinante – daí a sua tendencia idealista visar a destruição das paixões: veem no que é divino a completa purificação delas. De modo bem diferente de Paulo e dos judeus, os gregos dirigiram a sua tendência idealista justamente para as paixões e as amaram, elevaram, douraram e divinizaram; evidentemente, com as paixões ele sentiram-se não apenas mais felizes, mas também mais puros e mais divinos (GC §139).

Paulo também é caracterizado por Nietzsche nesse escrito como representante dos escravos e plebeus; por meio de sua interpretação cristã, possibilitou que as classes mais baixas vencessem as camadas elevadas do império romano, vendo neles o “mundo” maligno que deveria ser combatido e vencido:

[...] a originalidade do fundador de uma religião está em adivinhar pela primeira vez para serve sua nova interpretação no caso de Jesus (ou de Paulo) está em que ele deparou com a vida da gente pequena numa província romana, uma vida modesta, virtuosa, atribulada: ele a interpretou, introduzindo-lhe um supremo sentido e valor – e, com isso, a coragem para desprezar qualquer outro modo de vida... a secreta e subterrânea confiança em si que não para de crescer e enfim está pronta para ‘sobrepular o mundo’ (isto é, Roma e as classes elevadas de todo o Império) (GC 353).

Sumarizando, Paulo é caracterizado como gênio do ódio, rancor e vingança, representante das classes mais baixas, amotinador contra as camadas nobres e superiores, cuja vontade de poder almejava alcançar o predomínio pela influência da religião, o verdadeiro intérprete e inventor do cristianismo. Eis alguns dos traços sob os quais Nietzsche retrata o apóstolo e que, sem dúvida, parecem reverberar em *O Anticristo*. Se Nietzsche repensou a figura de Jesus, tal parece não ocorrer com Paulo. Há mais continuidades entre as abordagens anteriores de Nietzsche ao apóstolo Paulo do que descontinuidades com o modo pelo qual o retrata em 1888. Em *O Anticristo*, Paulo é descrito pelo menos de sete modos, os quais passamos a abordar.

3.7.1 Paulo como antítipo do Jesus histórico

O retrato de Paulo em *O Anticristo* é esboçado como o “antitipo” de Jesus. Nietzsche procura ressaltar especialmente características dissonantes entre os dois, apartá-los. Na reinterpretção dessas tipologias, Nietzsche criar tensão, verdadeiro antagonismo entre ambos: “Em Paulo se incorpora o tipo contrário ao ‘portador da boa nova’, o gênio em matéria de ódio, na visão do ódio, na implacável lógica do ódio. O que não sacrificou ao ódio esse ‘disangelista’! (AC §42).

O antagonismo retratado por Nietzsche é tal que Bishop (2022, p. 207) afirma que o Paulo nietzschiano é delineado como “um Anticristo”. Do modo como Nietzsche concebe Jesus Cristo, Paulo é que é um “Anticristo”, no sentido de ser o antípoda, o distorcedor máximo de sua pessoa e mensagem. Paulo seria, nesse caso, o “anticristo original” nas palavras Hatab (2019, p. 26). Ou nas palavras de Detering (2013, p. 93), “o arquivilão” da história que Nietzsche reconta. O apóstolo é encenado como o grande adversário “de Jesus, seu metafórico assassino”. Como pontua Meier (2019, p. 239), “Anticristo aguça o contraste ao extremo e acusa o mestre da fé cristã [Paulo] de ter sacrificado o único cristão por sua obra”.

Assim, em *O Anticristo*, o apóstolo seria a representação máxima de um antitipo do nazareno. Se Jesus é descrito por seu amor irrestrito, Paulo é descrito movido pelo ódio. Se Jesus possuía um evangelho, uma boa notícia, Paulo é caracterizado como “disangelista”. Enquanto o nazareno é retratado como um “espírito livre”, não dogmático, o apóstolo é o doutrinador por excelência. Se o galileu é desprovido da vontade de poder, Paulo é o sacerdote cuja vontade de poder se impõe para tyrannizar. Os contrastes servem para mostrar que: ao reinterpretar, Nietzsche apresenta o apóstolo em completo antagonismo a Jesus no intuito de sustentar sua afirmação de que a religião cristã se origina em Paulo e de modo algum com o Jesus de Nazaré.

3.7.2 Paulo o dogmático

Nietzsche vê em Paulo aquele que racionaliza o cristianismo, teologiza a religião cristã, “com o cinismo lógico de um rabino” (AC §44). Logo, Paulo se torna o grande responsável pelo desenvolvimento teológico, sistemático e dogmático do cristianismo, formulando doutrinas originalmente não concebidas pelo Jesus histórico e que passaram a constituir o cerne do cristianismo posterior (O sacrifício expiatório, inferno, ressurreição, juízo final, conforme veremos adiante), apesar de Nietzsche, mais uma vez, não fornecer análises exegéticas a subsidiar suas ilações.

A partir de então entra no tipo do Redentor, passo a passo, a doutrina do julgamento e do retorno, a doutrina da morte como uma morte sacrificial, a doutrina da ressurreição, com a qual é escamoteado o conceito de ‘beatitude’, a única realidade do evangelho — em prol de um estado posterior à morte! (AC §41).

De acordo com Nietzsche, qual o problema das doutrinas formuladas por Paulo? Primeiro, para o filósofo, elas distorcem o tipo do Redentor, desvirtuam quem ele era, o que ele fez e o que ensinou. A noção de culpa moral, por exemplo, que Jesus teria abolido na perspectiva de Nietzsche, é trazida pela doutrina paulina da expiação, que seria de origem pagã e adotada estrategicamente como modo de persuasão por Paulo na evangelização dos gentios. Paulo é retratado como aquele que usa de todos os artifícios para o engano, por meio de suas doutrinas, valendo-se tanto das noções judaicas quanto das pagãs, fazendo uma amálgama teológica:

‘A salvação vem dos judeus.’ — O cristianismo como fórmula para suplantar os cultos subterrâneos de toda espécie, os de Osíris, da grande Mãe, de Mitra, por exemplo — e juntá-los: nessa percepção está o gênio de Paulo. Seu instinto foi tão seguro nisso que ele tomou as ideias com que aquelas religiões chandalas fascinavam e as pôs, violentando implacavelmente a verdade, na boca do salvador que inventara, e não apenas na boca — fez dele algo que também um sacerdote de Mitra podia entender... Esse foi seu instante de Damasco: ele compreendeu que necessitava da fé na imortalidade para tirar o valor do ‘mundo’, que o conceito de ‘inferno’ ainda se tornaria senhor de Roma. (AC §58).

Paulo, segundo Nietzsche, tornou intencionalmente o cristianismo similar aos cultos de mistério, a exemplo de Osíris e do mitraísmo¹⁴⁸, comuns no império romano. Segundo Bishop (2022, p. 2010), essa caracterização “se baseia em parte na *Histoire des origines du christianisme*, onde Renan chamou a atenção para os paralelos entre, por um lado, o culto de Mithras e outros cultos de mistério e, por outro outros aspectos do cristianismo paulino.” Tal qual Nietzsche propõe em *Aurora* e repete aqui, Paulo teria colocado na boca de Jesus noções pagãs, a exemplo do sacrifício expiatório¹⁴⁹ e do juízo infernal.

¹⁴⁸ Segundo Bishop (2022, p. 210), “Osíris, cujo cadáver é cortado por seu irmão Set em dezesseis pedaços e restaurado à vida por Ísis; Cibele, uma deusa-mãe da Anatólia, adorada na Frígia e conhecida em Roma como Magna Mater (‘Grande Mãe’); e Mithras, que mata o touro (a cena da ‘tauroctonia’ comemorada em todos os templos mitraicos) e assim salva o mundo – graças a Paulo, o cristianismo absorve ideias-chave desses cultos de mistério e, ao fazê-lo, os substitui por seus próprios (na visão de Nietzsche, antivitalista) doutrina da salvação.”

¹⁴⁹ Ainda segundo Bishop (2022, p. 208), vários contemporâneos de Nietzsche haviam dedicado esforços na análise do significado originário do sacrifício e seu desenvolvimento na cultura, como o antropólogo cultural Edward Burnett Tylor (1832-1917), William Robertson Smith (1846-1894), os sociólogos comparativos franceses Henri Hubert (1872-1927) e Marcel Mauss (1872-1950) e o teólogo alemão Julius Wellhausen, que Nietzsche leu no ano em que escreveu *O Anticristo*. Os estudiosos estavam propondo teorias sobre os sacrifícios como expressões culturais que exprimem um sentido originário como presente, forma de estabelecer comunhão ou modo de mudança no status moral daquele que sacrificava etc. De fato, Wellhausen, partindo do pressuposto de que práticas culturais são no primeiro estágio naturais e depois são institucionalizadas, concebe os sacrifícios no povo hebreu originariamente como parte de um presente provindo da natureza a Deus o provedor, exprimindo o sentimento de gratidão, que depois é desassociada da refeição pelo código dos sacerdotes israelitas que o associam a culpa ou pagamento de dívidas, perdendo assim o antigo significado (Wellhausen, 1885, p. 64; 72). Para Wellhausen, a adoração nos estágios primevos do povo hebreu era uma prática natural ligada ao contexto agrícola da sociedade originária, transfiguração da própria vida do povo marcada pelo sentimento de alegria da refeição do povo em gratidão ao seu Javé, e depois transformada pelos sacerdotes, com o código sacerdotal expresso na Lei, escrita posteriormente por essa classe religiosa, tornando o centro da adoração o sacrifício não mais o campo, mas a cidade, em Jerusalém; uma adoração que retira o adorador de sua vida cotidiana para outro ambiente, desassociando a própria vida do sagrado (Wellhausen, 1885, 69-78). Wellhausen também escreve: “A vida humana tem suas raízes no ambiente local, assim como o antigo culto; ao ser transplantado de seu solo natural, foi privado de sua nutrição natural. Uma separação entre ela e a vida cotidiana era inevitável, e o próprio Deuteronômio preparou o caminho para esse resultado ao permitir o abate profano. Um homem vivia em Hebron, mas sacrificava em Jerusalém; vida e adoração desmoronaram.” (Wellhausen, 1885, p. 78).

O paganismo teria, nesse caso, cultivado a noção de inferno que mais tarde fora apropriada pelo cristianismo paulino. Jesus ensinara que todos eram filhos acolhidos por Deus, sem distinção ou juízo moral, e que estão unidos numa reconciliação universal com o divino, aceção cerne de seu evangelho, a doutrina “paulina” da expiação, segundo Nietzsche, traz a culpa e separação entre Deus e os homens e destrói a mensagem originária do nazareno (AC §41). A beatitude jesuânica, por exemplo, que era uma experiência concretizável, torna-se, em Paulo, a crença escatológica num reino paradisíaco porvindouro baseado na crença da ressurreição e da imortalidade da alma que, para Nietzsche, jamais se concretiza. A crença escatológica, além de tornar o que era concretizável em promessa, transforma uma experiência que deveria ser de todos em recompensa moral, condicionada ao comportamento do fiel (AC §41).

Em *O Anticristo*, o grande responsável, dentro do cristianismo primitivo por essa adulteração, foi o apóstolo Paulo. De modo geral, Nietzsche considera que a crença na imortalidade da alma produz uma completa desvalorização dessa vida mortal; ao esperar pelo além, despreza-se o aquém, rejeitando a terra e a vida, restando uma promessa pelos céus e pelo pós-morte. Como essa crença é fictícia, para Nietzsche, então toda a força vital passa a ser direcionada ao nada, engendrando o próprio niilismo: “simplesmente deslocou o centro de gravidade de toda aquela existência para trás dessa existência — na mentira do Jesus ‘ressuscitado’. No fundo, ele não tinha necessidade da vida do Redentor — precisava da morte na cruz [...]” (AC §42).

Para Nietzsche, a morte de Jesus não representou apenas o começo da distorção de Jesus e de sua vida para os primeiros seguidores de Jesus, mas também para Paulo, que tomou a cruz como evento central de sua mensagem: “Antes de tudo o Redentor: ele o pregou à sua cruz” (AC §42). Paulo “pregou” Jesus em sua cruz, ou seja, num tipo de “pensamento fixo” já mencionado em *Aurora*, fixando como cerne da mensagem cristã a morte e não mais a vida — originalmente o aspecto fundamental da mensagem do nazareno, uma vida beatífica, a própria experiência psicológica do reino de Deus.

Assim, há o que Nietzsche chama de deslocamento do centro de gravidade da existência de Jesus, isto é, da efetividade concretizável de um modo de vida transfigurador, beatífico e gozoso do nazareno para a ênfase na morte, na fixação da cruz. Paulo é denunciado como “precisando” usar a morte de Jesus, logo um uso intencional. A “fraude” da vida e do ensino de Jesus é descrita por Nietzsche como deliberada por parte de Paulo em *O Anticristo*. Nietzsche via que a ênfase no modo de vida do nazareno fora deslocada não apenas para a morte, para a

cruz, mas para o além – para um paraíso eterno e vindouro mediante a ressurreição: 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 (AC §43). Como estabelece o filósofo: com o “além” se mata a vida [...] (AC §58).

Segundo Bishop (2022, p. 215), “o argumento de Nietzsche é que a crença opera uma reorientação das prioridades existenciais de uma forma que é profundamente prejudicial ao bem-estar individual e coletivo”. Resultado: Nietzsche considera a doutrina paulina da imortalidade maléfica à própria vida: “Viver de modo que já não há sentido em viver, isso torna-se o sentido da vida...” (AC §43). Sendo assim, o niilismo europeu diagnosticado por Nietzsche em *O Anticristo* parece ter como raiz os dogmas paulinos de um “mundo vindouro” que mais tarde abrigou-se na metafísica e no idealismo filosófico. Desse modo, o filósofo rastreia tanto a *décadence* quanto a origem do niilismo do século XIX como a religião que constitui seu berço civilizacional.

3.7.3 Adulterador histórico-teológico

Pela adulteração da vida e dos ensinamentos de Jesus, tais como formuladas a partir de então pelo gênio paulino, Nietzsche entende que o apóstolo comete a maior falsificação histórica e teológica já realizada ou pelo menos a mais bem sucedida desde então. A rejeição de Nietzsche a Paulo é fundamentalmente filológica, nesse sentido:

A vida, o exemplo, a doutrina, a morte, o sentido e o direito de todo o evangelho — nada mais restou, quando esse falsário inspirado pelo ódio percebeu o que apenas ele podia necessitar. Não a realidade, não a verdade histórica!... É mais uma vez o instinto sacerdotal do judeu perpetrando o mesmo enorme crime contra a história — simplesmente riscou o ontem, o anteontem do cristianismo, inventando para si uma história do cristianismo inicial. Mais ainda: falseou a história de Israel mais uma vez, para que ela aparecesse como pré-história do seu ato: todos os profetas falaram do seu ‘Redentor’... Depois a Igreja falseou até a história da humanidade, tornando-a pré-história do cristianismo [...] (AC §42).

De que forma Paulo poderia ter falseado a história de Jesus e do cristianismo, inclusive pela alegação da ressurreição e outros elementos como o retorno do messias, o juízo final, a imortalidade da alma etc. se os Evangelhos não parecem ter sido influenciados por ele e esses escritos já contêm tais dogmas, Nietzsche não esclarece e não parecer querer explicar a relação tão necessária para fundamentar sua perspectiva. O que Nietzsche assegura é que Paulo é o grande intérprete do cristianismo, pois ele reescreveu sua história, a reinterpreto. Ao reinterpretar os símbolos de Jesus, Paulo realizou uma exegese imprópria do Antigo Testamento, pervertendo-o.

Nesse sentido, o mesmo que a classe sacerdotal judaica pós-exílica teria realizado nos documentos veterotestamentários reinterpretando toda a história de Israel e os próprios documentos antigos, Paulo, segundo Nietzsche, teria feito com a história de Jesus e do seu movimento original. Assim, primeiro, Paulo inventara uma história do cristianismo inicial diferente dos significados primeiros da vida e morte do Jesus histórico; segundo, falseara a própria história de Israel como se todos os documentos veterotestamentários falassem de sua noção do Messias e de sua morte expiatória. Desse modo, segundo Nietzsche, o apóstolo Paulo é o fundador do cristianismo, “inventando para si uma história do cristianismo inicial” (AC §42) e suas doutrinas fundamentais: “A invenção de Paulo, seu meio para a tirania sacerdotal, para a formação de rebanho: a fé na imortalidade — ou seja, a doutrina do ‘Juízo’ [...]” (AC §42).

Essa compreensão nietzschiana pode ter sido uma ressonância de Wellhausen, cujo livro Nietzsche lera, que concluiu que Jesus “nunca pensou em deixar a comunidade judaica. A Igreja não é Sua obra, mas uma herança do Judaísmo ao Cristianismo” (Wellhausen, 1885, p. 541). Sob o domínio persa, os judeus construíram uma comunidade apolítica com base na religião e o cristianismo teria feito o mesmo no império romano, repetindo a história. Como Meier (2019, p. 245) chamou a atenção, Nietzsche introduz o nome do fundador do cristianismo no livro, como sendo Paulo, antes de mencionar pela primeira vez o nome de Jesus, que aparece exclusivamente como “o Nazareno”, “o Galileu” e “o Redentor” até a vigésima sétima seção. Parece que intencionalmente esse era o propósito do filósofo, distar o nascimento da Igreja cristã da figura histórica de Jesus, ligando-a ao gênio de Paulo.

3.7.4 Sacerdote sedento pelo poder

Antes de *O Anticristo*, em *Aurora*, Paulo já fora descrito movido por sua vontade de poder sacerdotal por meio da qual almejava tyrannizar e controlar, impelido por uma “sede de dominação” (A §68) ou, como mencionado em outro aforismo, numa “volúpia de poder” (A §113)¹⁵⁰. Nas palavras de Bishop (2022, p. 216), “para Nietzsche, Paulo era alguém que era fundamentalmente desonesto e preparado para enganar tantas pessoas quanto possível para ganhar uma coisa – o poder”. Em *O Anticristo*, Nietzsche, menciona o famoso trecho de Atos dos apóstolos que narra Paulo (ainda denominado Saulo) antes da conversão, dirigindo-se a cidade de Damasco para perseguir os cristãos que lá viviam, impedido por uma luz refulgente: “E, caindo em terra, ouviu uma voz que lhe dizia: Saulo, Saulo, por que me persegues? E ele disse: Quem és, Senhor? E disse o Senhor: Eu sou Jesus, a quem tu persegues.” (Atos dos apóstolos, 9:4,5).

Nietzsche “acusa” Paulo de desonestidade desde *Aurora* e retoma esse fio argumentativo aqui em *O Anticristo*. Esclarecido pela filosofia estoica da época, ainda assim teria apelado a uma “alucinação”, segundo Nietzsche, como argumento ou prova de que Jesus tinha ressuscitado, apesar de ele mesmo não crer no que ocorrera. Nas palavras de Nietzsche,

Ver como honesto um Paulo que tinha seu lar no principal centro do iluminismo estoico, quando ele faz de uma alucinação a prova de que o Redentor ainda vive, ou mesmo dar crédito ao relato de que teve essa alucinação, seria uma autêntica *niaiserie* [tolice] por parte de um psicólogo: Paulo quis os fins, portanto quis também os meios... O que ele mesmo não acreditava, acreditavam os idiotas aos quais lançou a sua doutrina. — Sua necessidade era o poder (AC §42).

A universidade de Tarso era famosa e desde o início o estoicismo esteve ligado a essa cidade, já que muitos sucessores de Zenão de Citium eram de Tarso e grande parte dos filósofos dela eram estoicos¹⁵¹. Meier (2019, p. 250) sublinha que, ao relacionar Paulo ao centro do

¹⁵⁰ No aforismo 113 de *Aurora*, Nietzsche fala da doutrina do inferno como um meio de se impor e dominar afirmando que Paulo, Dante e Calvino a usaram sob tal objetivo.

¹⁵¹ Segundo Mota (1974, p. 180), “Quando Saulo nasceu, Tarso era uma cidade movimentada e culta, em cujas instituições se refletiam as variadas e tão diferentes heranças da sua evolução, das quais, sem dúvida, a famosa universidade era a mais notável. O geógrafo Estrabão (25 A.D.), contemporâneo de Paulo, diz que a universidade de Tarso era então, em alguns aspectos, superior às de Atenas e Alexandria (Str. XIV.5.13). Nesse tempo era já Tarso o mais importante centro histórico de estudos filosóficos do mundo. Aliás, desde as origens do Pórtico, grande número de sucessores de Zenão de Citium era originário de Tarso, como o homônimo do fundador da Escola, que Crisipo, cujos pais eram também tarsenses, elegeu para seu substituto. De lá vieram também Antípater, Heráclides e Atenodoro, este último mestre e preceptor do Imperador Augusto. Era na Universidade de Tarso que o governo de Roma ia buscar os preceptores dos príncipes e dos futuros líderes do *Nornen Romanum*, e todos eles

estoicismo, a Stoa de Tarso, “Nietzsche dá uma referência pontual às influências filosóficas que encontraram seu caminho na fundação do cristianismo”¹⁵². Meier (2019, p. 263) comenta que, na visão de Nietzsche, Paulo universalizou a religião cristã levando-a “ao sucesso por meio da doutrina platônica-estoica da imortalidade, que ele adaptou e aplicou com maestria”.

Embora haja a relação contextual de Paulo e sua cidade natal de forma consideravelmente influenciada pelo estoicismo e apareçam ecos do estoicismo em suas cartas, não se pode ir além disso. A ponderação mais abalizada é a de que “Deve-se dizer com toda certeza que Paulo não é, de modo algum, um representante do estoicismo” (Penna, 2009, p. 64). Seja como for, para Nietzsche não é a convicção ou a crença que move Paulo, e sim o anseio de predomínio religioso, expressão máxima de sua vontade de poder. Os dogmas do pecado, da culpa, da imortalidade da alma, do juízo final e do inferno conferem poder ao sacerdote paulino, que aprisiona pelo medo e pela moral os adeptos, alquebrando-os, fragilizando-os para tiranizá-los.

Nietzsche renuncia a qualquer tipo de explicação de como teria sido possível Paulo se tornar o inventor desses dogmas, uma vez que aparecem na maioria em outros livros do Novo Testamento e em menor proporção nas epístolas paulinas. Como oportunamente escreve Sommer (2013, p. 198), “não parece incomodar Nietzsche que não seja o apóstolo para os gentios, mas sim o sinótico Jesus e o apocalíptico João os grandes juizes do Novo Testamento”. Nietzsche não faz questão de corroborar seus argumentos por meio de dados teológicos ou históricos, pressupondo que seus leitores seguirão sua linha de pensamento.

Já explicitamos que Nietzsche afirma que a intenção de Paulo com os dogmas que formulou (a expiação que reafirma a culpa, a ressurreição e a imortalidade, além da doutrina juízo final) consistiam no poder e no controle das pessoas — o mesmo que teria acontecido com a classe sacerdotal do judaísmo que alcançou o predomínio sobre o povo no período de declínio de Israel, reinterpretando teológica e moralmente sua história, se deu com Paulo: “Sua necessidade era o poder; com Paulo o sacerdote quis novamente chegar ao poder” (AC §42).

eram estoicos. É bem possível que Paulo, quando menino, tenha cruzado muitas vezes com Atenodoro nas ruas da sua cidade.”

¹⁵² De acordo com Meier (2019, p. 257), “Entre os contemporâneos que Nietzsche leu e que o leram, Bruno Bauer foi o que mais enfatizou a influência das doutrinas estoicas e, por meio delas, platônicas, sobre o cristianismo emergente. Em *Christus und die Caesaren*, Ele afirma ter provado a origem do Cristianismo na Grécia Romana (Berlim 1877), ‘que os princípios do Cristianismo, o ganho da morte, a sabedoria de escapar do mundo e a consumação na morte (a imagem do *Logos* como o revelador do divino) foram estabelecidos pela filosofia da Grécia e apresentados pelo cristianismo como um fato.’”

Nesse sentido, Paulo teria usado má interpretação para se impor às pessoas, usando má filologia como instrumento de dominação religiosa, instilando culpa e medo: “ele tinha utilidade apenas para conceitos, doutrinas, símbolos com que são tiranizadas as massas, são formados os rebanhos” (AC §42). Segundo Nietzsche, o “Deus” de Paulo é apenas um conceito teológico e religioso para exprimir sua própria vontade ao qual ele impõe sobre a população feito rebanho em sua marcha proselitista (*cf.*: AC §47).

Salaquarda (1974, p. 99) sublinho que Paulo “figura como um modelo do padre ascético, cujo tipo Nietzsche havia desenvolvido em a *Genealogia da moral*”. Desse modo, possivelmente esperando que seus leitores fizessem a correlação com *Genealogia*, pois lá encontrariam a crítica de Nietzsche ao sacerdote ascético que debilita, adocece, enfraquece as massas para controlá-las, tornando Paulo um caso típico sacerdotal aqui em *O Anticristo*, a “encarnação do sacerdote asceta” (Salaquarda, 1974, p. 106). Segundo Hatab (2019, p. 30), Paulo é um excelente exemplo do sacerdote ascético, que modela o poder psicológico retributivo sobre valores nobres no intuito de sustentar as perspectivas da moralidade dos escravos e reformar o mundo de acordo com valores antinaturais.

3.7.5 O apóstolo inimigo da proba ciência

Uma vez que Nietzsche compreende Paulo como criador de dogmas niilistas que renegam a existência e, por consequência, produzem uma noção do divino que não toca a efetividade da vida, então o grande inimigo de uma religião torna-se o interesse pelo aqui, por esse mundo e por essa terra, isto é, o desejo de conhecer e de investigar a própria realidade: nesse caso, a ciência. Sob essa perspectiva, Paulo é descrito por Nietzsche como o inimigo mortal da íntegra investigação científica da realidade:

Uma religião como o cristianismo, que em nenhum ponto tem contato com a realidade, que desmorona tão logo a realidade afirma seu direito num só ponto que seja, deve naturalmente ser inimiga mortal da ‘sabedoria do mundo’, isto é, da ciência — aprovará todos os meios pelos quais a disciplina do espírito, a integridade e o rigor em ciências do espírito, a nobre liberdade e frieza do espírito puder ser envenenada, caluniada, desacreditada. (AC §47).

A “fé” a respeito da qual fala o cristianismo paulino é um tipo de aquietamento ou impedimento de qualquer tipo de questionamento científico, aponta Nietzsche. Ela impede a filologia que deve questionar as interpretações estabelecidas a fim de desvelar suas corrupções e fraudes. A fé paulina, e posteriormente cristã, consiste num “veto contra a ciência — na prática, a mentira a todo custo” (AC §47). Como diz Meier (2019, p. 255), a filologia e a medicina nietzschiana se opõem diretamente a Paulo porque elas “têm por objeto a realidade do texto e da vida”.

Paulo compreendeu que a mentira — que a ‘fé’ era necessária; mais tarde a Igreja compreendeu Paulo. — O ‘Deus’ que Paulo inventou, um Deus que ‘arruína’ a ‘sabedoria do mundo’ (em sentido estrito, as duas grandes adversárias de toda superstição, a filologia e a medicina), é, na verdade, apenas a resoluta decisão do próprio Paulo: chamar ‘Deus’ sua própria vontade, *torah* [lei], isso é primordialmente judaico. Paulo quis arruinar a ‘sabedoria do mundo’: seus inimigos foram os bons filólogos e médicos de formação alexandrina — contra eles fez a guerra. Na verdade, não se é filólogo e médico sem ser também anticristão. Como filólogo, olha-se por trás dos ‘livros sagrados’; como médico, por trás da degeneração fisiológica do cristão típico. O médico diz ‘incurável’; o filólogo, ‘fraude’[...] (AC §47).

Como se sabe, o judeu Filon e mais tarde Clemente e Orígenes de Alexandria exerceram grande influência no cristianismo usando o platonismo e uma interpretação alegórica das Escrituras. Dessa forma, polemicamente, Nietzsche nos remete aqui aos pensadores da escola clássica de filosofia em Alexandria, típicos teóricos e eruditos (criticados em NT, §17-19, como exemplares da cultura alexandrina em oposição a dionisíaca), inserindo-os como exemplo de boa filologia que teria sido pervertida pela religião cristã desde seus primórdios.

Para Nietzsche, o conceito de divindade e de fé postulados na teologia paulina impedem a investigação científica, pois baseadas em interpretações corrompidas e em estados fisiopsicológicos *décadents* e conceitos irrealis e falsos, logo essa crença se oporia diretamente à filologia e à medicina, “duas grandes adversárias de toda superstição” (AC §47). Extraímos desse argumento que o filólogo e o médico anticristão se constituem, a rigor, em adversários não da figura de Jesus, e sim do cristianismo de Paulo. Nesse aspecto, o livro *O Anticristo*, segundo Nietzsche, requer ser entendido como uma peça filológica que visa desmascarar a fraude paulina por trás do livro sagrado do Novo Testamento. É um caso médico que objetiva diagnosticar o estado fisiopsicológico *décadent* do tipo moderno-cristão, fruto da teologia paulina.

Paulo se torna assim a personificação do “Novo Testamento” em o Anticristo – “tão exclusivamente que o Jesus do *O Anticristo* não é mais entendido como uma figura desse livro da igreja” (Detering, 2013 p. 93), apenas Paulo. Jesus, em *O Anticristo*, aparece na Bíblia apenas transmitido em corrupção e debaixo de traços alheios enquanto o Novo Testamento passa a ser obra dos primeiros discípulos que teriam falsificado o tipo do redentor, e Paulo que completaria tal corrupção.

3.7.6 Paulo: origem dos ideais políticos da modernidade

Até esse momento, Nietzsche tem feito o movimento de iniciar a análise de Paulo diagnosticando nele a ascendência dos valores morais, do niilismo e da *décadence* de que a própria modernidade ainda padece. Procede assim também com a fonte das ideias políticas modernas. Nietzsche mostra a teologia paulina da doutrina da imortalidade da alma pulverizada no primeiro século no império romano e o posterior cristianismo dogmático como a genealogia do ideal político europeu de “direitos iguais”. Desse modo, Nietzsche não trava uma luta contra os dogmas do cristianismo sob perspectiva religiosa ou teológica, mas acima de tudo porque são os fundantes da cultura moderna da Europa que ele almeja criticar. “Nietzsche se opõe à doutrina da imortalidade pessoal, não simplesmente porque (em sua opinião) não é verdade, mas por causa do que ele considera como suas implicações políticas”, afirma Bishop (2022, p. 220).

Não há nenhuma novidade aqui, por certo. Na revolta moral dos escravos contra seus senhores (já antevista em a *Genealogia*), a doutrina da imortalidade teria sido o instrumento pelo qual os pobres e fracos instilados pelo ressentimento aos nobres puseram fim às distâncias hierárquicas sociais, arruinando a aristocracia romana. Contudo, o diagnóstico de Nietzsche não parece recair somente na sociedade romana do primeiro século, antes de tudo, recai na própria Europa moderna que dava sinais de permanecer doente politicamente, já que inibia qualquer tipo de “aristocracia da atitude”, tal como Nietzsche a denominava:

A ‘salvação da alma’ — em linguagem clara: ‘o mundo gira à minha volta’... O veneno da doutrina dos ‘direitos iguais para todos’ — foi disseminado fundamentalmente pelo cristianismo; o cristianismo travou guerra mortal, desde os mais secretos cantos dos instintos ruins, a todo sentimento de reverência e distância entre os homens, ou seja, ao pressuposto de toda elevação, todo crescimento da cultura — com o *ressentiment* [ressentimento] das massas forjou sua principal arma contra nós, contra tudo o que há de nobre,

alegre, magnânimo na Terra, contra nossa felicidade na Terra... A ‘imortalidade’ concedida a todo Pedro e Paulo foi, até agora, o maior, mais maligno atentado à humanidade nobre. — E não subestimemos a fatalidade que do cristianismo se insinuou para a política! Hoje ninguém mais tem coragem para direitos especiais, para direitos de senhor, para um páthos da distância... Nossa política está doente dessa falta de coragem! (AC §43).

O que mais uma vez mostra o foco de Nietzsche no escrito: a crítica da modernidade em si, ou seja, segundo temos reiterado ao longo desta pesquisa, o “Anticristo” na medida em que a modernidade é, em sua opinião, fundamentalmente cristã. Ele ataca os aspectos cristãos que ele percebe por trás dos principais ideais na modernidade.

Como Jaspers (1946, p. 67) já havia chamado atenção, o filósofo “tratava com total desprezo a pseudomorfose dos ideais cristãos na moral secularizada, nas cosmovisões liberal e socialista, por onde a humanidade europeia, apesar de sua descrença, ainda é conduzida pelo cristianismo.” Salaquarda (1974, p. 108) também esclarece essa perspectiva de Nietzsche: “todos os movimentos contrários ao Cristianismo que foram avançados até agora estão, de fato, apenas propagando variantes secularizadas dos conceitos morais do Cristianismo”.

Dessa maneira, o responsável pela Europa nutrir uma política doente e se constituir numa cultura incapaz de crescer e se elevar é sua teologia política, enraizada ainda no cristianismo paulino, por exemplo, na crença de direitos iguais. Nesse quesito, cabe-nos notar, Nietzsche simplesmente não menciona o fato de que o cristianismo existira durante quase dois milênios sem estabelecer qualquer sociedade “democrática” ou “igualitária” nesses moldes em que ele critica, servindo, inclusive, durante muito tempo para fundamentar sociedades europeias monárquicas e em presença de aristocracias. Certamente isso desviaria o foco de sua crítica.

Além disso, Nietzsche pode estar considerando que a democracia moderna, mesmo não “criada” pelo cristianismo, descambou para o igualitarismo como inevitável consequência. Paulo não seria apenas o fundador dos dogmas da religião cristã, mas o eixo axiológico da própria Europa moderna a partir da qual extrai ainda seus ideais morais e políticos — e este é o ponto no qual Nietzsche pretende chegar. O século XIX seria ainda um ribombar da teologia paulina para o filósofo:

A quem odeio mais, da gentalha de hoje? A gentalha socialista, os apóstolos chandalas, que solapam o instinto, o prazer, o sentimento de satisfação do trabalhador com seu pequeno ser — que o tornam invejoso, que lhe ensinam a vingança... A injustiça não está jamais nos direitos desiguais, está na reivindicação de direitos ‘iguais’... O que é ruim? Já o disse: tudo o que se origina da fraqueza, da inveja, da vingança. — O anarquista e o cristão têm a mesma origem. (AC §57).

Tendo o cristianismo dogmático paulino ainda como esteio axiológico da Europa moderna, a cultura não pode elevar-se, pelo menos nos moldes aristocráticos, pois Nietzsche prevê que o Ocidente estará fadado a repetir a história: sempre haverá novos levantes e insurgências morais e ressentidas dos fracos contra os fortes, dos pobres contra os nobres, animados pelo ideal paulino de “igualdade das almas”. As grandes convulsões político-sociais da modernidade, das revoluções às eclosões europeias de movimentos, a exemplo dos trabalhadores, o socialismo, o anarquismo¹⁵³, ou mesmo a democracia, Nietzsche as localiza como ocasionárias do mesmo solo: o cristianismo paulino, que favorece sempre uma relação de ressentimento entre nobres e plebeus no seio da sociedade, um elemento de instabilidade perpetua na cultura que ainda prometia muitas convulsões futuras¹⁵⁴.

¹⁵³ Já em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche havia traçado uma relação entre o cristianismo como fundamento religioso e axiológico revolucionários que fomenta noções morais de justiça, como vingança, revolta contra as classes altas e seus direitos, sintomatizando movimentos *décadents* na sociedade, como anarquistas, socialistas etc.: “Cristão e anarquista. — Quando o anarquista, como porta-voz dos estratos declinantes da sociedade, exige, com bela indignação, ‘direito’, ‘justiça’, ‘direitos iguais’, ele apenas está sob a pressão de sua incultura, que não pode compreender por que sofre realmente — de que é pobre, de vida... Um instinto causal é poderoso dentro dele: alguém deve ser culpado por ele se encontrar mal... E a ‘bela indignação’ mesma lhe faz bem, para todo pobre-diabo é um prazer xingar — dá uma pequena embriaguez de poder. Já o lamento, a queixa, pode dar à vida um encanto que a torne suportável: há uma sutil dose de vingança em toda queixa, censuramos nosso estado ruim, às vezes até nossa ruína, àqueles que estão em outra condição, como sendo uma injustiça, um privilégio ilícito. ‘Se eu sou *canaille* [canalha], você também deve ser’: com esta lógica se faz revolução. — Em caso nenhum a queixa vale algo: ela se origina da fraqueza. Se atribuímos nosso estado ruim a outros ou a nós mesmos — a primeira coisa faz o socialista, a segunda o cristão, por exemplo — é algo que não faz diferença. O que há em comum, digamos também o que há de indigno nisso, é o fato de que alguém deve ser culpado por se sofrer — em suma, de que o sofredor prescreve o mel da vingança para seu sofrimento. Os objetos dessa necessidade de vingança, como uma necessidade de prazer, são causas de ocasião: em toda parte o sofredor acha ocasiões para mitigar sua pequena vingança — se for cristão, repito, encontra-as em si mesmo... O cristão e o anarquista — os dois são *décadents*. — Mas, também quando o cristão condena, denigre e enlameia o mundo, ele o faz pelo mesmo instinto a partir do qual o trabalhador socialista condena, denigre e enlameia a sociedade: mesmo o ‘Juízo Final’ é ainda o doce consolo da vingança — a revolução que o trabalhador socialista também aguarda, apenas imaginada para mais adiante... E o próprio ‘além’ — para que um além, se não fosse um meio de denegrir o aquém?” (CI, IX *Incursões De Um Extemporâneo*, §34).

¹⁵⁴ Em outro trecho de *Crepúsculo dos ídolos*, Rousseau é colocado como expressão da noção cristã de direitos iguais como fundamento moral e revolucionário do conceito de justiça: “Também odeio Rousseau na Revolução: ela é a expressão universal dessa dualidade de idealista e *canaille*. A sangrenta *farce* [farsa] em que transcorreu essa Revolução, sua ‘imoralidade’, pouco me interessa: o que odeio é sua moralidade rousseauiana — as chamadas ‘verdades’ da Revolução, com as quais ela continua a produzir efeito e persuadir todos os rasos e medianos. A doutrina da igualdade!... Mas não há veneno mais venenoso: pois ela parece ser pregação da própria justiça, quando é o fim da justiça... ‘Igualdade aos iguais, desigualdade aos desiguais’ — isto seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que daí se segue, ‘Nunca tornar igual o desigual’. — Em torno dessa doutrina da igualdade houve acontecimentos tão horríveis e sangrentos, que tal ‘ideia moderna’ *par excellence* ficou rodeada de uma espécie de glória e de clarão, de modo que a Revolução seduziu, como espetáculo, também os espíritos mais nobres. Isso não é motivo para respeitá-la mais, afinal” (CI, IX *Incursões De Um Extemporâneo*, §48).

O aristocratismos da atitude foi minado, nos mais subterrâneos alicerces, pela mentira da igualdade de almas; e, se a fé na ‘prerrogativa da maioria’ faz revoluções e fará revoluções, é o cristianismo, não se duvide, são os juízos de valor cristãos, que toda revolução apenas traduz em sangue e em crimes! O cristianismo é a revolta de tudo o que rasteja no chão contra aquilo que tem altura: o evangelho dos ‘pequenos’ torna pequeno... (AC §43).

A base do diagnóstico nietzschiano da modernidade estava em considerar também o que ocorreu no passado em Roma. Paulo e o cristianismo estabelecido por ele delinearão o fim do império romano e o fim de uma cultura elevada e nobre. Como diz Meier (2019, 243), em *O Anticristo*, “o primeiro exemplo da inimizade entre o cristianismo e os nobres é o Império Romano”, monumento político cultural nobre derrubado pelo cristianismo. Ele ainda representa o mesmo grau de ameaça a toda cultura que aspira à elevação, a própria Europa moderna. Como se vê, Nietzsche entende o cristianismo de Paulo como expressão da vontade de poder não apenas dos sacerdotes, mas do rebanho, dos extratos mais baixos da sociedade de toda e qualquer época, estimulando a anarquia e a sedição sobre os nobres e aristocratas.

Paulo, o ódio chandala a Roma, ao ‘mundo’, feito carne, feito gênio, o judeu, o judeu eterno *par excellence*... O que ele intuiu foi como se podia, com ajuda do pequeno movimento sectário cristão à margem do judaísmo, atear ‘fogo’ no mundo, como se podia juntar tudo o que se achava embaixo, tudo o que era secretamente sedicioso, todo o legado de agitação anárquica do império num formidável poder. (AC §58).

Segundo Nietzsche, por meio de Paulo a noção negativa de mundo se estabelece: referindo-se a tudo o que os primeiros cristãos na maioria pobres não possuíam: a riqueza, a posição, a força, o direito, a justiça, a sensualidade, a inteligência e o poder temporais. Roma seria a própria materialização desses elementos temporais que, segundo Nietzsche, Paulo desejava que ruíssem e queimassem. O apóstolo desejava o fim do mundo temporal, ou seja, segundo Nietzsche, o apóstolo queria o fim de Roma. A ideia do fim dos tempos, segundo Sommer (2013, p. 287), “permeia as cartas paulinas não seria tanto uma expectativa voltada para a transcendência, mas sim a vontade religiosamente velada de trazer o fim deste mundo. O fim do mundo que Paulo ameaça seria inicialmente o fim do Império Romano”.

3.7.8 O transvalorador responsável pela moral *décadent*

Se os dogmas do cristianismo paulino foram os responsáveis por incutir as noções políticas da modernidade, acima de tudo isso se deu porque Nietzsche, no decorrer de *O Anticristo*, procurou explicitar como, de modo geral, os valores morais do Ocidente foram engendrados pela religião cristã. Nietzsche, na reconstrução da figura histórica de Jesus de Nazaré o descreveu estando à parte de juízos e condenações morais, de interpretações moralizantes acerca do sofrimento, enfim, como um “espírito livre”. Com isso, relegou, conseqüentemente, Paulo a sistematização e divulgação da moral dualista do cristianismo (bem e mal), propagando as noções de culpa, pecado, juízo e condenação eternas, da luta dos bons contra os maus, enfim, a moral da *décadence*.

Embora a *décadence* se mostre um fenômeno constitutivo do devir, dos ciclos da história, não restrita apenas ao cristianismo, consiste num fenômeno que atingiu todos os povos, os gregos pelo fim do período trágico, os judeus pelo declínio dos reis de Israel e os exílios, a Índia pela emergência do budismo entre outros. Contudo, o filósofo coloca à frente “de todos os movimentos de *décadence*”, como tipologia máximo poderíamos dizer, o “cristianismo de Paulo” (AC §24). Na figura de Paulo, Nietzsche condensa a formulação de uma moral vingativa, nascida do ressentiment, utilizada pelos escravos para condenar seus senhores ao juízo moral, adoecê-los pela culpa, vencê-los psicológica e moralmente, combatendo esta vida, este mundo, em prol de um outro mundo vindouro e eterno, que não passa de uma mentira, uma “invenção” (AC §24).

Dessa forma, Nietzsche relaciona Paulo à revolta moral dos escravos contra seus senhores, dos “conceitos antitéticos de uma moral nobre e uma moral de *ressentiment*” (AC §24), relatados em *Genealogia da moral*, como a própria transvaloração de todos os valores lá explicitada. É o cristianismo de Paulo que Nietzsche responsabiliza por “tornar doente a humanidade e inverter as noções de “bom” e “mau”, “verdadeiro” e “falso”, num sentido perigoso para a vida e negador do mundo” (AC §24). O cristianismo de Paulo é responsabilizado pela transvaloração de todos os valores do mundo antigo, os valores greco-romanos do primeiro século. Daí emerge, consoante Nietzsche já explicitava em *Genealogia*, a oposição entre uma moral nobre e uma moral chandala nascida do *ressentiment* [ressentimento] e da vingança impotente. Paulo é descrito como o maior de todos os apóstolos da vingança (AC §45). O apóstolo é uma expressão dos tipos fisiopsicológicos *décadents* e degenerescentes para

Nietzsche. Como Salaquarda (1974, p. 105) chamou a atenção: “Nos escritos de 1888, Paulo é – juntamente com Sócrates – o promotor decisivo da moral da decadência”.

3.8 O próprio cristianismo como “Anticristo”

Ao exemplificar o que julgava más interpretações cristãs, Nietzsche, na posição de filólogo, escreve uma profunda contradição: o cristianismo histórico tal como o conhecemos é, na realidade, uma completa negação ou oposição de sua origem, a figura histórica de Jesus, o pretense fundador do movimento. O cristianismo como o conhecemos é autoria paulina e, tal como se encontrava na era moderna é, na realidade, anticristão, segundo Nietzsche. É possível que Dostoiévski e Tolstói tenham contribuído para essa compreensão nietzschiana.

Nas anotações de novembro de 1887 a março de 1888, Nietzsche registra um trecho do livro de Dostoiévski, *Os Demônios*, em que está escrito: “Roma pregou um Cristo que cedeu à terceira tentação; declarou que não poderia prescindir de um reino terrestre e, ao fazê-lo, proclamou o Anticristo... [*Der Antichrist*]” (Nachlass/FP 13. 1887,11[345]). Tolstói (1885, p. 11), por sua vez, no livro *Ma Religion*, lido por Nietzsche naquele ano, escreve:

Minha própria existência, entrelaçada com a do Estado e a existência social organizada pelo Estado, exige de mim uma atividade *anticristã* diretamente contrária aos mandamentos de Jesus. De fato, com o recrutamento e o serviço obrigatório de júri, esse impiedoso dilema surge diante de todos. Todos são forçados a pegar em armas assassinas; e mesmo que ele não chegue ao assassinato, suas armas devem estar prontas, sua carabina carregada e sua espada afiada, para que ele possa se declarar pronto para o assassinato. Todos são obrigados a servir aos tribunais para participar na execução do julgamento e da sentença; isto é, negar o mandamento de Jesus, ‘não resista ao mal’, tanto em atos quanto em palavras.

Segundo Tolstói, a mensagem original de Jesus estabelecia o completo não envolvimento com o Estado, serviço militar, julgamento entre outros. Certamente, ele se baseia em leitura bastante literalista do Sermão do Monte, em que tais posições poderiam encontrar respaldo. Em outro momento de seu escrito, afirma:

Tendo reconhecido a divindade de Jesus e de sua doutrina, e tendo ao mesmo tempo organizado uma vida totalmente contrária a essa doutrina, o que me restava senão considerar a doutrina como impraticável? Em palavras, reconheci a doutrina de Jesus como sagrada; em ações, professei uma doutrina nada cristã, e reconheci e reverenciei os costumes anticristãos que dificultavam minha vida por todos os lados. (Tolstói, 1885, p. 13).

Ambos, Dostoiévski e Tolstói, descrevem um tipo de cristão ou de cristianismo contemporâneos que renegam essencialmente o que Jesus ensinou: Dostoiévski refere-se mais especificamente à igreja Católica; Tolstói à própria Igreja ortodoxa Russa e à noção de “sociedade” ou estado cristão. Entre outras, a diferença entre os dois russos e Nietzsche é que, para ele, não se tratava de um problema do tipo “prático” de ortopraxia, no sentido de que o cristianismo no decorrer da história se desviaria de seu ensino por negligenciá-lo, ao falhar em alcançar seus ideais ou ao exercer na prática exatamente o oposto do que estava prescrito em sua norma religiosa. Valendo-se dos argumentos filológicos e fisiopsicológicos, Nietzsche pretende romper a relação entre a figura histórica de Jesus e o cristianismo que emergiu após a morte dele como diametralmente opostos, em que o segundo nega o primeiro, falsificando sua história de vida e seus ensinamentos, constituindo uma antítese, uma oposição.

Em rascunho do período entre novembro de 1887 a março de 1888, Nietzsche explicitamente afirma que a Igreja em si seria a responsável pelo “Anticristo” ou “anticristianismo”:

Sobre a história do cristianismo.

Mudança constante do meio: o ensinamento cristão muda assim constantemente sua ênfase...

o favorecimento dos humildes e pequenos...

o desenvolvimento da caridade...

o tipo ‘cristão’ gradualmente assume novamente tudo o que ele originalmente negou (em cuja negação ele consistia)

o cristão torna-se cidadão, soldado, juiz, trabalhador, comerciante, erudito, teólogo, sacerdote, filósofo, agricultor, artista, patriota, político, ‘príncipe’... Julgamento, punição, palavrões, distinção entre pessoas, desprezo, raiva...

Afinal, toda a vida do cristão é a própria vida da qual Cristo pregou o desapego...

A Igreja é parte do triunfo do Anticristo [Antichristlichen] tanto quanto o estado moderno, o nacionalismo moderno...

A igreja é a barbarização do cristianismo.

Tornou-se mestre do cristianismo: judaísmo (Paulo) platonismo (Agostinho) os cultos de mistério (doutrina da salvação, símbolo da “cruz”) ascetismo (— inimizade contra a ‘natureza’, ‘razão’, ‘sentidos’, — Oriente...). (Nachlass/FP 12. 1887,11[364]).

Alguns dos usos da expressão “Anticristo” ou “anticristão”, como se constata, a partir de 1887, servem para denominar a Igreja cristã¹⁵⁵. Em outras palavras, Nietzsche praticamente estava afirmando que o cristianismo histórico era, ele próprio, o “Anticristo”.

[...] falta o conceito excêntrico de ‘santidade’ - ‘Deus’ e ‘homem’ não são dilacerados, falta o ‘milagre’ - essa esfera não existe absolutamente... - a única que entra consideração é o ‘espiritual (isto é, simbólico-psicológico) como *décadence*: contrapartida ao ‘Epicureísmo’... paraíso, segundo o termo grego, também um ‘jardim de Epicuro’ não há tarefa em tal vida: ela não quer nada. ...: uma forma dos ‘deuses epicurianos’ — : não há razão para estabelecer metas: ter filhos... tudo foi alcançado... O cristianismo ainda é possível a qualquer momento... Não está vinculado a nenhum dos dogmas ultrajantes que se adornaram com seu nome: não precisa de ensino de Deus pessoal, nem de pecado, nem de imortalidade, nem de salvação, nem de fé, não há absolutamente nenhuma necessidade de metafísica, menos ainda de ascetismo, muito menos ‘Ciências naturais’ cristãs... Quem disse ‘Eu não quero ser um soldado’, ‘Eu não me preocupo com os tribunais’, ‘Eu não uso os serviços da polícia’ - ele seria um cristão... ‘Eu não quero fazer qualquer coisa que perturbe a paz dentro de mim: e se eu tiver que sofrer com isso, nada me manterá em paz mais do que sofrer’... Toda a doutrina cristã do que deve ser acreditado, toda a ‘verdade’ cristã são mentiras vãs e engano : e exatamente o contrário do que o início do movimento cristão... o que é cristão no sentido eclesial é **anticristão** desde o início: nada além de coisas e pessoas em vez de símbolos, nada além de história em vez de fatos eternos, nada mas fórmulas, ritos, dogmas em vez de uma prática de vida... A completa indiferença aos dogmas, ao culto, aos padres, à igreja, à teologia é cristã. (Nachlass/FP 13. 1887,11[365]; grifo nosso).

A radicalidade da interpretação literalista de Tolstói a respeito de Jesus, de seu Sermão do Monte e as implicações diretas a uma tentativa de prática de genuíno cristianismo na era moderna serviram a Nietzsche como uma “demonstração” do quanto a religião cristã europeia se afastara do que deveria ter sido, a princípio, o movimento originário do Nazareno. Tolstói propôs um tipo de anarquismo, de rejeição total da relação do cristão com o Estado, por sua defesa de um pacifismo absoluto. Ressoando ecos à aguda crítica de Tolstói da relação impossível, à luz dos Evangelhos, da Igreja e Estado modernos, Nietzsche escreve:

¹⁵⁵ Ou para designar aquele que fundou o cristianismo histórico que, segundo Nietzsche, foi Paulo, pois ele assume a figura do grande intérprete do cristianismo (o cristianismo de Paulo), inventando uma religião cujas doutrinas seriam opostas as do Jesus histórico. Em outro rascunho de 1887, Nietzsche escreve: “Paulo, com um instinto para as necessidades dos não-judeus, traduziu aqueles grandes símbolos do primeiro movimento cristão para o tangível e não-simbólico: Uma vez transformou a oposição entre a vida verdadeira e a vida falsa na oposição entre o terrestre e o além celeste, para o qual a morte é a ponte (- colocou-os no movimento do tempo, como agora e como outrora ...) Para isso, agarrou-se ao paganismo e tomou a imortalidade pessoal, algo tão antijudaico como anticristão [*Antichristliches*]” (Nachlass/FP 13. 1887,11[281]). Outro texto de seu caderno de 1888 Nietzsche disse: “Não se deve confundir o cristianismo com aquela raiz que seu nome evoca: as outras raízes das quais ele cresceu foram muito mais poderosas, mais importantes, do que seu núcleo; é um abuso sem paralelo quando construções e deformidades tão horríveis chamadas ‘igreja cristã’, ‘fé cristã’, ‘vida cristã’ são marcadas com esse santo nome. O que Cristo negou? — Tudo o que hoje se chama cristão.” (Nachlass/FP 13. 1888,16[87]).

Para onde foi o último sentimento de decência, de respeito a si mesmo, se até os nossos estadistas, homens normalmente bastante desembaraçados e perfeitamente anticristãos nos atos, ainda se denominam cristãos e recebem a comunhão?... Um jovem príncipe, à frente do seu regimento, magnífico como expressão do egoísmo e da soberba de seu povo — mas, sem nenhum pudor, confessando-se cristão!... A quem o cristianismo nega, então? O que chama de ‘mundo’? Ser soldado, juiz, patriota; defender-se; zelar por sua honra; querer sua vontade; ser orgulhoso... Toda prática de todo momento, todo instinto, toda valorização que se torna ato é **anticristã** atualmente: que aborto de falsidade deve ser o homem moderno, se apesar de tudo não se envergonha de ainda chamar-se cristão! (AC §38; grifo nosso).

É como se *O Anticristo* de Nietzsche fosse uma oposição ao cristianismo enraizado na era moderna ao considerá-la uma religião anticristã oposta ao que Jesus viveu. Nietzsche não ter insistido explicitamente nessa compreensão, denominando o cristianismo histórico como “anticristão” ou o “Anticristo”, no escrito de 1888, deva-se talvez à possibilidade de levar a confusão ao uso da figura do “Anticristo” que ele já vinha utilizando de outro modo. Dito de outra maneira, não fossem os usos anteriores de Nietzsche acerca dessa figura, incluindo suas indissociáveis expressões de si a partir dela, poderíamos até entender que o título do livro representava uma provocativa maneira de dizer que o próprio cristianismo histórico era o “Anticristo”. Contudo, Nietzsche não parece ter dado indícios suficientes para se levar adiante essa leitura.

No decorrer de todo *O Anticristo*, Nietzsche se movimenta como um filólogo expondo o que ele enxerga como falsas e imaginárias interpretações do cristianismo presentes ainda na era moderna (refletidas em sua filosofia, moral, política, arte etc.). Filólogo-médico, ele as diagnostica como expressão da decadência, esforçando-se por desvelar os estados e condições fisiopsicológicos adoecidos, declinantes e mórbidos por trás dessas interpretações (AC §47).

3.9 A concretização da transvaloração de todos os valores

Nietzsche interpreta seu ataque ao cristianismo mortal porque, além de estratégico ao dilapidar sua estrutura e se estabelecer em terreno novo e pouco explorado como a fisiologia médica e a filologia ancorada nesses dados, ele poderia julgar, por fim, que seu ataque se mostrava eficiente ao concretizar uma efetiva transvaloração de todos os valores permanentes na modernidade capaz de superar o cristianismo?

Primeiramente, é necessário diferenciar a transvaloração no sentido de tarefa ou procedimento filosófico de Nietzsche da “Transvaloração” como subtítulo e, mais tarde, no ano 1888, como título principal do projeto que envolvia o desenvolvimento de quatro livros que conteriam a filosofia magna. Iniciemos abordando o projeto de publicação filosófica que Nietzsche denominou “Transvaloração de todos os valores” e, a seguir, o que poderia significar filosoficamente a transvaloração de todos os valores e a forma pela qual se relaciona ao *O Anticristo*.

3.9.1 A “Transvaloração” como projeto literário

A pretensão de Nietzsche em escrever uma obra principal contendo sua filosofia madura após a publicação de *Zaratustra*, já em 1884, é claramente percebida em algumas cartas da época. Em 7 de abril de 1884, na correspondência ao amigo Overback, ele escreve:

Se eu for a Sils-Maria no verão, quero fazer uma revisão da minha visão metafísica e epistemológica. Agora tenho que passar por toda uma série de disciplinas passo a passo, porque agora decidi usar os próximos cinco anos para elaborar minha ‘filosofia’, para a qual construí um portal através de meu *Zaratustra*. (eKGWB -1884,504).

Na missiva a Heinrich Köselitz, em 2 de setembro de 1884¹⁵⁶, Nietzsche escreve: “terminei completamente a tarefa principal deste verão, como a havia proposto – os próximos 6 anos pertencem à elaboração de um esquema com o qual delinearei minha ‘filosofia’.” (eKGWB 1884,529). Ainda naquele ano, nos fragmentos póstumos do verão-outono de 1884, encontramos o rascunho¹⁵⁷ de título para sua futura obra filosófica, ligado inicialmente à própria teoria do eterno retorno, que deveria se chamar: “Filosofia do eterno retorno. Uma tentativa de transvaloração de todos os valores”. [*Philosophie der ewigen Wiederkunft. Ein Versuch der Umwerthung aller Werthe*] (Nachlass/FP 11. 1884,26[259]).

¹⁵⁶ No mesmo dia, 2 de setembro de 1884, Nietzsche escreveu a sua irmã Elisabeth: “Também me faria bem dizer algo sobre o meu programa para os próximos 5 anos, que se desenvolveu de maneira bastante definitiva, graças à grande tarefa a serviço da qual vivo. Talvez seja precisamente através deste último ponto que o mal-entendido e a alienação que abundaram nos últimos anos seriam melhor evitados em relação ao futuro” (eKGWB 1884,530).

¹⁵⁷ Em outro esboço dessa época Nietzsche designa uma obra em que a transvaloração de todos os valores aparece como modo de suportar o pensamento do eterno retorno (*cf.*: Nachlass/FP 11. 1884,26[284]).

Assim, é dentro desse projeto maior de desenvolvimento e preparo da obra magna de sua filosofia que a transvaloração de todos os valores surgirá. A ideia amadurece e, em outro esboço, agora no verão de 1886, a “Transvaloração de todos os valores” aparece pela primeira vez como subtítulo do projeto de publicação filosófica, em quatro livros, cujo título principal Nietzsche decidira nomear “A vontade de poder. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores. Em quatro livros”¹⁵⁸. (Nachlass/FP 11. 1885,2[100]).

A princípio, Nietzsche imaginava um plano de estudos e produção filosófica a longo prazo para a produção de sua Transvaloração¹⁵⁹. Aparentemente, por essa época, a expressão “*Umwertung*” (subtítulo do projeto), ainda não era definitiva, pois, em 16 de agosto de 1886, Nietzsche escreve a Heinrich Köselitz em relação ao futuro trabalho denominando-o de modo diferente: “Vontade de poder. Tentativa de inversão [*Umkehrung*] de todos os valores” (eKGWB 1886,734).

De fato, embora os esboços fossem mudar várias vezes ao longo dos anos seguintes, Nietzsche fixou, por fim, o título e o subtítulo, “Vontade de poder: tentativa de uma transvaloração de todos os valores” e então os manteve até o final de agosto de 1888¹⁶⁰. Com esse projeto, Nietzsche pensava poder articular sua magna filosofia, que abrangeria temas caros os quais vinha formulando nos últimos anos, por exemplo: o niilismo, a crítica dos valores modernos, a própria noção de vontade de poder, além de o eterno retorno do mesmo, sob o signo de Dionísio e o além-do-homem. Os muitos fichamentos, leituras, notas, aforismos e esboços armazenados nos cadernos, desde então foram produzidos por Nietzsche como material

¹⁵⁸ Em alemão: “*Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werthe. In vier Büchern*” (Nachlass/FP 11. 1885,2[100]).

¹⁵⁹ Em 2 de setembro de 1886, em carta à irmã Elisabeth Förster, que na época estava em Assunção, no Paraguai, Nietzsche explica o plano futuro ao qual tinha a intenção de se dedicar seriamente pelos próximos quatro anos: “A preparação de uma obra principal em quatro volumes foi anunciada para os próximos quatro anos; o título é suficiente para deixá-lo com medo: ‘A vontade de poder. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores’. Preciso de tudo para isso, saúde, solidão, bom humor, quem sabe uma esposa.” (eKGWB 1886,741).

¹⁶⁰ As alterações nos planos são várias, de modo que não seria viável expô-las todas aqui. A título de comparação, registramos alguns desses planos. Nos fragmentos datados do outono de 1887, Nietzsche escreve outro esboço dos quatro volumes de sua obra “A vontade de poder. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores”: “Primeiro livro: O niilismo como uma conclusão dos valores anteriores. Segundo livro: crítica dos valores anteriores mais altos, um insight sobre o que disse sim e não através deles. Terceiro Livro: A autoconquista do niilismo, tentativa de dizer sim para tudo o que foi negado até agora. Quarto livro: Os conquistadores e os conquistados. Uma adivinhação.” (Nachlass/FP 13. 1887.9[164]). Notamos aqui mudanças do plano escrito entre 1885 e 1886. Na primavera de 1888, nos cadernos de Nietzsche há outro rascunho, diferente desses, de como seriam os quatro volumes da obra planejados por Nietzsche: “A vontade de poder. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores. I. Crítica de valores anteriores. II. O novo princípio do valor. Morfologia da ‘Vontade de Poder. III. Questão do valor do nosso mundo moderno: medido de acordo com este princípio. IV. A grande guerra.” (Nachlass/FP 13. 1888,14[136]).

base para a formulação dos quatro livros (cujos títulos, temas e conteúdos ele mudava de tempos em tempos revelando ainda imprecisão sobre um arcabouço final e definitivo a sua magna obra).

Nietzsche não manteve a expectativa dessa obra filosófica restrita apenas às cartas e aos cadernos. Ele a divulgou a possíveis leitores em obras publicadas. Conforme pontuamos, *Além do bem e mal* e *Genealogia da moral*, foram escritos e publicados tanto para lançar luz sobre *Zarathustra* quanto à sombra do futuro projeto literário de uma tetralogia que conteria sua filosofia madura. Os livros já anunciam a futura publicação deste projeto filosófico¹⁶¹. Até onde pudemos reconstruir seus passos, Nietzsche permaneceu com o plano de sua obra principal intitulada como *Vontade de poder* até o ano de 1888. Naquele ano se encontram em seus cadernos abundantes esboços nos quais rascunhava como seriam os quatro livros¹⁶². Contudo, no início de setembro de 1888, abandona o título principal “Vontade de poder” para seu projeto em quatro volumes, e então passa a adotar o subtítulo “Transvaloração de todos os valores” como único título principal¹⁶³.

¹⁶¹ À luz dessa expectativa, *Além do bem e do mal*, publicado em agosto de 1886, recebe o subtítulo profético de “Prelúdio a uma filosofia do futuro”. Na contracapa consta a futura publicação. Algumas de suas seções trazem muitas promessas nesse sentido e vários vislumbres do que viria a ser a filosofia madura de Nietzsche, isto é, o anúncio de uma transvaloração de todos os valores (§203) como reversão da transvaloração operada pelo cristianismo primitivo dos valores greco-romanos (§ 46) – sendo essa a primeira vez que a expressão “*Umwertung alles Werthe*” apareceu em um livro publicado –, inclusive de uma filosofia do Anticristo (§256). Em *Genealogia*, no aforismo em que critica as ideias modernas e destaca o problema da significação do ideal ascético, Nietzsche promete tratar desses assuntos em outro contexto, “com mais radicalidade e dureza (sob o título ‘Para a história do niilismo europeu’; remeto, para isso, a uma obra que estou preparando: ‘A Vontade de Potência’. Ensaio de uma Transvaloração de Todos os Valores)”. (GM, III, §27).

¹⁶² Alguns destes esboços podem ser vistos nos cadernos de 1888: Nachlass/FP 13. 1888, 14 [78]; 14 [136], 14 [156]; 15 [100]; 16 [86].

¹⁶³ O fragmento identificado como Nachlass/FP 13. 1888, 18[17] contém o último delineamento dos futuros quatro livros que Nietzsche ainda intitulava como “Vontade de poder. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores”. Nietzsche o escreveu em Sils Maria, no último domingo de agosto de 1888. Este foi o derradeiro registro nos cadernos de Nietzsche em que há menção da “Vontade de poder” como título geral de sua obra. A partir de então, o filósofo o abandona definitivamente. É possível constatar o fato já nas primeiras cartas do mês de setembro ao seu editor Constantin Georg Naumann, datada de 7 de setembro de 1888 (eKGWB 1888,1103), a Carl Fuchs no dia 9 (eKGWB 1888,1104), a Heinrich Köselitz no dia 12 (eKGWB 1888,1105), a Georg Brandes no dia 13 (eKGWB 1888,1107). Também nos cadernos, no mês de setembro, o título geral de sua obra magna passa a ser “Transvaloração de todos os valores”, como vemos em Fragmentos póstumos setembro de 1888: “Transvaloração de todos os valores. Primeiro livro. O Anticristo. Tentativa de crítica ao cristianismo. Segundo livro. O espírito livre. Crítica da filosofia como um movimento niilista. Terceiro Livro. O imoralista. Crítica ao tipo mais fatal de ignorância, a moralidade. Quarto livro. Dionísio. Filosofia do eterno retorno” (Nachlass/FP 13. 1888, 19[8]). Existem várias referências ainda ao plano em quatro livros nos cadernos de Nietzsche (por exemplo, Nachlass/FP 13. 1888,19[2]; 1888,19[8]; 1888,22[14]) do mês de setembro.

A partir de então, ou seja, setembro de 1888, Nietzsche anuncia em cartas pessoais em livros que ainda seriam publicados, a exemplo de *O caso Wagner*, *Crepúsculo dos ídolos* e mais tarde *Ecce homo*, que seu projeto filosófico, cujo título principal era “A Transvaloração de todos os valores”, teria *O Anticristo* como o primeiro livro dessa tetralogia filosófica. No prólogo de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche escreve: “Turim, em 30 de setembro de 1888, dia em que foi terminado o primeiro livro da Transvaloração de todos os valores”. Ele terminou *O Anticristo* em 30 de setembro, e esse dia se tornou um marco¹⁶⁴.

Nas cartas pessoais do período dirigidas a Meta von Salis¹⁶⁵, Carl Fuchs¹⁶⁶, Paul Deussen¹⁶⁷, Elisabeth Förster¹⁶⁸, Overbeck¹⁶⁹, *O Anticristo* é denominado o primeiro livro (entre setembro e novembro). Em carta a Overbeck, em 18 de outubro,¹⁷⁰ afirma ter concluído *O Anticristo*¹⁷¹ e que o plano da “Transvaloração” em quatro livros estava mantido. Na carta a George Brandes, em 20 de novembro, Nietzsche afirma que *Ecce homo*, que começou a ser escrito em outubro daquele ano, seria um prelúdio “para a transvaloração de todos os valores, a obra que me resta terminar: juro que em dois anos teremos toda a terra em convulsões”¹⁷².

¹⁶⁴ Ele escreveu a Meta von Salis relatando que havia terminado *O Anticristo* (eKGWB 1888,1144).

¹⁶⁵ Em 7 de setembro de 1888, Nietzsche escreve a Meta von Salis: “No próximo ano decidirei colocar a minha reavaliação de todos os valores, o livro mais independente que existe, no impresso [...] Não sem grandes receios! Por exemplo, o primeiro livro é chamado de Anticristo” (eKGWB 1888,1102).

¹⁶⁶ Em 9 de setembro de 1888, a Carl Fuchs comentando sobre o livro “Ociosidade de um psicólogo”, escreve: “o conteúdo do pior e mais radical, embora oculto sob muitas sutilezas e mitigações. É uma introdução geral perfeita à minha filosofia: - a próxima coisa que vem a seguir é a “transvaloração de todos os valores” (o primeiro livro está quase concluído). Vamos ver até que ponto a ‘liberdade de pensamento’ é realmente possível hoje: Tenho um conceito obscuro de ser perseguido da forma mais bela”. (eKGWB 1888,1104).

¹⁶⁷ Em carta a Paul Deussen, 14 de setembro de 1888, Nietzsche comenta que o primeiro livro da transvaloração, *O Anticristo*, estava na metade (eKGWB 1888,1111).

¹⁶⁸ Em 14 de setembro de 1888, em carta a Elisabeth Förster, Nietzsche fornece as mesmas informações que dera a Deussen, a saber, o primeiro livro sobre a transvaloração de todos os valores estava pela metade (eKGWB 1888,1112).

¹⁶⁹ Datada do mesmo dia em que escreveu cartas a Deussen e Elisabeth, 14 de setembro de 1888, Nietzsche repete que *O Anticristo* estava na metade, primeiro livro da transvaloração (eKGWB -1888,1115).

¹⁷⁰ Nietzsche escreve: “Que o primeiro livro da Transvaloração de Todos os Valores está acabado, pronto para ser impresso, digo-vos com um sentimento que não tenho palavra. Haverá quatro livros; eles aparecem individualmente”. (eKGWB -1888,1132).

¹⁷¹ Para Malwida von Meysenbug, em Roma, 4 de outubro de 1888, Nietzsche também afirma que terminou “o primeiro livro da minha transvaloração de todos os valores – o maior acontecimento filosófico de todos os tempos, com o qual a história da humanidade se divide ao meio” (eKGWB -1888,1126).

¹⁷² Na carta a George Brandes, em 20 de novembro, Nietzsche afirma que *Ecce homo*, que começou a ser escrito em outubro daquele ano, seria um prelúdio “para a transvaloração de todos os valores, a obra que me espera terminada: juro que em dois anos teremos toda a terra em convulsões” (eKGWB 1888,1151).

Sendo o grande prelúdio à “Transvaloração”, *Ecce homo* foi composto por Nietzsche, segundo ele informou diversas vezes, como um escrito antecipatório à publicação de *O Anticristo*. Ele está repleto de acenos à tarefa da transvaloração que em breve seria publicada: “Na antevisão de que dentro em breve terei de me apresentar à humanidade com a mais difícil exigência que jamais lhe foi feita, parece-me indispensável dizer quem sou eu.” (EH, *Prólogo*). Num exórdio entre o *Prólogo* e o primeiro capítulo de *Ecce homo* escreve:

NESTE DIA PERFEITO, em que tudo amadurece e não é somente o cacho que se amarela, acaba de cair um raio de sol sobre minha vida: olhei para trás, olhei para a frente, nunca vi tantas e tão boas coisas de uma vez. Não foi em vão que enterrei hoje meu quadragésimo quarto ano, eu podia enterrá-lo - o que nele era vida, está salvo, é imortal. **O primeiro livro da Transvaloração de todos os valores, as canções de Zarathustra, o Crepúsculo dos ídolos, meu ensaio de filosofar com o martelo - tudo isso são presentes deste ano e, aliás, de seu último trimestre!** Como não haveria eu de estar grato a minha vida inteira? - E por isso me conto minha vida. (EH; grifo nosso).

Em *Ecce homo*, ao comentar sobre *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche descreve de que modo, após concluí-lo, dedicou-se à escrita de *O Anticristo*, que ele denomina apenas como a “tremenda tarefa da transvaloração”. O filósofo relata como o escrito foi produzido em elevado estado de espírito ainda em Sils Maria durante setembro e concluído no dia 30 daquele mês, já em Turim, na Itália, dia no qual escreveu o *Prólogo* de *Crepúsculo dos ídolos*:

Imediatamente após o término dessa obra [*O Crepúsculo dos ídolos*], sem perder um só dia, acometi a **tremenda tarefa da transvaloração** [*O Anticristo*], com um soberano sentimento de orgulho a que nada se compara, a todo instante seguro de minha imortalidade, gravando, com a segurança própria de um destino, signo por signo em tábuas de bronze. O *prólogo* foi escrito em 3 de setembro de 1888: ... A 30 de setembro, grande vitória; o sétimo dia; ociosidade de um deus à margem do Pó. No mesmo dia escrevi o *prólogo* ao *Crepúsculo dos ídolos*, cujas provas a corrigir haviam sido meu descanso em setembro. — Jamais vivi um tal outono, nem julguei possível algo semelhante sobre a Terra — um Claude Lorrain ao infinito, cada dia da mesma perfeição indomável. (EH, *Crepúsculo dos ídolos, Como se filosofa com o martelo*, §3; grifo nosso).

Em *O caso Wagner*, Nietzsche anuncia que o livreto antecederia em dois anos sua transvaloração, o que imaginava que aconteceria no ano 1890: “Assim, a cerca de dois anos do raio aniquilador da Transvaloração, que deixará a Terra em convulsões, lancei no mundo o *Caso Wagner*” (EH, *O caso Wagner*, §4). Contudo, mais uma mudança acontece. Pelo menos nas cartas de Nietzsche, em meados de novembro, deixa de se referir ao livro *O Anticristo* como o

“primeiro livro” da transvaloração. Na carta para Georg Brandes, em 20 de novembro de 1888, ele escreve:

Já disse a mim mesmo com um cinismo que se tornará histórico mundial: o livro se chama ‘*Ecce homo*’ e é uma tentativa de assassinato sem a menor consideração pelo crucificado: termina em trovões e trovoadas contra tudo o que é cristão ou infectado por cristão, em que se vê e se ouve. Afinal, sou o primeiro psicólogo do Cristianismo e, como velho artilheiro que sou, posso trazer artilharia pesada da qual nenhum oponente do Cristianismo sequer suspeitou da existência. — A coisa toda é o prelúdio da **transvaloração de todos os valores, da obra que me espera terminada**: juro-te que dentro de dois anos teremos o mundo inteiro em convulsões. Eu sou um destino. — (eKGWB 1888,1151; grifo nosso).

Nietzsche também afirma que *Ecce homo* é o prelúdio para a Transvaloração de todos os valores, que estava concluída, referindo-se ao escrito *O Anticristo*, que ele terminara em setembro. A Paul Deussen, em 26 de novembro, Nietzsche anuncia:

Preciso falar com você sobre um assunto do mais alto escalão. Minha vida agora está chegando ao auge: mais alguns anos e a terra tremerá com um tremendo raio. — Juro a você que tenho o poder de mudar o calendário. — Não há nada hoje em pé que não caia, sou mais dinamite do que humano. — **Minha transvaloração de todos os valores, com o título principal ‘o Anticristo’ está terminada**. Nos próximos dois anos devo tomar providências para que a obra seja traduzida para 7 idiomas (eKGWB 1888,1159; grifo nosso).

Embora nas cartas a partir de novembro Nietzsche não mais se refira ao *Anticristo* como o “primeiro livro” da transvaloração (o que motivou os intérpretes a concluir que ele havia abandonado o projeto de quatro volumes e considerado *O Anticristo* como a totalidade da Transvaloração), essa designação continua presente em *Ecce homo*, que ele revisava com cuidado por essa época. Assim, ao manter deliberadamente a expressão “primeiro livro” nesse escrito, subtendemos que ainda considerava *O Anticristo* o primeiro da série de quatro volumes.

Todavia, nas cartas de dezembro de 1888 em que Nietzsche menciona *O Anticristo*, não denomina mais esse escrito como “o primeiro livro” da “Transvaloração de todos os valores”, apenas como “Transvaloração”¹⁷³. Por exemplo, em 27 de dezembro, ao editor Constantin Georg Naumann, comentando não ter uma data definida para *O Anticristo*, refere-se apenas a

¹⁷³ No rascunho de carta a Helen Zimmer por volta de 8 de dezembro de 1888, descrevendo as altas expectativas em relação aos dois escritos, *Ecce Homo* e *O Anticristo*, ele revela: “o primeiro se chama *Ecce homo* e deve aparecer o mais rápido possível em francês, Inglês e Alemão. O segundo é chamado de *Anticristo*. Transvaloração de todos os valores” (eKGWB 1888,1180). Em outra epístola, rascunho de uma carta a Georg Brandes, datada do início de dezembro de 1888, escreve: “Em 3 meses, quero fazer pedidos para a produção de uma edição manuscrita de ‘*O Anticristo*. Transvaloração de todos os valores’”. (eKGWB 1888,1170).

“Transvaloração dos valores”, sem designá-lo como o “primeiro livro”: “Ainda não tenho data marcada para a transvaloração de todos os valores [*O Anticristo*]. O sucesso do *Ecce homo* deve primeiro tê-lo precedido. – Eu escrevi que a obra está pronta para impressão.” (eKGWB 1888,1213).

Desde novembro de 1888, Nietzsche se refere ao *O Anticristo* apenas por “Transvaloração de todos os valores”, e não mais menciona os quatro livros nem qualquer rascunho de um esboço desses volumes, como vinha fazendo. Além disso, entre dezembro e janeiro, ele retirou de *Ecce homo* a expressão “primeiro livro da transvaloração” ao se referir ao *O Anticristo*, deixando apenas a expressão “Transvaloração de todos os valores”.¹⁷⁴ Assim, se houve alguma mudança definitiva de Nietzsche em relação ao *Anticristo* e à *Transvaloração de todos os valores*, deve ter acontecido, pelo menos de modo decisivo, em dezembro e não em novembro segundo alguns dos intérpretes parecem apontar apoiados, especialmente nas cartas de novembro.

As últimas referências à “Transvaloração de todos os valores” e a sua relação com o livro *O Anticristo* nos levam inevitavelmente a indagar: Nietzsche abandonou o projeto de quatro livros ou compreendeu *O Anticristo* como a totalidade de sua transvaloração? Ou manteve até o fim o plano e intencionava produzir os três demais livros que comporiam sua tetralogia filosófica em anos seguintes?

Brobjer parece ter “atualizado” o debate em torno dessa questão trazendo contribuições pertinentes¹⁷⁵, em especial, no artigo *The Place And Role Of Der Antichrist In Nietzsche's Four Volume Project Umwertung Aller Werthe*, de 2011. Segundo Brobjer, a teoria padrão de que *O Anticristo* é a totalidade da transvaloração baseia-se em dois pontos: primeiro, o fato de Nietzsche não mais se referir ao *Anticristo*, a partir de 20 novembro, como o “primeiro livro” da “Transvaloração”, mas apenas como “Transvaloração de todos os valores”. Segundo, o fato de Nietzsche ter feito alterações em *Ecce homo* em que *O Anticristo* aparecia como “primeiro livro da transvaloração” e mudando a expressão apenas para a “Transvaloração de todos os valores”¹⁷⁶ em que, segundo defende Brobjer, Nietzsche “nunca diz explicitamente que desistiu

¹⁷⁴ Mudança que não aparece nas traduções em português, trazendo ainda a expressão “primeiro livro da transvaloração”.

¹⁷⁵ Conferir a bibliografia para maiores informações dos textos de Brobjer sobre o tema, especialmente o mais recente em que consolida muitos dos dados apresentados anteriormente: **Nietzsche's Ecce Homo and the Revaluation of All Values**. Dionysian Versus Christian Values. New York: Bloomsbury Academic, 2021.

¹⁷⁶ Nietzsche mudou a referência ao *O Anticristo* como “o primeiro livro de” para meramente “Transvaloração de todos os valores” no texto do prólogo de *Ecce homo*. No entanto, essa mudança foi feita muito tarde, 29 de dezembro de 1888 (e só pode ser depois disso, ou seja, em janeiro de 1889, que ele novamente mude o título de *O Anticristo* para “Maldição sobre o Cristianismo”). Ele também, em algum momento do final de dezembro, faz duas

do projeto” (Brobjer, 2011, p. 248). Quanto às alterações no manuscrito de *O Anticristo* e *Ecce homo*, retirando a expressão primeiro livro da “Transvaloração”, parecem inconclusivas, argumenta o autor Brobjer (2011, p. 249).

Outrossim, Brobjer argumenta que o abandono em identificar *O Anticristo* como o primeiro livro da “Transvaloração” pode significar apenas a desistência de informar quantos volumes comporiam o projeto de “Transvaloração” e qual a ordem dos volumes, além de relativizar a importância dessa mudança, pois Nietzsche era “muito livre” na construção e alteração dos títulos de seus livros” (Brobjer, 2011, p. 249). Um dos principais pontos levantados por Brobjer é que, em 18 de dezembro, Nietzsche revisou o *Prólogo* de *Ecce homo* e manteve a informação de que *O Anticristo* era o “primeiro livro da Transvaloração de todos os valores”, opondo-se à ideia de que nas cartas de 20 e 26 de novembro Nietzsche considerara *O Anticristo* como a Transvaloração completa (Brobjer, 2011, p. 252).

Outro argumento importante nesse sentido é uma revisão, entre 12 e 22 de dezembro de 1888, do livro *Nietzsche contra Wagner*, em que o filósofo mantém a informação sobre o “primeiro livro da Transvaloração” (Brobjer, 2011, p. 252). A importância dessas referências consiste em aparentemente desbancar a teoria de que já em novembro *O Anticristo* teria sido considerado a “Transvaloração de todos os valores” completa. Além disso, se Nietzsche tivesse mudado seus planos, todas as suas promessas para uma filosofia futura em que o filósofo abordaria diversos temas como: filosofia da arte, o eterno retorno, o dionisíaco, entre outros, ficariam sem se cumprir, pois tais temáticas não foram abordadas em *O Anticristo*.

Supondo que *O Anticristo* fosse a transvaloração completa, o abandono do que Nietzsche vinha planejado seria demasiado grande. Com a desistência do antigo plano da “Transvaloração” para assumi-lo por completo apenas em único volume, *O Anticristo*, seria surpreendente que Nietzsche decidisse desistir de expor “suas próprias alternativas afirmativas, que associava ao símbolo Dionísio, desde 1886, como o eterno retorno, amor *fati*, legisladores, além-do-homem etc., que ele planejou desenvolver durante muitos anos no quarto volume” (Brobjer, 2011, p. 254).

alterações adicionais menos significativas no manuscrito de *Ecce homo*, acrescentando a sexta e última seção de sua resenha de *Humano demasiado humano*, onde escreve: “Este princípio, definido e aguçado sob os golpes do martelo do conhecimento histórico (*lisez*: Transvaloração de Todos os Valores)” (Brobjer, 2011, p. 248).

Ecce homo, por exemplo, faz referência a Dionísio no capítulo final, mas não desenvolve as outras perspectivas nietzschianas com a atenção que ele havia prometido. “Isso aponta claramente para o quarto livro planejado – e a ausência completa de Dionísio¹⁷⁷ (incluindo o ensinamento mais importante, o eterno retorno) em *O Anticristo* mostra que ele não pôde constituir o *Umwertung aller Werthe* completo” (Brobjer, 2011, p. 255). Nessa interpretação, não haveria justificativa para que em tão pouco tempo Nietzsche decidisse abandonar todos os planos de anos de sua filosofia sob o signo de Dionísio, ou seja, *O Anticristo* não poderia ser a “Transvaloração” completa, senão parte desta tarefa¹⁷⁸.

A partir dos argumentos de Brobjer, podemos trabalhar com a hipótese de que não há evidências conclusivas para afirmar que Nietzsche considerou *O Anticristo* a totalidade de seu projeto de “Transvaloração de todos os valores” e que o filósofo ainda planejava tratar no futuro de diversos temas em outros livros dentro de um projeto filosófico-literário denominado “Transvaloração”, embora não saibamos se ele permanecia com o propósito de publicar quatro livros como propusera tantas vezes. Apesar de que a partir dessa hipótese *O Anticristo* não seja considerado a totalidade da “Transvaloração de todos os valores”, ele ainda representa parte significativa dela. Aliás, tão significativa que Nietzsche a denomina simplesmente “Transvaloração”. Com ela já se concretiza sua tão prometida “Transvaloração”, conforme mesmo anunciou, o que deve ser o ponto de partida na compreensão do livro como tal. Além disso, as expectativas com o escrito como livro da “Transvaloração”, que vimos anteriormente, eram significativamente altas para entender o conteúdo de *O Anticristo* como seminal a sua filosofia e sua época.

¹⁷⁷ Discordamos em parte de Brobjer, já que, como tratamos anteriormente, Dionísio aparece em *O Anticristo*, no sentido de que todo o escrito é uma perspectiva dionisíaca.

¹⁷⁸ Diferentemente da posição de Brobjer, Winteler, no artigo *Nietzsches Antichrist Als (Ganze) Umwertung Aller Werthe. Bemerkungen Zum “Scheitern” Eines “Hauptwerks”*, procura mostrar como a obra capital planejada por Nietzsche, a princípio com o título de “Vontade de poder” e posteriormente como “Transvaloração de todos os valores”, não foi frustrada, embora tenha sido alterada pelo filósofo ao considerá-la concretizada em único volume, a saber, *O Anticristo*. Para Reto, Nietzsche considerou *O Anticristo* como a sua completa transvaloração de todos os valores, desistindo do plano original de publicá-la em quatro volumes. Winteler pontua como as releituras de suas obras para escrever sobre elas em seu *Ecce homo* representam uma experiência significativa a Nietzsche e devem tê-lo feito repensar no conjunto de sua obra e de sua filosofia até então. Reto cita as cartas de 9 e 22 de dezembro a Heinrich Köselitz em que Nietzsche comenta o impacto que lhe causou a releitura de suas obras. Essa releitura teria sido o motivo de sua mudança em relação ao projeto transvalorador (Winteler, 2009, p. 236). Dessa releitura de suas obras, Winteler (2009, p. 237) afirma que teria sido, em especial, a releitura de Zaratustra (livro que possui várias referências em *Ecce homo*) que mais teria contribuído para a mudança a respeito de seu programa de publicação da transvaloração.

3.9.2 A transvaloração como procedimento filosófico

A “transvaloração de todos os valores” (*Umwertung aller Werte*) não consiste apenas em título de projeto filosófico da tetralogia de livros a ser publicados ao longo dos anos, mas em procedimento filosófico nietzschiano. Em termos linguísticos, o prefixo alemão “Um” de *Umwertung*, é vago ou ambíguo, o que tornou as tentativas de precisar o sentido da expressão bastante problemática. Segundo Large (2010, p. 6):

O prefixo *um* é muito comum e muito produtivo em alemão, e pode ser adicionado a um grande número de verbos. A sua conotação básica é simplesmente ‘mudar’ num sentido neutro de valor. O termo ‘umwerthen’ é, portanto, particularmente útil para Nietzsche, uma vez que é avaliativamente neutro em comparação com os dois termos relacionados, que são geralmente usados na área financeira, ‘aufwerten’ (revisar um valor, preço, moeda para cima) e ‘abwerten’ (revisar para baixo, depreciar) – portanto, Nietzsche pode usá-lo tanto para a transvaloração judaico-cristã (‘original’, valorizada negativamente) quanto para sua própria transvaloração (valorizada positivamente).

Ao longo do tempo, Nietzsche testou e rascunhou várias expressões para referir-se a este aspecto de sua filosofia antes de “oficializar” o uso da expressão *Umwertung*. Algumas dessas expressões são as seguintes: *Wandel der Werthe*¹⁷⁹ (mudança de valores); *Werthe umgewerthet*¹⁸⁰ (valores reavaliados), *Eine Umkehrung der Werthe*¹⁸¹ (Uma inversão de valores); além de prometer em várias delas a noção de criação de *neue Werthe*¹⁸² (novos

¹⁷⁹ Nietzsche escreve: “Mudança da moral [*Wandel der Moral*]. Há uma contínua transformação e elaboração da moral – ocasionada pelos crimes com desfecho feliz (entre os quais estão, por exemplo, todas as inovações do pensamento moral)” (A, §98).

¹⁸⁰ Em carta a Heinrich Köselitz, de 17 de maio de 1888, Nietzsche afirmou: “Caro amigo, perdoe-me esta carta talvez alegre demais: mas depois de dia a dia, “reavaliei valores” [*Werthe umgewerthet*] e tive motivos para ser muito sério, há uma certa fatalidade e inevitabilidade para a alegria” (eKGWB 1888,1035). A expressão também aparece em esboço de Nietzsche (Nachlass/FP 10. 1884,26[284]).

¹⁸¹ Nos Fragmentos póstumos de abril a junho de 1885, Nietzsche escreve: “Que uma moral com intenções tão opostas só pode ser ensinada e cultivada em conexão com a lei moral existente e sob suas palavras e manto ostensivo, que muitas formas transitórias e enganosas podem ser inventadas, e que, porque a vida de uma pessoa é muito curta para realizar uma vontade tão prolongada, devem ser cultivadas pessoas nas quais tal vontade é garantida para durar por muitas gerações [...] Preparando uma inversão de valores [*Eine Umkehrung der Werthe*] em um certo tipo forte de homem, e desencadeando entre eles uma multidão de instintos reprimidos e caluniados: meditando sobre que tipo de homem involuntária e inconscientemente já trabalhou na tarefa assim estabelecida... (Nachlass/FP 12. 1885.34[176]). A expressão também está em Nachlass/FP 12. 1885,37[8] e 12. 1886,7[54].

¹⁸² No Zarathustra, aparece a noção de novos valores [*neue Werthe*]: “O criador busca os cocriadores, aqueles que escrevem novos valores em novas tabuletas. O criador procura companheiros e companheiros de colheita: pois tudo está pronto para a colheita com ele” (ZA, *Prefácio*, §9). Em outro trecho, escreve: “Criar novos valores [*neue Werthe*] - disso nem mesmo o leão ainda é capaz: mas criar liberdade para nova criação - disso é capaz a potência do leão.” (ZA, I, *Das três transmutações*). Ainda em Zarathustra: “Os bons têm de crucificar aquele que inventa para si sua própria virtude! Essa é a verdade! O segundo, porém, que descobriu seu país, o país, coração e terreno dos bons e justos, foi aquele que perguntou: ‘Quem eles odeiam mais?’ O criador é aquele a quem odeiam mais: o que quebra tábuas e velhos valores, o quebrador - a ele chamam de infrator. Pois os bons - esses não podem criar:

valores), uma *neuen Werthsetzung*¹⁸³ (nova avaliação), de *Werthe umschaffenden*¹⁸⁴ (valores recriados). Essas expressões são valiosas para mostrar o que Nietzsche pretendia com sua transvaloração de todos os valores. Ao que parece, ao oficializar a expressão *Umwertung aller Werthe*, Nietzsche conseguiu sintetizar todas essas noções em única fórmula. Entendimento que faz sentido quando notamos que às vezes utilizou algumas dessas expressões juntamente com *Umwertung* como se fossem sinônimas.

Assim, em alguma medida, a transvaloração abarcaria todas essas noções de mudança nos valores e na *forma* de valorar: de uma mudança de valores ou de moral; de uma reavaliação do valor dos valores vigentes até então, invertendo o modo como eram compreendidos na modernidade; e mesmo de uma recriação de valores e de novas estimativas e de novos valores. Esse procedimento, segundo Nietzsche, consiste em programa formulado como um ataque a uma transvaloração de todos os valores anteriormente empreendida na história pelo cristianismo, por sua vez herdeira de valores transvalorados do judaísmo.

Como já esclarecemos, o cristianismo teria radicalizado esse procedimento invertendo os valores antigos da cultura greco-romana do primeiro século (*cf.*: BM §46 e GM I, §7-8). Para Nietzsche, uma vez que a transvaloração operada pelo cristianismo na cosmovisão romana

eles são sempre o começo do fim: - - crucificam aquele que escreve novos valores [*neue Werthe*] sobre novas tábuas, sacrificam a si o futuro - crucificam todo o futuro dos homens! Os bons - esses foram sempre o começo do fim.” (ZA, III, *Das velhas e novas tábuas*, §26). Nietzsche repetiu esse texto de Zaratustra em *Ecce homo, Por que sou um Destino*, § 4, que deveria anteceder o livro *O Anticristo*. Nos fragmentos póstumos, verão de 1886 a primavera de 1887, Nietzsche escreve: “só neste sentido somos pessimistas, nomeadamente com a vontade de admitir sem reservas esta transvaloração e de não nos mentirmos à moda antiga... encontramos o *pathos* que talvez nos leve a buscar novos valores [*neue Werthe*]. Em suma: o mundo pode valer muito mais do que acreditávamos - devemos superar a ingenuidade de nossos ideais, e talvez, na consciência de dar-lhe a mais alta interpretação, não tenhamos dado à nossa existência humana um valor moderadamente barato... Nosso ‘mundo novo’: devemos reconhecer o grau em que somos os criadores de nossos sentimentos de valor - isto é, poder dar ‘sentido’ à história...” (Nachlass/FP 12. 1886,6[25]). Um fragmento póstumo, de novembro de 1887 a março de 1888, num rascunho de prefácio para a Vontade de poder, Nietzsche escreve: “Pois não se deve confundir o significado do título com o qual este futuro evangelho quer ser nomeado. ‘A vontade de poder. Tentativa de reavaliação de todos os valores’ – esta fórmula expressa um contramovimento em vista do princípio e da tarefa: um movimento que em algum futuro substituirá aquele niilismo perfeito; mas que o pressupõe, lógica e psicologicamente, que absolutamente só pode vir sobre ele e dele. Pois por que o advento do niilismo agora é necessário? Porque são nossos próprios valores anteriores que tiram sua conclusão final; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensados até o fim - porque primeiro temos que experimentar o niilismo para descobrir qual era realmente o valor desses ‘valores ... Em algum momento, precisaremos de novos valores [...]’” (Nachlass/FP 13. 1887,11[411]).

¹⁸³ Em um fragmento póstumo, do final de 1886 a primavera de 1887, num esboço de seu projeto de “Transvaloração de todos os valores”, Nietzsche rascunhou: “Primeiro livro. niilismo europeu. Segundo livro. Crítica dos valores mais elevados. Terceiro Livro. Princípio de uma nova valoração [*neuen Werthsetzung*] Quarto livro. Criação e cultivo” (Nachlass/FP 12. 1886,7[64]).

¹⁸⁴ Em *Genealogia da moral*, Nietzsche escreve: “Mas isto é o que aconteceu: 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 [*Werthe umschaffenden*], como jamais existiu sobre a terra – dele brotou algo igualmente incomparável, um novo amor, o mais profundo e sublime de todos os tipos de amor... Certo é, quando menos, que sub hoc signo [sob esse signo], com sua vingança e sua transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werthe*), Israel até agora sempre triunfou sobre todos os outros ideais, sobre todos os ideais mais nobres” (GM I, §8).

mostrou-se vitoriosa ao conservar-se durante milênios, a cultura da Europa moderna seria ainda expressão desses ideais e valores instaurados anteriormente.

A dificuldade de entender a transvaloração ou a sua relação com *O Anticristo* parte do fato de que Nietzsche ao utilizá-la não explicita o procedimento transvalorador ao longo do escrito anticristão. Em parte, isso pode ser compreendido ao pensar que Nietzsche havia antecipado várias pistas do que significaria a transvaloração de todos os valores em outros escritos, *Além do bem e do mal*, *Genealogia da moral*, *Crepúsculo dos ídolos*, especialmente no livro que temporalmente planejava preceder *O Anticristo*, o *Ecce homo*, em que teceu constantes referências a sua atividade transvaloradora. A partir dessas referências, a transvaloração poderia ser pressuposta pelos leitores atentos. Nesse caso, já seria uma expressão da transvaloração que requer ser lida a partir desse prisma e das referências deixadas por Nietzsche nos escritos anteriores.

Importa essa compreensão pois, quando *Ecce homo* foi escrito, *O Anticristo* já estava finalizado, ou seja, concebeu o escrito auto genealógico à luz daquele escrito anticristão. Dessa forma, *Ecce homo* foi desenvolvido estrategicamente para ser antecedido pelo *O Anticristo* e jogar luz na transvaloração, razão pela qual a expressão “*Umwertung aller Werthe*” se repete tanto no escrito, mais do que em qualquer outro livro de Nietzsche até então. Para nossa pesquisa, isso significa que antes de prosseguir analisando a transvaloração de todos os valores em *O Anticristo* seria necessário primeiramente recuar até o *Ecce homo* e o que ele nos informa desse proceder transvalorador.

3.9.3 A transvaloração anunciada em *Ecce homo*

As ocorrências da expressão transvaloração de todos os valores no livro *Ecce homo* elucidam aspectos de suas acepções e como sua próxima publicação, *O Anticristo*, deveria ser entendida. Se pudermos sintetizar as referências à transvaloração de todos os valores em *Ecce homo*, o faremos de dois modos. Primeiro, ao notar que em *Ecce homo* a transvaloração é descrita por Nietzsche ao longo do livro como uma realização filosófico-pessoal. Compreende uma experiência-procedimento filosófica e existencial, realizada em si e por si mesma a partir de determinadas capacidades fisiopsicológicas adquiridas quando vista sob a lente da teoria que postula, a vontade de potência. É possível perceber isso no seguinte excerto:

A partir da ótica de doente, olhar para os conceitos e valores mais sadios e, inversamente, da plenitude e certeza da vida rica, olhar para baixo e ver o secreto trabalho do instinto de *décadence* – esse foi meu mais longo exercício, minha experiência propriamente dita, e, se é que em algo, foi nisso que me tornei mestre. Está agora em minha mão - tenho mão para isso – transtrocando perspectivas: primeira razão pela qual para mim somente, talvez, é possível em geral uma ‘transvaloração dos valores’. (EH, *Por que sou tão sábio*, §1).

O aforismo evoca a convalescença da *décadence* como aquela experiência-procedimento terapêutica de recuperação que o capacita a realizar uma transvaloração de todos os valores. No aforismo, ele descreve os períodos em que esteve doente, debilitado fisiologicamente e de que forma em seu processo de reabilitação decaiu em estados fisiológicos de *décadence*, de falta de vitalidade, ressaltando que as doenças de que sofria decorriam dessa *décadence*. Quando a vitalidade melhorava, a visão, saúde gástrica e estado fisiológico também se recuperavam. A experiência fisiológica da *décadence* e doença tanto quanto da saúde e da recuperação possibilita sua capacidade única de enxergar a efetividade dos valores a partir de dois estados fisiológicos distintos, de “transtrocando perspectivas” (*Perspektiven umzustellen*) e perceber o valor desses valores vigentes sob essas duas óticas, constatando benefícios ou malefícios à saúde.

Nietzsche enxerga-se capaz de realizar uma transvaloração. Isso se dá por uma experiência perspectivística-fisiológica adquirida a partir da doença, convalescença e saúde. O doente, argumenta Nietzsche, consegue perceber com mais nitidez os valores sãos e o valor daqueles que lhe possibilitam saúde. O saudável por sua vez atina com mais agudeza para a deterioração fisiológica. Seja como for, a transvaloração envolve a experiência e a perspectiva fisiológica da morbidez e/ou da saúde promovida pelos valores: é a capacidade de perceber o valor de tais valores para a vida. Dos estados fisiológicos de morbidez e vitalidade, Nietzsche conseguiu analisar o valor dos valores à saúde, à vida mesma. Ele consegue “transtrocando perspectivas” (*Perspektiven umzustellen*), mudar a interpretação vigente do mundo a partir de sua ótica experimentada – propor outra estimativa de valores que valoriza a vida, o acúmulo de forças, a expansão e o crescimento de potência. Essa mudança de perspectiva é, segundo Sommer (2013 p. 206), a “epítome da transvaloração” que “apenas a experiência de longo prazo e o trabalho em si mesmo tornaram isso possível.”

Em outro texto do livro Nietzsche evoca a mesma noção de que a transvaloração consiste numa experiência-procedimento pessoal, de cunho fisiopsicológica a partir das teorias de valor e da vontade de poder:

Nisto se manifesta uma grande prudência, até mesmo a mais alta prudência: quando o *nosce te ipsum* [conhece-te a ti mesmo] seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, mal entender-se, empequenecer, estreitar, mediocritizar-se torna-se a própria sensatez. Expresso moralmente: amar o próximo, viver para outros e outras coisas pode ser a medida protetora para a conservação da mais dura subjetividade. Este é o caso de exceção em que eu, contra minha regra, minha convicção, tomo o partido dos impulsos ‘desinteressados’: eles aqui trabalham a serviço do amor de si, do cultivo de si. — É preciso manter toda a superfície da consciência — consciência é superfície — limpa de qualquer dos grandes imperativos. Cautela inclusive com toda palavra grande, com toda grande atitude! Representam o perigo de que o instinto ‘se entenda’ cedo demais. — Entretanto segue crescendo na profundidade a ‘ideia’ organizadora, a destinada a dominar — ela começa a dar ordens, lentamente conduz de volta dos desvios e vias secundárias, prepara qualidades e capacidades isoladas que um dia se mostrarão indispensáveis ao todo. — Constrói uma após outra as faculdades auxiliares, antes de revelar algo sobre a tarefa dominante, sobre ‘fim’, ‘meta’, ‘sentido’. — Encarada por este lado minha vida é simplesmente miraculosa. Para a tarefa de uma transvaloração dos valores eram necessárias talvez mais faculdades do que as que jamais coexistiram em um só indivíduo, sobretudo também antíteses de faculdades, sem as quais estas se poderiam obstruir, destruir. Hierarquia das faculdades; distância; a arte de separar sem incompatibilizar; nada misturar, nada ‘conciliar’; uma imensa multiplicidade, que no entanto é o contrário do caos — esta foi a precondição, a longa e secreta lavra e arte de meu instinto. (EH, *Por que sou tão sábio* §9).

Nietzsche parece indicar que há uma hierarquia em seus instintos e faculdades (não um tipo de síntese hegeliana em que existe reconciliação entre os opostos), que o torna capaz de realizar a transvaloração de todos os valores. Talvez ao dar expressão aos instintos e faculdades, ainda que opostos dentro de determinada configuração ou hierarquia fisiológica, ele pôde analisar seus respectivos valores em vez de asceticamente rejeitar, tolher, os que foram condenados pela moral cristã. Segundo essa perspectiva, não é a consciência aquela instância que realiza a hierarquia, já que rejeita o racionalismo socrático-platônico. A consciência é apenas a superfície, instrumento do corpo, como o “eu” (*ich*) em relação à profundidade dos instintos e faculdades, que são os determinantes como o “si mesmo” (*selbst*). A consciência é sintomática para Nietzsche.

Nesse caso, a condição para a transvaloração implica em multiplicidade de faculdades e instintos hierarquizados, configurados de tal modo que sejam capazes de assimilar e metabolizar antíteses sem reconciliações ou concessões. Os textos não mostram apenas que Nietzsche tem a capacidade de realizar a transvaloração de todos os valores, mas que ele a realizou-experimentou concretamente em si mesmo ao deslocar perspectivas, a partir de sua experiência convalescença fisiológica da *décadence* e ao configurar a multiplicidade de instintos. Essas informações mostram que a transvaloração não é apenas uma mudança de

ideias: está condicionada a um cultivo de uma certa condição fisiopsicológica. Assim, a transvaloração dos valores é precedida por uma mudança de modo de vida de um determinado estado psicobiológico.

No último capítulo do livro, Nietzsche escreve como a transvaloração é algo que se realiza em si mesmo: “Transvaloração de todos os valores: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne” (EH, *Por que sou um destino*, §1). Parodiando o evangelho de João que afirma que o logos se fez carne (João 1:14), Nietzsche afirma que, nele, a transvaloração se fez “carne e gênio”. Ela seria assim uma experiência-procedimento a partir de uma condição fisiológica, de um corpo interpretante, saudável, forte e afirmativo, do ponto de vista da vontade de poder. A partir daí, podemos chegar ao entendimento de que no *Ecce Homo* Nietzsche descreve a transvaloração de todos os valores como uma tarefa-experiência filosófica de mudança de perspectivas de cunho existencial, efetivada na própria vida, envolvendo condições e capacidades fisiológicas necessárias que ele afirma possuir para que se concretize.

Contudo, a transvaloração não aparece apenas como uma tarefa-experiência de natureza filosófica existencial realizada nos domínios da própria vida. Ela consiste também em tarefa que pretende ser extensiva a outros, cujos efeitos poderiam ser esperados na modernidade europeia. A transvaloração de todos os valores que se fez “carne e gênio” nele é ao mesmo tempo “um ato de suprema autognose da humanidade” – *einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit* (EH, *Por que sou um destino*, §1). Em outros termos, Nietzsche a descrevia como uma experiência pessoal e ao mesmo tempo acontecimento cultural, um destino da história do século XIX.

Nesse sentido, Nietzsche percebeu sua vida como uma preparação e seus escritos as expressões desse preparo e transvaloração. É como se sua vida fosse destinada a realizar a transvaloração de todos os valores — e é nesse sentido que ele parece ver-se como um “destino” para a Europa (EH, *Por que sou um destino*, §1). *Ecce homo* apresenta seu desenvolvimento intelectual, fatos pessoais a partir dos quais seus textos emergiram e sobre os quais tratam como se o capacitando à tarefa-experiência transvaloradora. Nietzsche e sua transvaloração representam, simbolicamente, a materialização da “grande política na terra” (EH, *Por que sou um destino*, §1). Talvez esteja também seguindo a comparação paródica com Cristo, como representante da humanidade ao assumir sua natureza humana. Nesse caso, o que acontece com Nietzsche, a transvaloração, torna-se possibilidade para a humanidade e a outros além de si. A ênfase na “humanidade” em outras passagens de *Ecce homo* expressa esse aspecto da

transvaloração como extensiva, a exemplo do excerto a seguir, no qual explicava sobre seu livro *Humano demasiado humano*:

Qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro sobre a *Origem dos sentimentos morais* (*lisez* [leia-se]: Nietzsche, o primeiro imoralista), graças a suas cortantes e penetrantes análises da atividade humana? ‘O homem moral não está mais próximo ao mundo inteligível do que o homem físico — porque não existe mundo inteligível...’ Essa tese, temperada e afiada sob os golpes de martelo da cognição histórica (*lisez*: transvaloração de todos os valores), talvez possa um dia, em algum futuro — 1890! — servir como machado para cortar pela raiz a ‘necessidade metafísica’ da humanidade — se para bênção ou para maldição da humanidade, quem saberia dizer? (EH, *Humano demasiado humano*, com duas continuações, §6).

No texto, Nietzsche cita o *Humano demasiado humano* I, §37, em que alude ao escrito de Paul Rée, *Sobre a origem dos sentimentos morais*, de 1887, quando escreve: “O homem moral não está mais próximo ao mundo inteligível do que o homem físico”. Em *Ecce homo* Nietzsche repete o texto de *Humano demasiado humano* com a citação de Rée, acrescentando a seguinte tese, que ele denomina transvaloração de todos os valores: “porque não existe mundo inteligível” (EH, *Humano demasiado humano*, com duas continuações, §6).

Em sua análise, não há o “mundo” inteligível do idealismo distinto de um mundo efetivo e orgânico do homem e de sua condição fisiológica — o primeiro, como *O Anticristo* vai mostrar, é uma invenção do segundo. Em *Ecce homo*, Nietzsche está afirmando que ao citar Rée em *Humano demasiado humano* estava, na realidade (a exemplo do fizera com Wagner e Schopenhauer nas *Extemporâneas*), referindo-se a si mesmo, às próprias compreensões a respeito da moral e do homem orgânico desprovido de qualquer idealismo ou metafísica.

Segundo Nietzsche, sua tese, de que “não existe mundo inteligível” possibilitaria ou serviria como instrumento para “cortar pela raiz a ‘necessidade metafísica’ da humanidade” (EH, *Humano demasiado humano*, com duas continuações, §6). Novamente, encontramos aqui a ligação entre transvaloração e “humanidade”. Por mais que haja efeitos retóricos pretendidos em toda a sentença, especialmente no termo generalizante “humanidade”, parece haver uma expectativa extensiva e abarcadora para outros de sua filosofia transvaloradora. Em *O Anticristo* a expressão “humanidade” também é utilizada para expressar a extensão diagnóstica da situação moderna. Sua transvaloração pretende ser tão extensiva quanto a doença da *décadence* que diagnosticou.

Sua expectativa mira um porvir não distante, provavelmente em 1890, conforme o texto. As cartas do período mostram que ele planejava publicar *O Anticristo*, a *Transvaloração de todos os valores*, aproximadamente em dois anos¹⁸⁵. Então o presente texto analisado consistia numa referência à publicação de *O Anticristo*. Significa dizer que Nietzsche compreende a obra transvaloradora em que “transtrocando perspectivas” (*Perspektiven umzustellen*), *O Anticristo*, como aquela que deveria servir para cortar a necessidade metafísica da humanidade, indicando que a moral e os demais valores instituídos a partir da metafísica e o do idealismo seriam transvalorados.

Ainda em *Ecce homo*, comentando sobre o escrito *O Caso Wagner*, ele faz mais uma vez referência à futura publicação da transvaloração de todos os valores: “Assim, a cerca de dois anos do raio aniquilador da transvaloração [*O Anticristo*], que deixará a Terra em convulsões, lancei no mundo o *Caso Wagner*” (EH, *O Caso Wagner, Um Problema Para Músicos*, §4). Fazendo eco ao comentário de 1890, Nietzsche ressalta no texto que em dois anos publicaria o “raio aniquilador da transvaloração”, referindo-se ao *O Anticristo* que àquela altura já estava pronto. Mais uma vez, a transvaloração é descrita em termos mais abrangentes, cujos efeitos seriam sentidos na cultura, nesse caso deixaria a terra em convulsões.

3.9.4 *O Anticristo* como concretização literária e filosófica da transvaloração

À guisa das informações reunidas até aqui, é possível que Nietzsche pretendesse que seus leitores chegassem ao livro *O Anticristo* em posse de todas essas informações sobre ele mesmo e de sua transvaloração (tanto como tarefa filosófica existencial quanto possibilidade de um vindouro acontecimento cultural da modernidade) explicitados em *Ecce homo*. Quando *O Anticristo* fosse publicado, deveria ser entendido como obra de alguém que superou a *décadence* e o niilismo da modernidade, capaz de perceber o valor declinante para a vida dos valores vigentes e a capacidade de “transtrocando perspectivas” que, por meio, de sua multiplicidade de instintos, constitutiva de um estado fisiopsicológico afirmativo e saudável, mostrava-se capaz de realizar a transvaloração dos valores adoecidos da modernidade; que, como parte dessa transvaloração, rejeitou o mundo inteligível do idealismo e da metafísica (que declinaram a vontade de poder e causavam um retrocesso fisiológico) para partir da efetividade

¹⁸⁵ Nietzsche escreveu a Georg Brandes, em 20 de novembro de 1888: “Tudo isso é o prelúdio da apreciação de todos os valores, do trabalho que está pronto diante de mim: juro que em dois anos teremos toda a terra em convulsões” (eKGWB 1888 1151).

desse mundo tal como se apresenta como único pressuposto de sua filosofia. O escrito transvalorador que parece ser *O Anticristo* poderia ser lido como o machado capaz de cortar pela raiz a necessidade metafísica da humanidade e raio aniquilador da transvaloração que provocaria um abalo político na terra.

O Anticristo pode ser lido como a concretização dos anúncios de Nietzsche impressos em seus escritos anteriores, especialmente em *Ecce homo*. Ainda que ele pudesse pretender publicar outros dentro do projeto da transvaloração, parece *O Anticristo*, já concluído, o livro aludido em todas essas referências. Isso significa dizer que o conteúdo de *O Anticristo* é uma transvaloração de todos os valores a partir de um transtocar de perspectivas (da *décadence* à grande saúde, do fraco ao forte, do cristão ao anticristão). É o escrito que contém a aniquilação da metafísica e do idealismo e de todas as noções fundadas nessas bases.

As interpretações e perspectivas tecidas em *O Anticristo* a respeito da moral, da filosofia, da literatura, da política, da sociedade moderna, do cristianismo, do judaísmo, do budismo, do hinduísmo, dos alemães entre outras, podem ser entendidas em transvaloração, isto é, questionam e criticam o valor de seus valores para a vida à luz de estimativas e valorações diferentes (não a partir do ressentimento, da fraqueza, da negação do mundo, da *décadence*, do niilismo, da metafísica, do idealismo, da moral): a partir da vontade de potência, da expansão, do crescimento, do acúmulo de poder. O escrito como um todo parte de outro princípio interpretativo.

Mas em que sentido o conteúdo de *O Anticristo* apresenta a transvaloração de todos os valores concretizando promessas nietzschianas? Como Nietzsche procede em termos de transvaloração em *O Anticristo*? Talvez possamos responder essas questões propondo que *O Anticristo* apresenta a transvaloração pelo menos de cinco modos: 1) descrevendo os valores a ser transvalorados; 2) esboçando uma valoração ou valores opostos aos vigentes; 3) explicitando a vontade de poder como critério ao procedimento transvalorador; 4) demarcando o objetivo (o cultivo de tipos fortes); 5) salientando o resultado da transvaloração (a vitória sobre o cristianismo).

3.10 A descrição dos valores a serem transvalorados

A quais valores se refere Nietzsche quando propõe a transvaloração e por que devem ser transvalorados? *O Anticristo* apresenta a necessidade da transvaloração apontando os valores da modernidade como decadentes: “Entendo corrupção, já se adivinha, no sentido de *décadence*: minha afirmação é que todos os valores nos quais a humanidade enfeixa agora sua mais alta desejabilidade são valores de *décadence*” (AC §6). Os valores são decadentes, de declínio, para a existência, pois castram e oprimem moralmente determinados instintos e pulsões impedindo que se desenvolvam e se expressem, diminuindo o sentimento e a vontade de poder, impedindo a expansão da vontade de potência, que é determinante à própria vida para que ela seja forte, ascendente e afirmativa, conforme postulava Nietzsche (AC §6).

Esses valores entretecidos na cultura europeia moderna como *O Anticristo* explicitam em seu percurso (por meio de valores, ideais e noções éticos, sociais, filosóficos e políticos como “verdade”, “compaixão”, “direitos iguais”, o imperativo moral kantiano e outros) e são niilistas porque não residem em tradução simbólica da efetividade, da vida, da vontade poder: vácuos que desviam as forças vitais para o nada. Idealistas ou metafísicos, negam a própria efetividade, os instintos afirmativos da vida em favor, segundo Nietzsche, de signos vazios em que a vontade de poder apenas declina, almejando não mais crescer e expandir, mas encontrar o repouso. De fato, trata-se de uma “vontade de fim” (AC §9).

No decorrer de *O Anticristo*, Nietzsche elenca várias características desses valores: primeiro, não são naturais, pois consistem na desvalorização da efetividade (AC §15, 38), constituindo uma contradição dos valores naturais (AC §24), desnaturação (AC §25). Uma vez que o tipo humano nobre é caracterizado por Nietzsche como expressão de condições naturais e fisiopsicológicas de vida afirmativas nas quais se exprime a vontade de potência (“o poder, a beleza, a autoafirmação” AC § 24), então os valores da modernidade cristã são opostos aos valores nobres, a “toda retidão, a toda altura da alma, a toda disciplina do espírito, a toda humanidade franca e boa” (AC §37).

Segundo, esses valores modernos têm um esteio axiológico comum: o cristianismo, enquanto moral. O cristianismo primitivo, como descrevemos, teria preservado as noções e os valores antinaturais, desnaturados e invertidos do judaísmo sacerdotal, motivados pelo ódio e pelo ressentimento contra seus inimigos, traduzindo-os em valores constitutivos de seu movimento religioso que, por sua vez, estariam na base histórica geradora da cultura europeia e dos tipos humanos cultivados:

O cristão, essa *ultima ratio* da mentira, é o judeu mais uma vez – *três vezes, até...* A vontade fundamental de empregar somente conceitos, símbolos, atitudes, que estão comprovados na praxe do padre, a recusa instintiva de toda *outra praxe*, de toda outra espécie de perspectiva de valor e de utilidade – isso não é somente tradição, isso é *herança*: somente como herança faz efeito de natureza. A humanidade inteira, até mesmo as melhores cabeças dos melhores tempos (com exceção de uma, que talvez seja meramente um monstro inumano –), deixou-se enganar. (AC §44).

Em outras palavras, os valores da modernidade são decadentes e niilistas, pois foram condicionados pela moral contrária à natureza presente no cristianismo histórico: “A Igreja cristã nada deixou intacto com seu corrompimento, ela fez de todo valor um desvalor, de toda verdade uma mentira, de toda retidão uma baixeza de alma” (AC §62).

3.10.1 O critério da transvaloração operada por Nietzsche

O ataque de Nietzsche aos valores da modernidade no decorrer de todo *O Anticristo* advém do *critério* conferidor de valor usado ainda pela cultura europeia, um critério moral ou metafísico, preservado na cosmovisão platônico-cristã. O cerne da questão aventada pelo filósofo funda-se na compreensão de que genealógicamente os valores da modernidade emergiram do cristianismo como esteio axiológico e de que este ainda consistia, no século XIX, um critério valorativo. Tal como exprime em *O Anticristo*, é o “cristão”, aliás, o “sacerdote cristão”, o critério conferidor valorativo da Europa moderna.

Para Nietzsche, o sacerdote é “um poder conferidor de valor, que nisso nega a natureza, que somente assim cria um valor... O sacerdote desvaloriza, dessacraliza a natureza: é a esse custo que ele existe” (AC §26). Nietzsche opera pressupondo a leitura de *Genealogia* e de *Crepúsculo dos ídolos* à compreensão de sua crítica ao tipo sacerdotal em *O Anticristo*. Em outras palavras, os valores da modernidade que precisam ser transvalorados consistem naqueles que vieram à tona a partir do “sacerdote cristão” — Paulo é o exemplo máximo, porém todos os filósofos até então são categorizados igualmente como sacerdotes.

O sacerdote age na qualidade de poder conferidor, um critério de valores: “todos os seus fins são nocivos, mas quem ele odeia, o que ele odeia, isso tem valor... O cristão, em especial o cristão sacerdote, é um critério de valores” (AC §46). Conforme *O Anticristo* procura explicitar, por trás de toda estimativa de valor, das noções e ideias modernos, está um sacerdote

(judeu, cristão ou de qualquer outra natureza, até “filosófico-sacerdotais”), em que opera a vontade de potência que almeja o predomínio, a expansão e o crescimento do poder:

A ‘Lei’, a ‘vontade de Deus’, o ‘livro sagrado’, a ‘inspiração’ — tudo apenas palavras para as condições sob as quais o sacerdote chega ao poder, com as quais ele sustenta seu poder — esses conceitos se acham na base de todas as organizações sacerdotais, de todas as formações sacerdotais ou filosófico-sacerdotais de domínio (AC §55).

É o caso da vontade de poder decadente, própria dos fracos (pois mesmo os fracos almejam o poder!), que Nietzsche descreve no decorrer de todo o livro, porque se ressentem dos poderosos, se vingam dos nobres, sofrem com a efetividade e então negam esse mundo, a natureza, a própria vida. Em contraposição, Nietzsche apresenta em *O Anticristo* diferentes estimativas de valor e valorações a partir de outro critério axiológico: a hipótese da vontade de poder, conforme já vimos em AC §2.

No aforismo, a forma de perguntas e respostas breves e sintéticas lembram o catecismo, conforme comenta Sommer (2013, p. 32)¹⁸⁶: “É precisamente essa natureza formular nas respostas que acentua o aspecto paródico de todo o parágrafo, por mais sério que Nietzsche seja em relação ao conteúdo das respostas”. Se assumirmos essa perspectiva, Nietzsche, aqui em AC §2, traria um novo catecismo, transvalorado, com uma nova tábua de valores. Todo o aforismo proporia uma nova e anticristã tábua de valores em que se muda a perspectiva e invertem-se as virtudes cristãs da compaixão, do amor ao próximo manifestos na conservação do fraco, colocando no lugar aquilo que até então se chamava de vício, crueldade, tirânico.

Isso é possível porque sua problemática dos valores carrega outra hipótese: a vontade de poder. É a vontade de potência ascendente e afirmativa, de expansão e crescimento da força, do sentimento de poder e de domínio que constitui o princípio, o critério para a estimativa anticristã nietzschiana. É isso que faz dela uma transvaloração, ao se dar em condições e estados fisiopsicológicos não declinantes ou decadentes. O valor afirmativo da vida, os valores apresentados por Nietzsche, nesse e em outros aforismos de *O Anticristo*, apoiam-se no critério

¹⁸⁶ Segundo Sommer (2013, p. 32), o aforismo “toma emprestado catecismos do período da Reforma com sua forma de pergunta e as respostas breves [...] Os hiperbóreos segundo AC 1 caracterizam-se pelo fato de não aceitarem respostas prontas. Aí reside um problema básico de AC: seu autor parece conquistar discípulos de um lado para querer estabelecer uma nova moralidade imoralista, de outro lado para exigir um individualismo radical, uma visão completamente subjetiva que não pode mais ditar a ninguém o que acreditar ou como valorizar. AC 2 não foi projetado para ser dialógico, mas sim se assemelha a um responsório entre a congregação e o sacerdote. Nietzsche agora tem respostas prontas para a questão do bem, do mal, da felicidade e da nocividade, para a qual a obediência incondicional parece ser devida [...] A nova tabela de valores tenta preencher a lacuna de valores que surgiu com a prevalência do niilismo [...] Nietzsche coloca a questão do ‘bom’ e ‘mau’ em um sentido extramoral, que é particularmente evidente a partir das respostas.”

a partir do qual foram conferidos ou estimados: a vontade de poder. Qualquer tipo de tentativa de inversão, transformação ou mudança de valores operada a partir de outro critério, por exemplo, pela metafísica e pelo idealismo, não seria próprio da vida e da efetividade, essas tentativas não conseguiriam qualquer mudança efetiva, no máximo produziriam uma versão secularizada, mas nenhuma alteração significativa. Assim, podemos pensar a vontade de poder como o critério da transvaloração nietzschiana.

3.10.2 Os valores transvalorados em *O Anticristo*

Nietzsche, em *O Anticristo*, parece empreender duas tarefas, tanto negativa quanto positiva, não apenas criticando os valores modernos e platônico-cristãos, mas descrevendo positivamente valores diferentes, estimados sob outro critério avaliativo. O que se coaduna à estrutura ampla do projeto de transvaloração que, segundo Robertson, pode ser articulada da seguinte forma:

I. Negativamente, envolve uma crítica da ‘moralidade’ que compreende (a) um desafio metaético a várias pressuposições fundamentais que sustentam grande parte do pensamento moral, e (b) um desafio substantivo de primeira ordem ao questionar o valor da moralidade. II. Positivamente, ele avança algum ideal alternativo não moral. (Robertson, 2020, p. 2).

Em *O Anticristo*, Nietzsche parece exprimir valores alternativos à moral estabelecida na modernidade. Dito de outro modo, é possível encontrar em *O Anticristo* os valores transvalorados por Nietzsche. Por exemplo, o modo de valorar e os próprios valores que Nietzsche apresenta a partir da vontade de poder, no aforismo 2, onde transvalora “bom” e “mau”, “virtude” e “vício”, demonstram exemplos de como *O Anticristo* é um escrito cujo conteúdo consiste em transvaloração. Como afirma Sommer (2013, p. 33), o aforismo dá testemunho de que uma transvaloração “já está a todo vapor e que declara ser ‘bom’ o que a moral do rebanho considera ‘mau’.”.

No aforismo 2 de *O Anticristo*, a alusão de Nietzsche à “virtude à maneira da Renascença, *virtù*, virtude isenta de moralina” não é despropositada. A Renascença caracteriza muito bem a própria transvaloração que Nietzsche está realizando. David Owen, em *Nietzsche’s Antichristian Ethics: Renaissance Virtù and the Project of Reevaluation*, assinala que a

Renascença, ao recuperar aspectos do modo de vida antigo, se mostrou uma “cultura ética”, aos modos da grega, resgatando os valores nobres do passado:

A valorização da glória mundana como um dos valores mais elevados tão manifestos nos textos gregos e romanos que animam a Renascença – e tão crítica para os próprios entendimentos de Burkhardt e de Nietzsche do caráter agônico da cultura ética antiga como a chave para a produção de gênio – é central para a cultura da individualidade que encontra expressão na Renascença e sua valorização do talento criativo – nos domínios da arte, ciência, economia e política – de indivíduos com pouca consideração às circunstâncias de nascimento ou posição social. É essa valorização da glória mundana que encontra expressão no conceito renascentista de *virtù* ao qual Nietzsche apela, onde *virtù* se refere às capacidades requeridas para, e se manifestam, na atuação virtuosística em um domínio da conduta humana constitutivamente exposto ao acaso e à necessidade... (Owen, 2019, p. 77-78).

É Maquiavel o teórico renascentista mais emblemático para Nietzsche do tipo de *virtù* isenta de moralina. Owen (2019, p. 78-79) mostra que enquanto os humanistas se esforçaram por reconciliar as visões clássica e cristã, Maquiavel, por seu realismo político, descreveu o cristianismo como um modo de vida que não se adequava à política, no que diz respeito à disposição e às capacidades que cultiva, distintas das necessárias para a vida política, e o faz porque glorifica a graça espiritual em vez de empreendimentos e realizações mundanas. De certa forma, Maquiavel, para Nietzsche, redefine a noção de virtude moral, com suas orientações quanto às virtudes principescas.

De igual forma, Nietzsche em *O Anticristo* realiza a transvaloração propondo virtudes e ideais alternativos à moral vigente, redefinindo os valores europeus à medida que expõe valores outros em total rompimento com o cristianismo, uma ética anticristã que entende bom e mau em contraste com as estimativas contemporâneas. No aforismo 11 de *O Anticristo*, apresenta a estimativa transvaloradora quanto à virtude e à ética desprovidas de características, universalidade e imperatividade, mas condicionada à vida de cada um: “uma virtude tem de ser nossa invenção, nossa defesa e necessidade personalíssima: em qualquer outro sentido é apenas um perigo. O que não é condição de nossa vida a prejudica” (AC §11). Assim, sua estimativa da ética é uma transvaloração da ética kantiana, conforme ele prossegue: “As mais profundas leis da conservação e do crescimento exigem o oposto: que cada qual invente sua virtude, seu imperativo categórico” (AC §11). Em outras palavras, Nietzsche não quer estabelecer para outros sua própria tábua de valores.

De acordo com o que Sommer (2014, p. 24) escreveu:

Nietzsche não oferece um catálogo coerente e consistente de novas virtudes que poderiam surgir no lugar das virtudes da moral escrava. Seu propósito efetivo principal consistiria, ao contrário, em alcançar a liberdade como independência de vínculos morais inibidores da criação. O ato criador deveria vir por si mesmo, na medida em que se liberta, modifica o dado e o destrói parcialmente. O que daí vem de novos produtos, de novos valores, é aberto e individual [...].

A “invenção da virtude” acerca da qual Nietzsche refere-se não alude necessariamente à noção de uma invenção do jeito de trazer à tona algo inédito, mas algo a se criar a partir de outra matéria prima, nesse caso, outra condição da vida, abundante, a vontade de poder. É uma “nova ética”, por assim dizer, porque nasce de uma estimativa sob critério novo. O critério para a concepção da virtude ética: O instinto de vida (*Instinkt des Lebens*), a vontade de poder: “Uma ação imposta pelo instinto da vida tem no prazer a prova de que é uma ação justa” (AC §11). Onde havia uma ética deontológica kantiana, agora Nietzsche propõe outra, transvalorada, a partir da vontade de poder, da avaliação das forças e do instinto de vida.

Nietzsche estima os valores de modo completamente oposto ao da modernidade, engendrados pela metafísica e pela moral presentes no cristianismo platônico. Os valores que vão sendo apresentados em oposição ao cristianismo e à modernidade no decorrer de *O Anticristo* constituem os pressupostos da mais vida e do poder. Na transvaloração, ele afirma que tudo o que constitui o movimento ascendente da vida — poder, beleza, autoafirmação — sintetiza-se no que ele denomina moral nobre (AC §24).

Nietzsche não faz qualquer lista de seus valores transvalorados. Nós os vemos espalhados no curso de *O Anticristo*, sempre a contrastá-los com os valores modernos e cristãos. Por exemplo, o “orgulho, coragem, liberdade, libertinagem do espírito [...] às alegrias dos sentidos, à alegria mesma [...]” (AC §21). Em outro aforismo, lemos a afirmação de que todos os pressupostos da vida ascendente resumem-se a “tudo o que é forte, bravo, senhorial” (AC §17). E quando comenta os valores nobres que encontrou no Código Manu, ao contrário do que enxergava na Bíblia, Nietzsche os caracteriza na qualidade de “um sentimento de perfeição, um dizer Sim à vida, um triunfante sentimento de bem-estar consigo e com a vida” (AC §56).

Assim, no último aforismo, Nietzsche acusa sumariamente a Igreja de ter conspirado contra os valores — a “a saúde, a beleza, o bem-estar, a bravura, o espírito, a bondade da alma, contra a própria vida” (AC §62). Todos esses valores descritos positivamente por Nietzsche em *O Anticristo*, em contraste negativo com os valores modernos e cristãos, resultam de sua

transvaloração de todos os valores, que ele mobiliza para contrastá-los com os valores vigentes. Já que Nietzsche não postula ensinar valores como um moralista, o modo de exprimi-los se dá pelo contraste.

Toda sua crítica ao cristianismo, em suma, é uma transvaloração, pois parte de “outro princípio de escolha, segundo a retidão, por exemplo, segundo o espírito, a virilidade e o orgulho, a beleza e a liberdade do coração” (AC §46). *O Anticristo* é escrito como obra de um transvalorador e resultado da transvaloração de todos os valores e conceitos que estavam vigentes na modernidade. Assim transparece no seguinte aforismo:

Não subestimemos isto: nós mesmos, nós, espíritos livres, **já somos uma ‘transvaloração de todos os valores’**, uma encarnada declaração de guerra e de vitória em relação a todos os velhos conceitos de ‘verdadeiro’ e ‘não verdadeiro’. As percepções mais valiosas são alcançadas por último; mas as percepções mais valiosas são os métodos. Todos os métodos, todos os pressupostos da cientificidade de hoje tiveram contra si, por milhares de anos, o mais profundo desprezo; por causa deles o indivíduo era afastado do convívio com pessoas ‘honestas’ — era considerado ‘inimigo de Deus’, desprezador da humanidade, ‘possesso’. Como natureza científica era chandala (AC §13; grifo nosso).

A seguir, destacaremos algumas implicações que advêm desse aforismo. A primeira, que a transvaloração é algo realizado, concretizado e não algo por fazer, por exemplo, os “espíritos livres”: “já somos uma ‘transvaloração de todos os valores’”, afirma Nietzsche. Segunda, aparece no aforismo realizada não em evento cultural, mas existencialmente (ecoando *Ecce homo*, nesse sentido), já que esse “nós”, esses “espíritos livres” são retóricos (pois eles não existem realmente, foram “inventados” pelo filósofo, embora por sua invenção não só esperasse que surgissem no futuro¹⁸⁷ mas apressava sua vinda). Terceira, é contra os velhos conceitos (o dualismo “verdadeiro” e “não verdadeiro”), sua estimativa é “nova”, ou seja, a transvaloração traz valores temporalmente novos, já que se opõe aos velhos conceitos de origem cristã até então vigentes. Quarta: a experiência de guerra “contra” os velhos conceitos é

¹⁸⁷ Escrevendo novo prólogo à segunda edição de *Humano demasiado humano I*, em 1886, Nietzsche revela que “inventou” os espíritos livres como “personagens” para seu diálogo filosófico: “Foi assim que há tempos, quando necessitei, inventei para mim os ‘espíritos livres’, aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de Humano, demasiado humano: não existem esses ‘espíritos livres’, nunca existiram — mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais proseamos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entediantes — uma compensação para os amigos que faltam. Que um dia poderão existir tais espíritos livres, que a nossa Europa terá esses colegas ágeis e audazes entre os seus alhos de amanhã, em carne e osso e palpáveis, e não apenas, como para mim, em forma de espectros e sombras de um eremita: disso serei o último a duvidar. Já os vejo que aparecem, gradual e lentamente; e talvez eu contribua para apressar sua vinda, se descrever de antemão sob que fados os vejo nascer, por quais caminhos aparecer.” (HH I, *Prólogo*, §2).

encarnada (relembrando a paródia com a encarnação do logos de João 1:14). O fato de ser encarnada é importante já que, segundo Nietzsche, a vontade de poder é dado constitutivo da vida e recupera o primado do corpo interpretante contra a negação metafísica e idealista da filosofia. Daí segue-se que a transvaloração é um procedimento-experiência filosófico fisiopsicológico, realizado no âmbito da própria vida e não uma filosofia “desencarnada”.

Além da filologia pela qual interpreta os velhos conceitos, está aqui a fisiológica como método científico a partir do qual a transvaloração é realizada e da qual o conteúdo de *O Anticristo* é a expressão. Desse modo, como colocou Sommer (2013, p. 80): “Passagens como esta, que apresentam a transvaloração de todos os valores não como uma obra literária, mas [...] como uma transvaloração autoexecutável que supera a *décadence*”.

3.10.3 O objetivo da transvaloração de todos os valores

O horizonte da transvaloração, em *O Anticristo*, é duplo: a vitória sobre o cristianismo enquanto moral e metafísica, interpretado como cosmovisão dominante e esteio axiológico a partir do qual emergiram os valores modernos; e possibilitante e cultivo (*Züchtung*) de um tipo humano distinto, elevado e forte, nos termos nietzschianos. Assim, vimos que a crítica de Nietzsche aos valores da modernidade europeia em *O Anticristo* consiste em mostrar de que forma impedem o florescimento do tipo “novo”:

O problema que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na sequência dos seres (— o homem é um final —); mas sim que tipo de homem deve-se cultivar, deve-se querer, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro. Já houve, frequentemente, esse tipo de mais alto valor: mas como acaso feliz, como exceção, jamais como algo querido (AC §3).

O tipo humano elevado, forte, ascendente, afirmativo, de mais alto valor foi alcançado por acaso, exceção, todavia Nietzsche deseja que seja agora querido, buscado intencionalmente como projeto cultural, de cultivo consciente. Sua noção de tipo humano forte parte da compreensão que iguala a vida à vontade de poder, extraíndo daí estados saudáveis ou declinantes, de força ou fraqueza, a depender dos graus maiores e menores de potência. É a partir disso que se constitui uma hierarquia entre os tipos humanos, entre uma vida potente ou declinante: “No que me diz respeito, esse é o problema da hierarquia dentro da espécie humana, que não acredito que progrida como um todo... Distingo um tipo de vida ascendente e outro de decadência, decomposição, fraqueza” (Nachlass/FP 13. 1888,15[120]).

A busca, então, não é pela conservação da espécie ou de uma evolução biológica porque trata-se de uma luta por poder, logo, de tipos mais potentes. O além-do-homem tem como alvo o “perpétuo de desenvolvimento humano, autossuperação contínua.” (Burnham, 2015, p. 248). Nietzsche almeja uma mudança cultural na Europa moderna a fim de que esse tipo humano seja possibilitado e cultivado, a isso serve sua transvaloração:

Num outro sentido se acha um contínuo êxito de casos particulares, nos mais diversos lugares da Terra e nas mais diversas culturas, nos quais um tipo mais elevado realmente se manifesta: algo que, em relação à humanidade como um todo, é uma espécie de **super-homem** [*Übermensch*]. Tais acasos felizes de grande êxito sempre foram possíveis e talvez sempre serão. E tribos, estirpes, povos inteiros podem, em algumas circunstâncias, representar um tal acerto. (AC §4; grifo nosso).

Assim, o *Übermensch*, traduzido aqui como super-homem, ou o além-do-homem (na tradução de Rubens Torres Filho que adotamos), exprime a noção filosófica de Nietzsche a respeito de um tipo humano mais elevado que deve ser cultivado e é evocado como horizonte da transvaloração a serviço do qual ele e seu *O Anticristo* estão. Afinal, em *Assim falou Zaratustra* é dito que *Übermensch* “é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem seja o sentido da terra!” (ZA, *Prólogo*, 3).

O tipo humano forte, em *O Anticristo*, consiste num “além” do homem moderno, que está acima dele na hierarquia de tipos humanos, como superação. Daí a partícula *über* que “indica sempre em Nietzsche uma elevação de grau, portanto de valor, dentro de uma hierarquia – neste caso a da tipologia humana, das diferentes formas de que o sistema pulsional do homem é suscetível” (Wotling, 2001, p. 49). Em outras palavras, Nietzsche correlaciona *Zaratustra* e *O Anticristo*, estabelecendo o além-do-homem como horizonte da *Züchtung*, da cultura. A transvaloração é necessária na perspectiva de Nietzsche para a superação do tipo moderno. A noção de superação deve ser entendida em dois sentidos segundo Wotling,

Superação de si, antes de tudo, mas também superação pela perspectiva criadora que, doravante, comanda a reflexão sobre o problema europeu, isto é, superação do homem gregário e niilista que constitui a norma na cultura europeia, e é nessa medida que a superação traz uma resposta ao problema colocado pela entrada da Europa na idade do niilismo: o além-do-homem remete a uma elevação de valor no seio da tipologia das culturas, e tal é o sentido da partícula ‘*über*’ (Wotling, 2013, p. 394).

No aforismo 4, o além-do-homem é um tipo elevado em comparação com a “humanidade como um todo”, diagnosticada em *O Anticristo* em estado de fraqueza e declínio da vontade de poder¹⁸⁸. Assim, o Além-do-homem é a superação do tipo moderno, decadente e niilista, fruto do cultivo civilizacional do cristianismo histórico, que Nietzsche vem criticando em *O Anticristo*.

Pode ser por isso que apenas quem “entendeu” *Zarathustra* (conforme o *Prefácio* de *O Anticristo*) e a respeito do que ele anunciava, o além-do-homem, é capaz de assimilar *O Anticristo*, pois aqui encontramos eco do mesmo ensino zarathustriano a respeito da superação do homem: “Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?” (ZA, *Prólogo*, §3). *O Anticristo* está aqui reintroduzindo a promessa realizada em *Genealogia da moral* a respeito de “Anticristo e anti-niilista”, esse “vencedor de Deus e do nada” (GM II §24), possibilitado por sua filosofia, o além-do-homem.

Nunca parece ser demasiado explicitarmos que esse projeto nada tem a ver com o modo pelo qual foi mal-entendido e utilizado pelo fascismo, como aporte à crença ariana de “melhoramento” de uma suposta “raça superior”. O próprio Nietzsche afirma que não está desenvolvendo um programa a partir da teoria darwinista que caracterize a tentativa de uma nova evolução da espécie humana, tentando alcançar aquilo que vem a seguir “na sequência dos seres” (AC §3). O além-do-homem “deve ser pensado não como um ponto final, um estágio evolutivo final ou uma nova espécie fixa” (Burnham, 2015, p. 248).

Conforme Nietzsche expressou: “Que tipo um dia substituirá a humanidade? Mas isso é mera ideologia darwinista. Como se algum gênero fosse substituído!” (Nachlass/FP 13. 1888,15[120]). Não se trata forma darwinista¹⁸⁹ de uma raça evoluída substituir outra inferior, mas de tipos humanos abundantes em vida e vontade de potência. Assim, o *Übermensch* não envolve qualquer noção germânica e supremacista de “raça”, pois aparece irrestritamente, segundo o aforismo, “nos mais diversos lugares da Terra e nas mais diversas culturas” (AC §4)

¹⁸⁸ Como afirma Wotling (2013, p. 396): “Não é, pois a essência da humanidade que é superada, mas o tipo niilista predominante na cultura europeia moderna. Longe de representar uma vaga inspiração à transcendência, o pensamento nietzschiano do além-do-homem é muito estritamente determinado pela estrutura do questionamento acerca da cultura e, em particular, pela tipologia, à qual ela remete de maneira direta. Trata-se sempre de indicar um movimento relativo, ligado a uma inversão de direção.”

¹⁸⁹ A luta não se dá entre “espécies”, ou raças, na contramão de uma noção darwinista, mas por uma luta em que se almeja o poder, a potência: “Anti-Darwin. - No tocante ao célebre ‘combate pela vida’, ele me parece às vezes mais afirmado que provado. Ocorre, mas como exceção; o aspecto global da vida não é a situação de indigência, a situação de fome, mas antes a riqueza, a exuberância, e até mesmo o absurdo esbanjamento - onde se combate, combate-se por potência [...]” (CI, *Incurções de um extemporâneo*, §14).

nas quais se expressam, mesmo como exceção, esse tipo humano elevado em sua vontade de poder.

Talvez isso esteja ligado aos últimos aforismos de *O Anticristo* em que Nietzsche realiza um tipo de análise de culturas comparadas ou tipologias culturais em que ele explicita tipos humanos superiores aos modernos europeus, como os gregos, romanos, italianos da Renascença, mouros etc. (cf.: aforismos 56 a 60 de AC). Ao fazer isso, aponta novamente a hipótese histórica de que o cristianismo, enquanto moral, adoeceu o homem e de que sob outro solo cultural, outro tipo de *Züchtung*, outro tipo humano poderia ser cultivado, a superação do tipo atual.

No aforismo 56-57, ao comparar, por exemplo, o cristianismo europeu com a Lei de Manu indiana-hinduísta¹⁹⁰, Nietzsche parece indicar que ambas as religiões e culturas têm finalidades de cultivo (*Züchtung*) distintas. A primeira, apenas finalidade decadentes enquanto a segunda tem a finalidade de produzir tipos humanos elevados e nobres, castas nobres dentro de um sistema hierárquico: “O fato de não haver finalidades ‘santas’ no cristianismo é a minha objeção aos seus meios. Apenas finalidades ruins: envenenamento, difamação, negação da vida, desprezo do corpo, rebaixamento e autoviolação do homem pelo conceito do pecado. (AC §56).”

Em contraste, Nietzsche apresenta o código de Manu pelo qual “as classes nobres, os filósofos e os guerreiros, erguem a mão sobre a multidão; valores nobres em toda a parte” (AC §56). Ainda por trás da Lei de Manu “o sacerdote mente...” (AC §55), mas a finalidade dele é distinta do cristianismo segundo pensava Nietzsche. Assim, o “propósito” da legislação Manu, “é o estabelecimento de uma ordem na qual regem os ‘valores nobres’, que são exatamente o oposto do desprezo cristão pela vida” (Sommer, 2013, p. 266). Efetivamente, em *Crepúsculo dos ídolos*, “Os melhoradores da humanidade”, Nietzsche deixa claro que a “raça” mais elevada de Manu era a sacerdotal, um tipo de filósofo, porém no *O Anticristo* §56-57, em que critica a tipologia do sacerdote, ele omite essa noção¹⁹¹.

Seja como for, as tipologias culturais distintas e respectivos tipos humanos descritos em *O Anticristo* servem ao propósito: mostrar como culturas cultivadas de tal modo e sob condições de vida afirmativa permitiram o aparecimento de tipos humanos saudáveis e fortes,

¹⁹⁰ AC 56 e 57 baseiam-se em *Manou, Moïse, Mahomet: les législateurs religieux*, escrito por Louis Jacolliot, em 1876, para sua noção sobre o Código Manu que, segundo (Sommer, 2013, p. 265), era uma fonte “extremamente duvidosa em termos de estudos religiosos”.

¹⁹¹ Assim, os “filósofos” de AC 56 são, segundo Sommer (2013, p. 267), “nada menos que os ‘sacerdotes’, aquelas espécies de enganadores e malfeitores que, de outra forma, são tão mal-reputados em AC.”

hierarquicamente configurados, enquanto a modernidade, exemplificada pelos europeus contemporâneos, especialmente alemães, exibia o oposto: cultura cultivada sob o solo do cristianismo que condicionou o aparecimento de tipos humanos decadentes.

3.10.4 O resultado da transvaloração nietzschiana

À vista disso, a transvaloração dos valores se insere na qualidade de instrumento do programa filosófico de *Züchtung* nietzschiano de criação futura de uma cultura possibilitadora de um tipo humano elevado diferente da moderna Europa. *O Anticristo* tem função negativa e positiva, de destruição do cristianismo enquanto moral, mas também de criação, dando a possibilidade de nova estimativa e novos valores que permitissem a futura colheita cultural. Já em 1973, em *Der Antichrist*, Salazar havia mostrado como *O Anticristo* possui esse aspecto afirmativo na filosofia de Nietzsche, e não apenas negativo como normalmente se concebe.

Para Nietzsche, o que impede o cultivo do tipo humano elevado são os valores cristãos da moderna Europa, então com o fim do cristianismo enquanto moral, esteio axiológico da cultura, isso poderia ser efetivado. Consoante dizia, a transvaloração em *O Anticristo* aparece não apenas como experiência filosófica pessoal e existencial (*cf.*: AC §13), mas também algo operacionalizado em nível social e cultural, segundo Nietzsche exemplifica ao mencionar o período da Renascença onde, segundo ele, houve a possibilidade histórica da transvaloração. O Renascimento é o exemplo de um acontecimento histórico e cultural que explicita a possibilidade de uma transvaloração de todos os valores, que, segundo Nietzsche, por pouco teria cumprido esse objetivo final, a “abolição” do cristianismo:

Aqui é necessário tocar em uma recordação ainda cem vezes mais penosa para alemães. Os alemães privaram a Europa da última grande colheita de civilização que houve para a Europa – a do Renascimento. Entende-se afinal, quer-se entender, o que foi o Renascimento? A transvaloração dos valores cristãos, o ensaio, empreendido com todos os meios, com todos os instintos, com todo o gênio, de levar os valores opostos, os valores nobres, à vitória ... – César Bórgia como Papa ... Entendem-me? ... Pois bem, isso teria sido uma vitória, pela qual, eu, hoje, reclamo sozinho -: com isso o cristianismo estaria abolido! (AC §61).

A Renascença aponta a possibilidade cultural e histórica de uma transvaloração de todos os valores capaz de abolir o cristianismo¹⁹². Aqui é necessário perceber uma noção matizada e nuançada de Nietzsche sobre o cristianismo. Ao que parece, o que seria abolido pela transvaloração renascentista recaía em certo tipo de cristianismo. Nesse caso, o cristianismo histórico, o cristianismo paulino que, ao longo de *O Anticristo*, Nietzsche considera ressentido, fraco, niilista, moralista, decadente etc.

O cristianismo de Borgia e da Renascença é distinto: forte, ascendente, imoral, estético e fundado sob a vontade de poder, constituindo outra expressão não mais “cristã”. Segundo Nietzsche, com Bórgia “o cristianismo não estava mais sentado na cadeira do Papa! Mas sim a vida! Mas sim o triunfo da vida! Mas sim o grande Sim a todas as altas, belas, temerárias coisas!” (AC, §61). Logo, a Renascença é uma exemplificação histórico-cultural da transvaloração de todos os valores, um ensaio, por assim dizer. A linguagem bélica e destrutiva permeia o trecho, “vitória”, “ataque”, “abolição” e a linguagem da afirmação, superação, grande sim à vida. Caso a Renascença tivesse seguido sua marcha, teria posto fim ao cristianismo e efetivado a transvaloração de todos os valores europeus.

É precisamente a essa objetificação, a abolição do cristianismo, que serve *O Anticristo* como transvaloração: “dar cabo do cristianismo” (AC §61). De fato, o último aforismo do livro parece conduzir o leitor à concretização proléptica desse fato, já que antecipa o último dia do cristianismo (AC §62). Segundo Sommer (2013, p. 311), a “prevalência de categorias forenses em §62 AC faz a luta contra o cristianismo aparecer como um processo de exibição, como um juízo final secularizado”. O último dia do cristianismo presente neste aforismo parece ser uma alusão paródica da Bíblia. Pode tratar-se de uma alusão teológico-apocalíptica, pois no Novo Testamento o “último dia” será o da ressurreição dos salvos (*cf.*: João 6:39, 40 6:44, 6:54, 11:24) e do juízo final, em que as pessoas serão julgadas: “Quem me rejeitar a mim, e não receber as minhas palavras, já tem quem o julgue; a palavra que tenho pregado, essa o há de julgar no **último dia**”. (João 12:48; grifo nosso).

¹⁹² Sommer (2013, p. 294) pontua: “O Renascimento [em *O Anticristo*] é visto como completamente homogêneo, aparentemente comprometido com o anti-cristianismo. Isso contradiz a descoberta na fonte principal de Nietzsche, a Cultura Renascentista de Jacob Burckhardt na Itália [...] Segundo Burckhardt, de modo algum todas as principais figuras da época se comprometeram com uma hostilidade resoluta ao cristianismo. Antes, a decepção com o estado moral desolado da igreja levou muitos a um teísmo, deísmo ou ceticismo antiquado. O grande sucesso de Savonarola [...] deixa claro que o chamado impulso anticristão do Renascimento não era tão certo quanto Nietzsche supõe. O fenômeno multifacetado da Renascença, como aparece em Burckhardt, é reduzido a um denominador único na AC 61.”

A noção bíblico-teológica do “último dia” como o dia de julgamento parece estar presente em AC §62. Nietzsche inverte completamente a perspectiva bíblica e se coloca tanto na qualidade de um promotor que condena o cristianismo quanto na de juiz que imprime a sentença (AC §62). Benção e maldição, de igual forma, são sentenças no julgamento do “último dia”, segundo a escatológica bíblica. No dia do juízo final, por ocasião do retorno de Cristo, os salvos que imitaram o exemplo de amor de Jesus serão chamados de “benditos”, e os condenados, de “malditos”, conforme o Evangelho de Mateus (Mateus 25:31-46).

Nietzsche, em inversão paródica, denomina as “benções humanitárias cristãs” e o próprio cristianismo de “maldição” (AC §62). Talvez aludindo ao conceito de Queda da teologia cristã, que afirma a corrupção do gênero humano pela mancha do pecado, um ser decaído de seu estado original de perfeição e graça, Nietzsche, ao contrário, denomina o cristianismo de a maior das corrupções, “a perene mácula da humanidade” (AC §62).

A acusação dele ao cristianismo é “eterna” (*ewige*) algo que remete também à condenação ao fogo “eterno” aos que não agiram seguindo o modelo de amor instituído por Cristo (Mateus 25:41). Em outras palavras, no último aforismo de *O Anticristo*, Nietzsche performa um julgamento ao cristianismo nos moldes cristãos em que se descreve o julgamento escatológico na apocalíptica bíblica. O filósofo escreve a acusação e condenação ao cristianismo em “todos os muros, onde quer que existam muros” (AC §62), o que poderia se tratar de mais uma alusão bíblica. Já bem comentado por Shapiro e Sommer¹⁹³, o aforismo parece aludir à cena bíblica do banquete promovido pelo rei babilônico Belsazar, em determinada festa na qual se profanaram os vasos do templo judeu levados à Babilônia na destruição de Jerusalém.

Segundo a narrativa, o rei viu uma mão que escreveu na parede do palácio real, mas ninguém conseguia entender o que estava escrito nem mesmos sábios babilônicos. O profeta Daniel, hebreu, foi chamado e deu a interpretação da inscrição da parede:

¹⁹³ Sommer (2012, p. 314-315) comenta: “A cena lembra o banquete de Belsazar (ver também a balada de Heinrich Heine, Belsatzar), na qual, como é sabido, os dedos de Deus escreveram na parede caiada de branco ‘Mene, Mene, Tekel, Upharsin’ (Daniel 5, 5 ou 5, 25) - palavras que o próprio regente não conhece, mas o profeta Daniel pode decifrar e interpretar. Por sua vez, o ‘eu’ anticristão escreve ‘em todas as paredes’ sua profecia condenada sobre o cristianismo, que é contada, pesada e achada fácil demais. O fim do cristianismo, assim a sugestão, ocorrerá com a mesma inevitabilidade que Belsazar e seu império terminaram. Como no caso do rei da Babilônia, a inscrição no muro anticristão não é apenas um anúncio e um julgamento evangélicos, mas também uma instrução implícita: ‘Mas o rei caldeu Belsazar foi morto naquela noite’ (Daniel 5:30). Em contraste com o menetekel de Belsazar, a inscrição anticristã na parede pode ser lida por qualquer pessoa que seja esclarecida ou até mesmo pelos ‘cegos’.

‘Esta é a inscrição que foi feita’: MENE, MENE, TEQUEL, PARSIM. ‘E este é o significado dessas palavras: Mene: Deus contou os dias do teu reinado e determinou o seu fim. Tequel: Foste pesado na balança e achado em falta. Peres: Teu reino foi dividido e entregue aos medos e persas’. (Daniel 5:25-28 NVI).

A escrita na parede traz a sentença sobre o rei da Babilônia e o fim de seu reino. Aludindo a esse gesto ao escrever a acusação eterna contra o cristianismo, Nietzsche decreta o fim do reinado cristão. No uso paródico da linguagem bíblico-teológica, Nietzsche parece condenar a igreja na mesma linguagem. Nietzsche, que no decorrer do livro criticou seu “hoje”, sua própria época, a modernidade, termina o escrito por estabelecer um novo tempo, a transvaloração de todos os valores: “E o tempo é contado pelo *dies nefastus* [dia nefasto] com que teve início essa fatalidade — pelo primeiro dia do cristianismo! — Por que não pelo último? A partir de hoje? — Transvaloração de todos os valores!” (AC §62). O que põe fim ao cristianismo e o leva ao último dia é a transvaloração de todos os valores. Uma vez que o livro é o portador dessa transvaloração, realiza aquilo que não foi concretizado na Renascença por causa da Reforma Protestante: a abolição e a superação do cristianismo. Em *O Anticristo*, os valores do cristianismo foram transvalorados e em seu lugar se impôs a vontade de poder como critério axiológico.

Diante do que expusemos até aqui, vimos que a crítica a partir da fisiologia médica e da filologia que se esquivam da linguagem moral e metafísica juntamente à transvaloração de todos os valores constituem-se nos modos pelos quais, em *O Anticristo*, Nietzsche julga ter sido capaz de superar o cristianismo.

4 *O Anticristo* como autoexpressão de Nietzsche e de sua filosofia

Ao que parece Nietzsche encontrou na figura do “Anticristo” as potências simbólicas capazes de exprimir tanto sua tarefa filosófica transvaloradora quanto a si mesmo. O uso da figura do “Anticristo” se consolida e ganha relevância explícita no livro de 1888, em *O Anticristo*, em que parece assumir a figura como expressão de si. Em outras palavras, *O Anticristo* pode ser considerada uma alusão ao próprio Nietzsche, uma vez que ele parece assumi-la para expressar a si mesmo sob essa figura. Nossa compreensão dessa questão se baseia nos pontos que se seguem.

4.1 Usos anteriores da figura do “Anticristo”

Quando o livro anticristão, de 1888, é lido a partir do modo como Nietzsche em seus escritos anteriores valeu-se da figura do “Anticristo”, podemos chegar ao entendimento assinalado. As figuras que mais simbolizam Nietzsche e sua filosofia até então — Dionísio e Zaratustra — ele as correlacionou explicitamente à figura do “Anticristo”, revelando-as como mais um modo de figuração, autoexpressão e autodescrição de si e de sua tarefa filosófica enquanto tal.

Desse modo, a anterior promessa de uma futura filosofia do “Anticristo” (em *Além do bem e do mal*, de 1886) e de um futuro “Anticristo” e “antiniilista” vencedor (e *Genealogia*, de 1887) referenciavam (não apenas mas também) a si e à própria filosofia. Se nesses usos anteriores a figura do “Anticristo”, além de apontar uma atitude de autossuperação da modernidade e do cristianismo, indicassem apropriação da figura como autodescrição de si e de sua filosofia, então o próprio livro transvalorador, de 1888, pode, em alguma medida, ser entendido assim. Em outras palavras, o livro *O Anticristo* possibilita que os leitores associem Nietzsche à figura apocalíptica. Se tomarmos os usos anteriores como promessas, então *O Anticristo*, em 1888, cumpre-as e quem as realiza é Nietzsche, o “Anticristo”.

Que parece esse o entendimento que Nietzsche espera de seus leitores está indicado no gesto do filósofo de, após concluir o livro *O Anticristo*, em setembro de 1888, escrever o *Ecce homo* em outubro do mesmo ano — o qual deveria preceder o escrito anticristão — e explicitamente afirmar-se um “Anticristo e Antiasno”, além de outros indícios alusivos ao “Anticristo” não explícitos, conforme abordamos nesta pesquisa: ferrenho opositor do cristianismo e do crucificado, novo tipo de Cristo, falso Messias, etc., que apontam a apropriação da figura apocalíptica como autoexpressão filosófica, ainda que o uso seja transvalorado.

O próprio *Ecce homo*, ao retomar os livros anteriores, levaria os leitores de Nietzsche aos escritos nos quais ele usou a figura do “Anticristo”. É com toda essa série de informações a respeito dos escritos e dos usos anteriores da figura do “Anticristo” que Nietzsche parece preparar seus leitores para que chegassem ao livro *O Anticristo*. Logo, o *Ecce homo* serve como um preparo.

4.2 *O Anticristo como signo de Nietzsche e sua filosofia*

Assim, à luz do peso cumulativo das referências anteriores, parece plausível interpretar o livro que ele intitulou por essa figura como a concretização de todas as afirmações anteriores e ao apontamento de si como *O Anticristo*. Aventamos a hipótese, nesse sentido, de que as referências, especialmente em *Genealogia* e *Ecce homo*, tinham como propósito direcionar o leitor para que entendesse *O Anticristo* como um modo de Nietzsche realizar a figuração de si mesmo e de sua filosofia superadora da modernidade, logo do cristianismo enquanto moral e metafísica. Assim, Nietzsche poderia ser entendido como o “Anticristo” a respeito do qual o título faz menção.

Como esperamos ter explicitado, no próprio livro *O Anticristo*, Nietzsche refere-se a si mesmo e suas habilidades distintivas como filólogo e médico: “De fato, não se é filólogo e médico sem ser também, ao mesmo tempo, **anticristão [Antichrist]**. Pois quem é filólogo lê atrás dos ‘livros santos’, quem é médico, atrás da depravação fisiológica do cristão típico. O médico diz ‘incurável’, o filólogo, ‘trapaça’ [...]. (AC, §47).”

Se é inerente ao médico e ao filológico se tornar um “Anticristo”, Nietzsche está requerendo ser compreendido assim, já que se apresenta em todo o escrito como um filósofo versado em medicina e filologia. Além disso, ao término do livro, apenso a ele, em *Lei contra o cristianismo*, composto de sete¹⁹⁴ artigos contra a religião cristã, Nietzsche novamente se autovincula à figura do “Anticristo”, conforme constatamos:

LEI CONTRA O CRISTIANISMO
 PROCLAMADA NO DIA DA SALVAÇÃO, DIA PRIMEIRO DO ANO UM
 (30 DE SETEMBRO DE 1888 DA CONTAGEM ERRADA)

Guerra mortal ao vício: o vício é o cristianismo

Artigo primeiro. — Viciosa é toda espécie de antinatureza. A mais viciosa espécie de homem é o sacerdote: ele ensina a antinatureza. Contra o sacerdote não há razões, há o cárcere.

Artigo segundo. — Toda participação num ofício divino é um atentado à moralidade pública. Deve-se ser mais duro com os protestantes do que com os católicos, e mais duro com os protestantes liberais do que com os ortodoxos. O que há de criminoso no fato de ser cristão aumenta à medida que alguém se aproxima da ciência. Portanto, o criminoso dos criminosos é o filósofo.

¹⁹⁴ O número sete como se sabe é altamente simbólico na apocalíptica bíblica, repete-se mais de cinquenta vezes no último livro do Novo Testamento, o *Apocalipse*.

Artigo terceiro. — O local maldito onde o cristianismo chocou seus ovos de basilisco deve ser arrasado e, como lugar infame da Terra, será o terror da posteridade. Nele deverão ser criadas serpentes venenosas.

Artigo quarto. — A pregação da castidade é uma incitação pública à antinatureza. Todo desprezo da vida sexual, toda impurificação da mesma através do conceito de ‘impuro’ é o autêntico pecado contra o sagrado espírito da vida.

Artigo quinto. — Quem senta à mesa com um sacerdote é expulso: excomunga a si mesmo da sociedade honesta. O sacerdote é nosso chandala — deve ser banido, esfomeado, enxotado para toda espécie de deserto.

Artigo sexto. — A história ‘sagrada’ deve ser chamada com o nome que merece, história maldita; as palavras ‘Deus’, ‘Salvador’, ‘Redentor’, ‘Santo’ devem ser usadas como insultos, como insígnias de criminosos.

Artigo sétimo. — Tudo o mais se segue disso.

O Anticristo [Der Antichrist]

Nietzsche escreveu, em 20 de novembro de 1888, a *Lei contra o cristianismo* objetivando ser colocado junto ao *O Anticristo*¹⁹⁵, em conclusão do livro, segundo afirma no rascunho de uma carta em que está registrado:

Meu livro [*O Anticristo*] é como um vulcão; da literatura que existe até agora, você não tem ideia do que é dito ali ou de como os segredos mais profundos da natureza humana de repente saltam à tona com uma clareza tremenda. Há nele uma forma de decretar a pena capital que é completamente sobre-humana. E ao mesmo tempo uma grandiosa calma e altura sopram sobre tudo – é, de fato, um julgamento universal, embora não haja nada muito pequeno e oculto que não seja aqui visto e trazido à luz. Quando você finalmente ler a lei contra o Cristianismo, assinada pelo ‘Anticristo’, com a qual o livro conclui, quem sabe, eu temo, que talvez até suas pernas fraquejem... A lei contra o Cristianismo tem o título: Guerra mortal ao vício: o vício é o cristianismo. (eKGWB 1888,1170).

Notamos que Nietzsche, ao fim da *Lei*, conclui assinando *O Anticristo (Der Antichrist)*, autodescrevendo-se, ao que parece, na figura apocalíptica aos seus leitores como aquele que teria decretado oficialmente o fim do cristianismo. De acordo como que escreveu Agamben (2016, p. 129):

O gesto – com o qual ele [Nietzsche] assina a sua declaração de guerra contra o cristianismo, com o nome de uma figura [O Anticristo] que pertence inteiramente àquela tradição [cristã] e tem nela uma função precisa – não pode, portanto, não conter algo como uma intenção paródica. Ou seja, O Anticristo é uma paródia messiânica, na qual Nietzsche, vestindo os trajes do antimessias, não faz senão recitar até o fim o roteiro escrito por Paulo. Compreende-se, então, por que o livro se apresente já no subtítulo como uma

¹⁹⁵ Sobre o lugar da *Lei contra o cristianismo* após o aforismo 62 de *O Anticristo*, cf.: Sommer, 2013, p. 315.

‘maldição’ e se conclua com a emanção de uma ‘lei’ com pretensões messiânicas (‘dada no dia da salvação’), que é ela mesma apenas uma ‘maldição da história sagrada’.

A *Lei contra o cristianismo*, datada de 30 de setembro de 1888, refere-se, segundo Nietzsche explicitou no *Prólogo* de *Crepúsculo dos ídolos*, ao dia em que concluiu *O Anticristo*, sua transvaloração de todos os valores: “Turim, em 30 de setembro de 1888, dia em que foi terminado o primeiro livro da Transvaloração de todos os valores” (CI, *Prólogo*). Os leitores de *O Anticristo* entenderiam que o livro da “Transvaloração”, concluído em 30 de setembro, como afirmava *Crepúsculo dos ídolos*, era, na realidade, *O Anticristo*. Na *Lei contra o cristianismo*, a data de 30 de setembro, vista agora à luz do fim armagedon cristão e da nova era que irrompeu com o “último” dia do cristianismo (descrito no aforismo 62 de AC), é uma “contagem errada”, pois faz parte de um calendário que não existe mais e de um modo de entender o tempo que não está mais em operação na terra. Assim, a *Lei contra o cristianismo* inicia, por “o ano um”, retomando do lugar em que *O Anticristo* termina o último aforismo, o de número 62, isto é, o último dia do cristianismo.

Dessa forma, a *Lei contra o cristianismo* mostra o primeiro dia após o fim do cristianismo. É o recomeço. É um novo calendário, novo tempo em que o cristianismo é banido). “O ‘eu’ anticristão quer abrir um novo capítulo na história do mundo no dia em que escreve o AC §62” (Sommer, 2013, p. 315). A *Lei contra o cristianismo*, além de poder ser uma alusão ao filósofo legislador, tem conotações que remetem à própria figura bíblica do “Anticristo”. Como citado, a *Lei contra o cristianismo* tem o título “Guerra mortal ao vício: o vício é o cristianismo”. De fato, na escatologia bíblica, narra-se o surgimento de uma “Besta” que no final dos tempos amaldiçoa a Deus e estabelece uma guerra contra os fiéis, inclusive vencendo-os durante certo tempo.

À besta foi dada uma boca para falar palavras arrogantes e blasfemas, e lhe foi dada autoridade para agir durante quarenta e dois meses. Ela abriu a boca para blasfemar contra Deus e amaldiçoar o seu nome e o seu tabernáculo, os que habitam no céu. Foi-lhe dado poder para guerrear contra os santos e vencê-los. Foi-lhe dada autoridade sobre toda tribo, povo, língua e nação. Todos os habitantes da terra adorarão a besta, a saber, todos aqueles que não tiveram seus nomes escritos no livro da vida do Cordeiro que foi morto desde a criação do mundo. (Apocalipse 13:6-8).

Neste capítulo de Apocalipse, a “Besta” é uma referência ao “Anticristo” e uma alusão ao texto do profeta Daniel: “Ele falará contra o Altíssimo, oprimirá os seus santos e tentará mudar os tempos e as leis. Os santos serão entregues nas mãos dele por um tempo, tempos e

meio tempo” (Daniel 7:25 NVI). Os judeus interpretaram o texto de Daniel como uma referência a Antíoco Epifânio IV, que governou a Palestina de 175-164 a. C. Rei selêucida que cometeu inúmeras atrocidades contra os judeus durante seu reinado. Em razão disso, acabou se tornando uma tipologia do que o “Anticristo” faria contra os cristãos no final dos tempos. Eis a razão pela qual o cristianismo aplicou esse texto do profeta Daniel à futura aparição do “Anticristo” e sua guerra aos fiéis. O texto de Daniel afirma que, além de oprimir os santos, mudaria os “tempos e as leis”.

A noção de mudança dos “tempos e as leis” se encaixa no final de *O Anticristo* em que Nietzsche inaugura um novo tempo, novo calendário, por meio da transvaloração e do fim do cristianismo, estabelecendo uma nova lei, agora contra a religião cristã, fazendo guerra ao cristianismo. Nietzsche parece aludir parodicamente a si mesmo como aquele “Anticristo” capaz de operar os eventos apocalípticos, fazendo menção aos elementos bíblicos que chocariam seus leitores. Além de possuir os conhecimentos bíblico-teológicos necessários para realizar essas alusões, Nietzsche leu a Bíblia em 1888¹⁹⁶.

Uma vez que a figura do “Anticristo” carrega uma ideia apocalíptica de “fim de mundo”, Nietzsche poderia estar exprimindo a noção de que ele era aquele capaz de promover o fim do mundo entendido a partir da metafísica e da moral. Vimos que o aforismo §62 traz a noção apocalíptica de fim do cristianismo e de seu julgamento final. Em vez de Cristo retornar à terra como juiz e condenar os ímpios e o próprio “Anticristo” (como é descrito em Apocalipse, capítulos 19 a 20), Nietzsche é quem, como um tipo de novo Messias e nesse sentido um falso Cristo e “Anticristo”, julga e condena o cristianismo decretando seu fim, uma reversão da narrativa bíblica em que o “Anticristo” se sai vitorioso (cumprindo o que prometera em *Genealogia da moral*, por meio de seu “Anticristo”, “vencedor de Deus e do nada”).

Nietzsche prometeu um “Anticristo” que viria redimir do ideal vigente e na, *Lei contra o cristianismo*, denomina o novo tempo inaugurado por ele de o ano da redenção. Na subversão da apocalíptica bíblica, ele faz do “Anticristo” o salvador que redime a terra de seu mal, nesse caso, o cristianismo, figura escatológica destinada a ser derrotada por Cristo na tradição cristã, é transvalorada por Nietzsche em signo vitorioso. A possível associação de Nietzsche a um novo Cristo no livro *O Anticristo* está presente, tal como acontece em *Ecce homo*, em *Por que sou um destino*. Ele afirma se tratar de uma transvaloração de todos os valores, “uma encarnada

¹⁹⁶ Segundo Brobjer (2008, p. 102): “Para sua crítica ao cristianismo e aos valores cristãos, sua leitura de Tolstoi, Dostoiévski, Wellhausen, Lippert, Jacolliot, Strauss, Renan, Janssen e a Bíblia foi mais relevante e influente do que qualquer leitura de textos puramente filosóficos.”

declaração de guerra e de vitória em relação a todos os velhos conceitos de ‘verdade’ e ‘mentira’” (AC §13). Uma “encarnação” de guerra contra as noções estabelecida de verdade e de mentira, e faz menção à encarnação do Logos divino em que se diz que “o verbo se fez carne”, conforme o Evangelho (João 1:14).

Outrossim, este trecho de *O Anticristo* é análogo à afirmação de Nietzsche em *Ecce homo*: “Transvaloração de todos os valores: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne” (EH, *Por que sou um destino*, §1). Essas referências à encarnação do *logos* são aquelas alusões subversivas e paródicas pelas quais o filósofo se exprime como um novo tipo de Cristo. Do mesmo modo que no *Ecce homo*, em *O Anticristo*, no aforismo §62 e na *Lei contra o cristianismo*, ele afirmou ser capaz de dividir a história em duas, tal qual Cristo fez. Nietzsche afirma-se capaz de dar início a um novo calendário, a um novo tempo. Como já mencionamos, alguém que arroga ser Cristo, segundo o Novo Testamento, é um falso Messias, um “Anticristo”. Possivelmente, essas alusões em *O Anticristo* tinham como um dos objetivos associar-se a esse signo.

Todas essas alusões apocalípticas e escatológicas dão a entender que Nietzsche pode ter pretendido ser considerado *O Anticristo*. Somando os usos anteriores da figura do “Anticristo” aos usos no escrito anticristão de 1888, vislumbramos que Nietzsche deliberadamente se autoproclamou *O Anticristo* e que o título do livro alude a isso.

4.3 Em torno do título do livro *O Anticristo*

Dessa forma, podemos chegar à perspectiva de que o título do livro de 1888, *O Anticristo*, é uma alusão ao próprio Nietzsche. Há, como é bastante comentado por intérpretes nietzschianos, diversas outras hipóteses quanto à origem-fonte e ao significado do título *O Anticristo* que convém pontuarmos aqui à título de ampliação perspectivística.

Dentre as várias hipóteses, a ambiguidade da expressão alemã *Der Antichrist* sempre tem sido levantada como possível razão. O termo pode se referir polemicamente a um crítico qualquer do cristianismo, nesse caso um “anticristão”, ou à própria figura escatológica que, segundo o livro bíblico do Apocalipse, se erguerá para guerrear contra Cristo e os cristãos no fim dos tempos, “O Anticristo”. Sabemos que *Antichrsit* em alemão pode significar ambos: tanto “Anticristo” quanto “anticristão”.

Kaufmann (1976), por exemplo, deteve-se nesta ambiguidade no comentário ao *Anticristo*. Embora avenge uma intenção sensacionalista que pudesse motivar Nietzsche ao intitular o livro como o arqui-inimigo apocalíptico de Cristo, Kaufmann defende que tomar o título como “anticristão” coaduna muito mais ao conteúdo do livro em si (Kaufmann, 1976, p. 565). Já Cacciari parece entender que Nietzsche é o “Anticristo” conforme se opõe a Jesus como o Cristo da fé cristã, reconhecido como Messias pelo cristianismo primitivo:

Cristo é para ele uma figura puramente teológica, um artífice eclesiástico e intelectual que esconde o significado da palavra de Jesus e a compromete irrevogavelmente com a herança judaica, por um lado, e com a filosofia helenista, por outro. O Jesus de Nietzsche é um figurativo anti-Cristo [...] Todo o Anticristo nietzschiano é, então, construído sobre a mais clara oposição entre o cristianismo de Jesus e a cristandade, entre o simbolismo original que é Jesus e a história da cristandade, leis, normas, comportamentos, políticas, instituições da *l'ecclesia militans* [igreja militante, em latim] cristã – e mais ainda: entre Jesus, verdade e valores que ele é, e teologia cristã. É precisamente do ponto de vista do ‘seu’ Jesus que Nietzsche se declara ‘Anticristo’. (Cacciari, 2011, p. 24).

Salaquarda (1973, p. 91-92) pontuou que Nietzsche, como filólogo, sempre foi cuidadoso com as palavras e não teria sido diferente ao escolher o título “O Anticristo” ao denominar seu livro. O estudioso nietzschiano comenta que a palavra tem forte potência metafórica (e Nietzsche estava consciente disto, aliás teria esse motivo inspirado sua escolha) o nome seria capaz de dizer diferentes coisas dependendo de quem as lesse: “Faz parte do caráter metafórico que ele afirmou que a palavra denota vários fatos inter-relacionados e, portanto, diz coisas diferentes a diferentes leitores, dependendo do grau de sua capacidade de compreendê-los.” (Salaquarda, 1973, p. 135).

A tese principal de Salaquarda, contudo, é a de que Nietzsche usou essa expressão a partir da definição schopenhaueriana de “Anticristo” em *Parerga und Paralipomena*, que abordamos nesta pesquisa. Além do fato que já anotamos de que Salaquarda constatou que Nietzsche cita Schopenhauer no *Prefácio de Autocrítica* na nova edição de seu livro *O Nascimento da Tragédia*, em 1886. Na citação, o filósofo do pessimismo afirma que a negação da moral pela postulação de um mundo desprovido de qualquer outro sentido último, a não a ser uma explicação meramente física, consistiria naquilo que a fé cristã denominou *O Anticristo*.

Neste caso, segundo Salaquarda, Nietzsche assume precisamente a posição imoralista ou a-moral que está sendo criticada por Schopenhauer em seu texto: “o próprio Nietzsche transforma seu *Nascimento de tragédia* em uma primeira tentativa de confrontar Schopenhauer com um nova e imoral interpretação do mundo” (Salaquarda, 1973, p. 115). O livro *O Anticristo*, apresentaria, já desenvolvida, essa interpretação imoral do mundo, razão pela qual Nietzsche teria escolhido a figura para intitulá-lo no ano de 1888. No artigo, *Der Antichrist*, Salaquarda mostra que no *Prefácio de autocrítica*, em *O Nascimento Da Tragédia*, em 1886, Nietzsche, ao usar a expressão “Anticristo”, estava citando Schopenhauer. Contudo, ao nosso ver, os dados que apresenta não foram suficientes para fundamentar que próprio livro de 1888 deveria ser entendido como alusão ao texto schopenhaueriano.

Além disso, conforme pontuou Sommer (2013, p. 20), “o anticristianismo não pode ser reduzido ao imoralismo em Nietzsche”. Em outras palavras, o livro *O Anticristo* não se resume à questão moral (que é a maneira como a figura é usada em *Parerga und Paralipomena*), não fazendo sentido evocar a figura conforme Schopenhauer utilizou quando o significado estava restrito à questão moral, enquanto *O Anticristo* seria mais abrangente, como analisamos neste trabalho, envolvendo um ataque à modernidade, aos seus representantes, ao idealismo, à cultura europeia etc.

Sommer (2013, p. 20) traz à lembrança, “Schopenhauer não é de forma alguma a única fonte de inspiração para o uso da palavra ‘Anticristo’ por Nietzsche”. Realmente, há várias fontes possíveis de autores e obras conhecidas de Nietzsche em que há o registro da figura do “Anticristo”: Strauss¹⁹⁷, Renan¹⁹⁸, Bauer¹⁹⁹, Lutero²⁰⁰, o teatro medieval *Lodus Pascalis* citado anteriormente entre outros. Contudo, há falta de comprovações substanciais que auxiliem a precisar a possível apropriação por parte de Nietzsche dessas possíveis fontes para seu escrito de 1888.

¹⁹⁷ Strauss, em *A vida de Jesus*, já abordava a figura do Anticristo que teria sido antecipada, segundo ele, pelo livro apócrifo do quarto Esdras (ou segundo Esdras), escrito por volta do ano 70, logo após a destruição de Jerusalém pelo general romano Tito Vespasiano. O Anticristo, nesse caso, viria a se opor ao Messias judeu, antecedido por calamidades apocalípticas. (Strauss, David Friedrich. **The Life of Jesus**. Cambridge University Press, New York, 2010, p. 63).

¹⁹⁸ Ernest Renan havia escrito *L'Antéchrist*, em 1873.

¹⁹⁹ Tratando da relação hegelianismo e cristianismo, Bruno Bauer escreveu o polêmico panfleto *Die Posaune Des Jungsten Gerichts Uber Hegel Den Atheisten Und Antichristen. Ein Ultimatum*, publicado em 1841.

²⁰⁰ O Reformador Martinho Lutero identificou o Papa e o sistema ou ofício papal como o Anticristo, por exemplo, no panfleto *Passional Christi und Antichristi* (1521), que Nietzsche vindo de uma família luterana poderia conhecer.

Outra fonte fortemente indicada, nesse sentido, seria Dostoiévski. Existe a hipótese, defendida por Souladié, em *L'Antichrist de Dostoïevski*, de que o título *O Anticristo* poderia ter tido como fonte Dostoiévski, de cujo livro *Os Demônios*, Nietzsche havia extraído uma citação direta que se encontra em seus cadernos, entre novembro de 1887 a março de 1888: “Roma pregou um Cristo que cedeu à terceira tentação; declarou que não poderia prescindir de um reino terrestre e, ao fazê-lo, proclamou o Anticristo [...]”²⁰¹ Também em *O Idiota*, de Dostoiévski, o catolicismo novamente é atacado como uma religião anticristã e que apregoa o “Anticristo”. Baseado na possibilidade de Nietzsche ter conhecimento do livro, essa seria mais uma referência dostoiévskiana a que o filósofo teria acesso e na qual teria se inspirado ao usar a figura do “Anticristo”.

Sommer (2013, p. 21), contudo, explica que “a ideia de Dostoiévski do Anticristo é muito fixada no catolicismo romano ocidental, no qual Nietzsche não estava principalmente interessado”. O próprio Sommer (2013, p. 19), por sua vez, propôs que o livro de 1888 pudesse ser *O Anticristo*. Neste caso, o título do livro “identifica menos uma pessoa do que um livro como o Anticristo”. Porém, ele mesmo reconhece que no cristianismo o “Anticristo” nunca é identificado a um livro, e sim a uma pessoa.

Já a recente hipótese de Shapiro quanto ao título do livro parece oxigenar o debate. Para Shapiro (2016, p. 173), o escrito de Nietzsche, *O Anticristo*, “sinaliza claramente sua preocupação com as questões de tempo e temporalidade do início ao fim”. Nietzsche, nesse caso, com a figura do “Anticristo” faria alusão a uma ressignificação da história mundial, almejando possibilitar nova contagem do tempo e nova época histórica. Com *O Anticristo*, Nietzsche rejeitaria a modernidade, o tempo presente com todas as expectativas de que fosse a era do progresso humano e do desenvolvimento de uma cultura elevada. O que Nietzsche proporia então é uma subversão da “filosofia do tempo da modernidade” (Shapiro, 2016, p. 174).

Ao utilizar a expressão *O Anticristo* para o empreendimento em oposição à secularização da era moderna, Nietzsche procura “empregar os recursos conceituais e as tradições históricas do cristianismo contra ela” (Shapiro, 2016, p. 175). Aproveitando as inseguranças que pairavam na Europa do século XIX, com todas as mudanças da época, políticas, sociais, tecnológicas, o uso da figura apocalíptica *O Anticristo* teria sido estratégico para levar o público a repensar o tempo em que viviam. “Ao adotar o nome Anticristo,

²⁰¹ Citação encontra-se em: Dostoiévski. *Os Demônios*, 2004, p. 19.

Nietzsche pode ter tentado brincar com a sensação de uma catástrofe iminente’ (Shapiro, 2016, p. 178). E talvez o grande diferencial de Shapiro seja propor que Nietzsche tenha usado parodicamente a figura do “Anticristo” num sentido teológico-político: “O livro intitulado *O Anticristo* poderia ser chamado de tratado ateológico-político de Nietzsche, uma resposta anti-messiânica à história mundial e à teologia política.” (Shapiro, 2016, p. 179).

Shapiro (2016, p. 182-196) declara que Nietzsche tinha conhecimento suficiente dos trabalhos e estudos de seu amigo Overback, que era teólogo e pesquisava a teoria escatológica de Hipólito 210 d.C. a respeito do “Anticristo” e do tempo em que ele ainda demoraria para vir, além de suas concepções sobre o cristianismo primitivo. Assim estaria familiarizado com a ideia cristã desenvolvida a partir da leitura escatológica de 2 Tessalonicenses 2: 3-7, acerca do *katechon*²⁰², a força restritiva e poder histórico-temporal que impedia a vinda do “Anticristo”, interpretada por Tertuliano e outros como o Império Romano, tese que favoreceu a legitimidade política de reis na Europa por muito tempo.

Com essa interpretação, o cristianismo, em oposição ao cristianismo primitivo apolítico que aguardava o retorno de seu Messias, teria advogado um poder político, mundano e temporal pela constantinização e pela aliança histórica da cristandade com o estado romano. “No coração do *Anticristo* de Nietzsche, então, está a rejeição do tempo teológico de espera, adiamento e culminação gradual.” (Shapiro, 2016, p. 197). Assim, ele defende que “O tempo do Anticristo é o tempo da guerra, a guerra contra o Cristianismo e sua ‘falsa contagem do tempo’” (Shapiro, 2016, p. 199) desenvolvida pela cristandade na história.

Apesar disso, ao nosso ver, a possível fragilidade dessa hipótese é que se sustenta demasiadamente em elementos que não estão explícitos no *corpus* nietzschiano (cartas, cadernos ou livros publicados), por exemplo, o conhecimento acerca de Hipólito, da noção do *katechon*, além de pressupor a aderência de Nietzsche à teologia de Overback de tal modo que é como se estivéssemos lendo *O Anticristo* sob a ótica teológica de Overback, e não do filósofo de Turim. Devemos lembrar também que Nietzsche tratou sobre o “Anticristo” de Hartmann já 1873, inaugurando a cadeia de referências que se seguiu. Anos mais tarde, havia se automeado aos seus amigos na figura do “Anticristo” bem antes de 1888; já em 1884, nas cartas, época em que debatia com as ideias de Hartmann.

²⁰² Vale ressaltar que, antes da Shapiro, Cacciari, em *O poder que freia* (2013), já havia explorado a figura do “Anticristo” e do *katechon* e suas significativas implicações à teologia política do Ocidente. Com outras propósitos, Agamben também trata do Anticristo e do *katechon* em *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*,. 2015.

Assim, o texto de Schopenhauer ou a influência de Dostoiévski podem ter colaborado para o uso desta figura, mas não sido o motivo principal, que já teria surgido anos atrás por meio da ligação entre a figura escatológica anticristã prometida por Hartmann e seu Zaratustra, obra do “Anticristo”, aqui-inimigo do cristianismo. Desse modo, parece que as hipóteses de uma possível identificação com a figura do “Anticristo” motivado por quaisquer outras referências chegam tarde demais na história de Nietzsche, quando a associação já havia ocorrido.

Vimos que com o passar do tempo é possível perceber que a figura do “Anticristo” foi se desassociando quase totalmente de Hartmann conforme Nietzsche o ressignificava e o imbuía de conteúdos e acepções próprias de seu pensamento filosófico, a ponto em que, 1888, a figura tenha percurso e repertório tão propriamente nietzschianos que o filósofo não hesitou em usá-la. Esta pode ser a razão pela qual ele considera intitular o livro de sua tão almejada “Transvaloração” com a figura “Anticristo”, por simbolizar sua filosofia e inserir nominalmente seus objetivos transvaloradores. Ainda assim, é possível sugerir que, em 1888, Hartmann permaneça como referencial no uso da figura, uma vez que continua sendo um dos alvos da crítica que Nietzsche está desferindo a modernidade e seus representantes.

Convém assinalarmos que, uma vez que Nietzsche não deixou explícito em qualquer lugar o motivo ou a acepção específica pela qual intitulou o livro como *O Anticristo*, as possibilidades permanecem sempre abertas. Tentativas de elucidação por parte dos pesquisadores serão sempre isso: tentativas. Experimentações. E nada mais apropriado quando se procura analisar o pensamento de um filósofo tão experimental como Nietzsche, que está sempre a caminho, que à frente sempre vislumbrava um mar aberto repleto de possibilidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim desta pesquisa, consideramos necessário descrever determinados resultados aos quais chegamos²⁰³. Embora tenhamos sintetizado alguns deles ao longo do texto, o fizemos sempre de modo parcial. Tentaremos agora uma visão do quadro geral. Constatamos que a figura do “Anticristo” possui longa trajetória no *corpus* filosófico de Nietzsche. A partir de uma citação escarneadora de Hartmann, em 1873, para criticar a concepção histórica da modernidade, o signo foi apropriado anos depois por Nietzsche, em 1883, ainda que num tom cômico, ao se autoneamar o “Anticristo”. Naquele ano, em cartas pessoais Nietzsche usou a expressão para caracterizar a si mesmo e a sua filosofia expressos em seu *Zarathustra*, a “obra do Anticristo”. Na ocasião, afirmou que era esperado ser popularmente reconhecido como o “Anticristo”, já que de *Zarathustra* (“um livro para todos e para ninguém”) a única acepção capaz de ser apreendida era sua posição antagônica ao cristianismo. Indicou, todavia, uma percepção mais acurada sobre si e seu *Zarathustra* que, para além do mero ataque ao cristianismo, continha crítica e “superação” de seu tempo.

Doravante, após aquelas acepções, passou a encarnar o signo do “Anticristo” prometido pela Bíblia. Porém, esse signo também tinha sido prenunciado por Hartmann em *Filosofia do inconsciente* que antevia uma era simbolizada pelo “Anticristo” em decisivo abandono do cristianismo, cuja “promessa” o próprio Nietzsche havia registrado no escrito *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, anos antes. A partir daí, Nietzsche passou a usar pública e deliberadamente o signo em seus escritos. Planejando para o futuro uma tetralogia de livros que conteria seu pensamento amadurecido (cujo título principal na época era “Vontade de poder”), prometeu uma futura filosofia do “Anticristo” (BM §256) e a vinda do “Anticristo e Antiniilista”, capazes de vencer “Deus e o nada” (GM II §24).

Que as promessas aludissem a si e a sua filosofia ulterior, revela-se no gesto de Nietzsche, em 1886, intitular seu pensamento mais pessoal e afirmativo, o dionisíaco, pelo cognome “Anticristo” (NT, *Prefácio de autocrítica*, §5) e, por fim, em 1888, autoneamar-se explicitamente, em *Ecce homo*, o “Anticristo e Antiasno” (EH, *Por que escrevo livros tão bons*,

²⁰³ Além desses resultados, em nosso entendimento haveria pertinentes críticas filosóficas, históricas e teológicas (já realizadas por alguns intérpretes nietzschianos) acerca da acurácia de muitas interpretações de Nietzsche a respeito de Jesus, Paulo e o cristianismo. Contudo, expô-las aqui ultrapassaria o escopo de nossa pesquisa que tem caráter descritivo.

§2), o discípulo do filósofo Dionísio, arquirrival do “crucificado” (EH, *Por que sou um destino*, §9).

Em nossa pesquisa, sintetizamos os diversos usos do signo do “Anticristo” basicamente em três acepções: primeiro, no intuito de criticar a modernidade falsamente secularizada; segundo, aludir a uma possível “superação” do cristianismo enquanto esteio axiológico da cultura europeia do século XIX, terceiro, como autoexpressão de si e de sua filosofia, capazes de efetivar tal “superação”. Desse modo, quando em 1888 Nietzsche escreveu o livro, até então considerado o primeiro de seu ambicioso projeto filosófico-literário de “Transvaloração de todos os valores”, o intitulou como *O Anticristo*. Seguimos a hipótese, então, de que o livro pudesse ser entendido à luz das acepções pelas quais Nietzsche imbuíu o signo nos escritos anteriores.

Assim, em *primeiro* lugar, postulamos que o livro *O Anticristo* pode ser interpretado como uma crítica à modernidade falsamente secularizada. No arsenal bélico e filosófico, Nietzsche considerou, em 1888, *O Anticristo* sua arma mais poderosa. Vimos que tal consistia em “[...] tentativa de assassinato do cristianismo que age como dinamite em tudo que remotamente se relaciona com ele” (eKGWB 1888-1180). Nietzsche esperava nesse aspecto encetar o golpe mortal no cristianismo almejando dinamitar todo edifício cultural da Europa moderna com *O Anticristo*.

Se esta compreensão se mostrar pertinente, o livro *O Anticristo* empreenderia um enérgico ataque à modernidade. Nietzsche critica os tipos humano e cultural da Europa moderna não apenas indicando a origem de seus ideais a partir da cosmovisão platônica-cristã, mas denunciando-os como meras versões ou traduções secularizadas dos antigos valores cristãos. Desvela assim, a moral, a política, a arte, a filosofia idealista, a literatura, os movimentos sociais, enfim, cada artefato da cultura moderna ainda como fundamentalmente cristãos em seus pressupostos. E realiza dessa forma a “dessecularização” da modernidade, mostrando como seus valores eram baseados no cristianismo.

É possível que um livro como *O Anticristo* jamais tivesse sido escrito por Nietzsche não fosse seu diagnóstico da modernidade sob o domínio cultural cristão. Embora possuísse críticas à religião cristã, tal como as expõe em *O Anticristo*, é o estado da modernidade que o faz voltar-se contra o cristianismo, e não o contrário. Sua crítica não é, em primeiro plano, ao cristianismo como religião, mas ao cristianismo subcutâneo, como eixo axiológico. Não é a crítica a uma religião como religião, e sim a uma religião como fundamento sociológico e cultural de sua época. Nesse caso, tratar-se-ia da crítica a sociedade ou cultura que extrai desta

religião seus valores, mais do que a religião em si mesma. Pelo *O Anticristo* desvela-se: durante dois mil anos, aquém da metafísica e da moral presentes no cristianismo como fundamento último dos ideais vigentes, não se efetivaram novas estimativas e valores para a cultura Ocidental. Ou, poderíamos dizer: se existem valores além daqueles concebidos a partir do cristianismo, desde o império Romano, o Ocidente ainda não os viu, nem os experimentou. Todavia, com a emergência do racionalismo, cientificismo, positivismo e do ateísmo modernos, Nietzsche anteviu a ruína da metafísica e da moral como fundamentos dos ideais ocidentais e prospectou que os valores de sua época assentados nesses fundamentos soçobriariam em questão de tempo.

Logo, passou a explicitar que os valores modernos celebrados no século XIX eram niilistas, pois se esmaeciam no crepúsculo epocal ocasionado pela “morte de Deus” que lançava os europeus num vácuo de ideais e referenciais que por muito tempo deram sentido e coerência as suas vidas e que agora se esvaziavam e desvalorizavam. Nietzsche diagnosticou esses valores em *O Anticristo* como sintomas de *décadence* e *dégénérescence*, próprios de modos de vida ou condições fisiopsicológicas declinantes onde se definha a vontade de poder, o sentimento de potência e, por consequência, se nega a própria vida. E uma vez que tais valores são diagnosticados como resultantes de um tipo de cultura cultivada pela “civilização cristã” ao longo dos séculos, Nietzsche se viu impelido a voltar-se contra o cristianismo.

Disso decorre a *segunda* acepção em que o escrito *O Anticristo* poderia ser lido: a referência à “superação” do cristianismo enquanto esteio axiológico da cultura europeia do século XIX. Em *O Anticristo*, Nietzsche postula ter encontrado a efetiva estratégia para a “superação” da cosmovisão platônico-cristã enquanto esteio axiológico do Ocidente. Por um lado, a estratégia consiste em realizar uma crítica a partir de terrenos sob os quais até então não se havia pensado o cristianismo, pelo menos nos termos de Nietzsche, a saber, da medicina e da filologia. Por meio dessas disciplinas, ou “armas” instrumentalizadas, o filósofo entende-se capaz de superar a moral e metafísica, pois como médico se analisa o cristianismo platônico a partir do primado do corpo e de seus estados fisiopsicológicos e como filólogo desvela-se suas interpretações como sintomáticas dessas condições psico-orgânicas. Efetivamente, a abordagem médica e filológica permitiu que se esquivasse da linguagem e dos métodos próprios da filosofia, da crítica e da exegese teológica modernas que, para Nietzsche, eram artefatos da cosmovisão platônico-cristã presentes nos domínios da moral e da metafísica.

Por outro lado, a estratégia de Nietzsche para a total superação do cristianismo platônico consiste na realização da tão prometida “Transvaloração de todos os valores”, que o filósofo vinha planejando ao longo dos últimos anos. Sendo o primeiro escrito do importante projeto, *O Anticristo* concretizaria em grande medida a tarefa transvaloradora. Para Nietzsche, o cristianismo emergiria na história como força dominante, transvalorando os antigos ideais e valores do mundo greco-romano (cf.: BM §46; GM I, §7-8; CI, *Os “melhoradores” da humanidade*, § 4). Por sua vez, somente uma transvaloração de todos os seus valores ainda vigentes no Ocidente poderia pôr fim a tal predomínio. Expressando-se em determinadas vezes nos escritos de 1888, *Crepúsculo dos ídolos*, *O Anticristo* e *Ecce homo*, Nietzsche considerava-se capaz de efetivar essa transvaloração.

Acompanhamos nesta pesquisa empreendida que a transvaloração, antes de um projeto, consiste num procedimento pessoal e existencial pelo qual Nietzsche entendia ter sido capaz de transtocar perspectivas vigentes, cortar a necessidade da metafísica, enfim, extraindo todos os resultados da “morte da crença em Deus” e assim “superar” o cristianismo. Nietzsche autoavaliava ter vivido prolepticamente em si mesmo a epocal e catastrófica autossupressão (*Selbstaufhebung*) do cristianismo na cultura europeia. Retirando todas as ulteriores bases da cosmovisão platônica-cristã que ainda sustentavam os valores modernos, tornando-se, então, um “destino” para a Europa. Nesse sentido, via-se na qualidade de um rebento prematuro do porvir, como se o niilismo e a moral platônico-cristãs tivessem se cumprido plenamente nele, esgotando-se e liberando-o a valores novos e distintos.

O Anticristo, como livro, parte daí: obra e resultado de um transvalorador. Por esse motivo, explicitamos na pesquisa a possibilidade que *O Anticristo* como um todo pudesse ser caracterizado como uma transvaloração. Efetivamente, no decorrer do escrito Nietzsche especificou os valores que deveriam sofrer a transvaloração (os valores modernos); determinou o critério pelo qual sua tarefa transvaloradora poderia ser realizada (a vontade de poder); explicitou valores transvalorados por ele a partir de uma nova estimativa; descreveu o objetivo final e o resultado da transvaloração (o cultivo de uma cultura e um tipo humano elevados, possibilitados pela “superação” do cristianismo). Por meio de *O Anticristo*, Nietzsche efetivaria a condução do cristianismo ao seu armagedon apocalíptico, a seu “último dia” de existência, objetivando o “primeiro dia” de uma nova época pós-cristã, repleta de possibilidades criativas a novos valores e ideais; novo calendário, novo tempo, novo mundo não mais ordenado moral e metafisicamente.

Assim, a terceira acepção pela qual o escrito de 1888, *O Anticristo*, poderia ser entendido à luz dos usos anteriores do signo se dá em forma de autoexpressão de si e de sua filosofia, capazes de efetivar tal “superação”. É assim que, do título ao conteúdo do livro, Nietzsche encarnou a figura do “Anticristo”, aquele capaz de levar ao armagedon a interpretação moral e metafísica do mundo moderno. Atacou a cosmovisão platônico-cristã pelas disciplinas-arma mais anticristãs que encontrou à disposição, a medicina e a filologia. Transvalorou os valores cristãos que subjazem por traz dos ideais modernos e seculares, a ponto de levar o cristianismo platônico à inevitável derrocada. E, para que não houvesse dúvidas de que pretendia ser visto dessa forma apocalíptica, ao fim da *Lei contra o cristianismo* que viria apensada ao escrito de 1888, Nietzsche assinou o texto autocaracterizando-se simplesmente como “O Anticristo”, a respeito do qual o título do livro aludiria.

Sendo assim, nossa suposição é que tentar interpretar o livro *O Anticristo* desconsiderando a jornada do signo nos usos e acepções que Nietzsche lhe conferiu no decorrer de sua própria história e no interior dos labirintos de sua filosofia parece fadado ao fracasso desde o começo, além de alijar do pensamento nietzschiano as potências filosóficas dessa figura apocalíptica utilizada estrategicamente por ele. Muito se pensou sobre os símbolos de Apolo e Dionísio ou mesmo sobre a figura de Zaratustra para descrever a filosofia de Nietzsche, embora pareça-nos ter havido pouca atenção ao signo do “Anticristo” pelo qual o filósofo, de maneira mais intensa no seu último ano consciente, utilizou para exprimir a força de seu pensamento. Por vezes reduzido a metáfora, outras a simples artifício linguístico, ou ainda a um termo religioso usado polemicamente para chocar leitores. Em todos esses casos o signo do “Anticristo” parecia esvaziado de conteúdo filosófico.

O “Anticristo”, todavia, nos permite percorrer o pensamento de Nietzsche acompanhando os labirintos de seu filosofar e viabilizando conjugar diversas de suas perspectivas mais conhecidas (a vontade de poder, o além-do-homem, o niilismo, a *décadence*, a problemática do cultivo, o dionisíaco, a “morte de Deus”, a transvaloração de todos os valores etc.), as quais, por vezes, quando vistas separadamente, são tidas como antagônicas ou contraditórias. Logo, por meio da pesquisa sobre o “Anticristo” de Nietzsche nos foi possível compreender mais profundamente a relação entre o filósofo e as figuras modernas, como Hartmann, Wagner, Schopenhauer, Dostoiévski, Tolstói, Strauss, Renan e tantas outras. Também nos proporcionou um olhar mais acurado sobre a crítica nietzschiana ao romantismo, pessimismo, idealismo, democracia, positivismo, anarquismo, socialismo etc., modernos do século XIX. Em outras palavras, o estudo sobre o “Anticristo” mostrou-se profícuo, podendo

ser utilizado como chave de leitura para acessar muitas das últimas perspectivas filosóficas de Nietzsche.

Além disso, o “Anticristo” nietzschiano possibilita uma reflexão sobre nosso próprio tempo: Em que medida os valores atuais do Ocidente ainda são cristãos? Até que ponto poderíamos falar de um século XXI secularizado ou pós-secular e pós-cristão? Será realmente possível outro critério ou princípio axiológico para os valores senão alguma forma ainda pálida ou disfarçada da metafísica ou da moral de origem platônico-cristã? Talvez, poderíamos inclusive indagar: É desejável tal empreendimento? Que valores vêm à tona? Estariam de acordo com o espírito do nosso tempo ou em conflito? Muito além de respostas, o “Anticristo” nos provoca inquietação.

Assim, à luz da constatação da força e proficuidade do “Anticristo” nietzschiano, a pesquisa que aqui desenvolvemos levou a sério os possíveis objetivos, estratégias e conteúdos filosóficos de Nietzsche imbuídos no uso do signo. Postulamos assim que, desprovido dessa tarefa, não se entende as elevadas expectativas de Nietzsche para *O Anticristo* nem como o escrito se insere no todo de seu projeto literário e filosófico da “Transvaloração de todos os valores”, ao qual devotou seus derradeiros anos. Continuar a explorar a profundidade e potência do “Anticristo” parece-nos uma tarefa premente e ao mesmo tempo instigante. Polissêmico e polifônico como é, o signo apocalíptico usado por Nietzsche abre-se a possibilidades sempre novas, a percursos e resultados outros, pelos quais diferentes leituras podem continuamente surgir.

REFERÊNCIAS

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. **Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefe**. Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari, publicada pela Nietzsche Source. Edição eletrônica. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/>>. Acesso em 28/8/2023.

_____. **Sämtliche Briefe**: Kritische Studienausgabe in 7 Bänden. Edição organizada por G. Colli e M. Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1986.

_____. **Sämtliche Werke**: Kritische Studienausgabe in 12 Bänden. Edição organizada por G. Colli e M. Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1999.

_____. **Sämtliche Werke**: Kritische Studienausgabe in 13 Bänden. Edição organizada por G. Colli e M. Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras Incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção os Pensadores).

_____. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **O Anticristo e ditirambos de Dionísio**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O nascimento da tragédia**: ou Helenismo e pessimismo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O caso Wagner**: um problema para músicos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Correspondência** - vol. I (1850-1869). Tradução de Luis Henrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2005.

_____. **Correspondência** - vol. II (1869-1874). Tradução de Luis Henrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2008.

_____. **Correspondência** - vol. III. Tradução de Luis Henrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2008.

_____. **Correspondência** - vol. IV (1880-1884). Tradução de Luis Henrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2010.

_____. **Correspondência** - vol. V. (1885-1887). Tradução de Luis Henrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2011.

_____. **Correspondência** - vol. VI. (1887-1889). Tradução de Luis Henrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2012.

_____. **Fragmentos Póstumos**. vol I. (1869-1874). Edición española dirigida por Diego Sanchez Meca. Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Edición realizada bajo los auspicios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN). Madrid: Editorial Tecnos, 2007.

_____. **Fragmentos Póstumos**. vol II. (1875-1882). Edición española dirigida por Diego Sanchez Meca. Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Edición realizada bajo los auspicios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN). Madrid: Editorial Tecnos, 2008.

_____. **Fragmentos Póstumos**. vol III. (1882-1885). 2ª Ed. Edición española dirigida por Diego Sanchez Meca. Traducción, introducción y notas de Diego Sanchez Meca y Jesus Conill. (SEDEN). Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

_____. **Fragmentos Póstumos**. vol IV. (1885-1889). 2ª Ed. Edición española dirigida por Diego Sanchez Meca. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Verma y Juan B. Llinares. (SEDEN). Madrid: Editorial Tecnos, 2008.

_____. **Fragmentos Póstumos**: 1887-1889 – vol. VII. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Fragmentos Póstumos**: 1885-1887 – vol. VI. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Fragmentos do espólio**. Julho de 1882 a inverno de 1883-1884. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UnB, 2004.

_____. **Fragmentos do espólio**. Primavera de 1884 a outono de 1885. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UnB, 2008.

_____. **Primeira consideração intempestiva:** David Strauss, sectário e escritor. São Paulo: Escala, 2008.

_____. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida.** Segunda consideração extemporânea. Tradução de André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

Demais Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O mistério do mal:** Bento XVI e o fim dos tempos. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Editora da UFSC, 2015.

_____. **O tempo que resta:** Um comentário à Carta aos romanos. Belo horizonte: Autêntica, 2016.

ACAMPORA, Christa Davis. Nietzsche Contra Homer, Socrates, and Paul. *Journal of Nietzsche Studies*, n. 24, 2002, p. 25-53.

BEISER, Frederick C. **Weltschmerz Pessimism in German Philosophy, 1860–1900.** Oxford: Oxford University Press, 2016.

BROBJER, Thomas H. On the revaluation of values. *Nietzsche Studien*, v. 25, 1996, p. 342-348.

_____. Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods. *Journal of the History of Ideas*, v. 65, n. 2, 2004, p. 301-322.

_____. Nietzsche's Magnum opus. *History of European Ideas*, v. 32, n. 3, 2006, p. 278-294.

_____. **Nietzsche's Philosophical Context:** An Intellectual Biography. Urbana-Chicago: University of Illinois Press, 2008.

_____. The Origin and Early Context of the Revaluation Theme in Nietzsche's Thinking. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 39, n. 1, 2010, p. 12-29.

_____. The place and role of der antichrist in nietzsche's four volume project umwerthung aller werthe. *Nietzsche Studien*, v. 40, n. 1, 2011, p. 244-255.

_____. "Thus Spoke Zarathustra as Nietzsche's Autobiography," **Before Sunrise:** Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra, edited by James Luchte (Continuum Publishers, London and New York, 2008, 29-46.

_____. **Nietzsche's Ecce Homo and the Revaluation of All Values.** Dionysian Versus Christian Values. New York, NY: Bloomsbury Academic, 2021.

BURNHAM, Douglas. **Reading Nietzsche An Analysis of Beyond Good and Evil.** Stocksfield: Acumen, 2007.

_____. **The Nietzsche Dictionary.** London; New York: Bloomsbury Academic, 2015.

_____. JESINGHAUSEN, Martin. **Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra: An Edinburgh Philosophical Guide**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.

CACCIARI, Massimo. **Le Jésus de Nietzsche**. Tradução de Michel Valensi. Paris: Editions de l'éclat/éclats, 2011.

_____. **O poder que freia**. Belo horizonte: Âyiné, 2013.

CAMPIONI, Giuliano *et al.* **Nietzsches persönliche Bibliothek**. Berlim: de Gruyter, 2003.

CLASSEN, Albrecht. **Routledge Studies in Medieval Literature and Culture: Toleration and Tolerance in Medieval and Early Modern European Literature**. New York, Taylor & Francis, 2018.

COHEN-HALIMI, M. Nietzsche e “o povo mais fatal da história universal”. **Cadernos Nietzsche**, v. 37, n. 2, 2016, p. 47-82.

CREASY, kaitlyn. **The Problem of Affective Nihilism in Nietzsche: Thinking Differently, Feeling Differently**. New York: Palgrave Macmillan, 2020.

DYROFF, Adolf. Zur Ethik Eduard von Hartmanns. *Archiv Für Rechts- Und Sozialphilosophie*, v. 36, p. 254-79, 1943. JSTOR. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/23676998>>. Acesso em: 3 jul. 2023.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamázovi**. Rio de Janeiro: Coleção Universidade, 1976.

_____. **Os Demônios**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. **O Idiota**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015.

FAUSTINO, M. Nietzsche e a terapia da Cultura: A cultura como paciente. **Sofia, Espírito Santo**, Brasil, v. 3, n. 2, 2014.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. **Nietzsche e a psicofisiologia francesa do século XIX**. São Paulo: Humanitas, 2019.

GIACOIA, Oswaldo. Notas para uma interpretação da figura histórica de Jesus do ponto de vista d'O Anticristo de Nietzsche. *In: NETTO, F. B. S. (Org). Jesus: Anúncio e Reflexão*. Campinas: Unicamp, 2002. (Coleção Ideias, v. 4).

_____. **Nietzsche & Para além de bem e mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. Nietzsche e o Cristianismo. **Revista Cult**, ano VII, n. 88, São Paulo: Daysi Bregantini, jan. 2005, p. 52.

_____. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HARTMANN, Eduard von. **Philosophy of the unconscious: Speculative results according to the inductive method of physical Science**, 1931. London: Routledge and Kegan Paul, 2014.

_____. **Die Selbstersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft**. Berlin: Duncker, 1874.

_____. **Das sittliche Bewusstsein**: eine Entwicklung seiner mannichfaltigen Gestalten in ihrem inneren Zusammenhange mit besonderer Rücksicht auf brennende sociale und kirchliche Fragen der Gegenwart. Berlin: Duncker, 1886.

HARTMANN, Nicolai. **A Filosofia do Idealismo Alemão**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HATAB, Lawrence J. 1 A Revived God in The Antichrist? Nietzsche and the Sacralization of Natural Life. In: CONWAY, Daniel. **Nietzsche and the Antichrist**: Religion, Politics, and Culture in Late Modernity. London: Bloomsbury Academic, 2019.

HAUCK, Karl. Zur Genealogie und Gestalt des staufischen 'Ludus de Antichristo'. **GRM**, 32, 1951-52, p. 11-26.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses; com colaboração de Karl-Heinz Efken, e José Nogueira Machado. 7ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HIGGINS, Kathleen Marie. **Nietzsche's Zarathustra**. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

HOLLINRAKE, Roger. **Nietzsche, Wagner and the Philosophy of Pessimism**. London, Boston & Sydney, 1982.

HUME, David. **Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2004.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**: uma biografia - infância, juventude, os anos em Basileia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. (volume 1).

JASPERS, Karl. **Nietzsche und das Christentum**. Hameln: Verlag der Bücherstube Seifert, 1946.

JENSEN, Anthony K. **An interpretation of Nietzsche's On the uses and disadvantages of history for life**. New York: Routledge, 2016.

JENKINS, Philip. **The next christendom**: the coming of global Christianity. New York: Oxford University Press, 2011.

JEREMIAS, Joachim. **Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung**. RISTOW, Helmut; MATTHIAE, Karl (Hrsg.). Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1961.

JULIÃO, José Nicolao. Sobre o prólogo do Zarathustra. *In*: **Cadernos Nietzsche**, 23, 2007.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. (Coleção Pensamento Humano).

KATHLEEN, Marie Higgins. **Comic Relief**. Nietzsche's Gay Science. New York; Oxford: Oxford University Press, 2000.

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

_____. **The portable Nietzsche**. New York: Penguin Books, 1976.

KOFMAN, Sarah. Eleven Wagner's Ascetic Ideal According To Nietzsche. *In*: LAMPERT, Laurence. **Nietzsche's Teaching**. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra: Yale; London: Yale University Press, 1986.

LARGE, Duncan. A Note on the Term 'Umwertung'. **Journal of Nietzsche Studies**, v. 39, n. 1, p. 5-11, 2010.

_____. Introduction to *Ecce Homo*. Oxford World's Classics (Oxford, 2007). MARTIN, Nicholas; LARGE, Duncan (eds). **Nietzsche's Ecce Homo**. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2021.

LOEB, Paul S. **The Death of Nietzsche's Zarathustra**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard. São Paulo: Unesp, 2014.

MAGNUS, Bernd; MILEUR, Jean-Pierre; STEWART, Stanley. Twenty-One Reading Ascetic Reading Toward the Genealogy of Morals and the Path Back To the World. *In*: SCHACHT, Richard (ed). **Nietzsche, Genealogy, Morality**: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Berkeley: University of California Press, 1994.

MONTINARI, Mazzino. **Friedrich Nietzsche**. Eine Einführung. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991.

MORE, Nicholas. D. **Nietzsche's Last Laugh**. *Ecce Homo as Satire*. New York: Cambridge University Press, 2014.

MOTA JC. A estrutura formal da argumentação de São Paulo e as suas possíveis relações com a lógica estoica. **Trans/Form/Ação** [Internet], v. 1, p. 173–214, 1974. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-31731974000100011>>. Acesso em: 28/08/2023

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. São Paulo: Unifesp, 2009.

MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa. **Escolher a montanha**: os curiosos percursos de Paul Veyne. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2005.

_____. **Nietzsche**: a fábula ocidental e os cenários filosóficos. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. **Isócrates e Nietzsche**: uma relação perigosa? São Paulo: Paulus, 2019.

NASSER, Eduardo. O Romantismo em Nietzsche enquanto um problema temporal, estético e ético. **Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche**, v. 2, n. 2, 2 sem. 2009, p. 31-46.

OWEN, David. Nietzsche's Antichristian Ethics: Renaissance Virtù and the Project of Reevaluation. In: CONWAY, Daniel. **Nietzsche and the Antichrist: Religion, Politics, and Culture in Late Modernity**. London: Bloomsbury Academic, 2019.

OSBORNE, Grant R. **Apocalipse: comentário exegético**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

PENNA, Romano. Paulo de Tarso e os componentes gregos do seu pensamento. **Revista do Dpto. de Teologia da PUC-Rio Atualidade Teológica**, ano XIII, nº.31 jan.-abr., 2009.

PIPPIN, Robert B. **Introductions to Nietzsche**. Cambridge: University Press, 2012.

PIEPER, Annemarie. "Zarathustra als Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises". In: GERHARD, Volker. **Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra**. Akademie Verlag, Berlin, 2000.

ROBERTSON, Simon. **Nietzsche and Contemporary Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2020.

ROSEN, Stanley. **The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra**. New York: Cambridge University Press, 1995.

SALAGUARDA, Jörg. Der antichrist, **Nietzsche-Studien**, Berlin, n. 2, 1973.

_____. "Dionysos Gegen Den Gekreuzigten: Nietzsches Verständnis Des Apostels Paulus." **Zeitschrift Für Religions- Und Geistesgeschichte**, vol. 26, n. 2, 1974, p. 97–124.

_____. Zarathustra e o Asno: Uma Investigação sobre o papel do asno na Quarta Parte do Assim Falava Zarathustra de Nietzsche. **Discurso**, 28, 1997, p. 167-208.

SCHACHT, Richard (ed). **Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals**. Berkeley: University of California Press, 1994.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays**. Oxford: Clarendon Press, 1974. (vols I and II).

_____. **O mundo como vontade e como representação**. Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. **O mundo como vontade e representação**: Tomo II. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SHAPIRO, Gary. **Nietzsche's Earth: Great Events, Great Politics**. Chicago: University of Chicago Press, 2016.

SOMMER, Andreas Ur. **Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner**. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 6/2. Herausgegeben von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlin; Boston: De Gruyter, 2013.

_____. **Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse**. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 5/1. Herausgegeben von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016.

_____. **Nietzsche und die Folgen**. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2017.

_____. **Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral**. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 5/2. Hrsg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlin/Boston: De Gruyter 2019.

SIMON, Josef. Ein Text wie Nietzsches Zarathustra. *In: NIETZSCHE, Friedrich. Also sprach Zarathustra*. Herausgegeben von Volker Gerhardt. Berlin: Akademie Verlag. 2000.

SYMES, Carol. **The Play about the Antichrist** (Ludus de Antichristo): A New Verse Translation, Edition, and Commentary. Stuttgart: Ed. Rolf Engelsing, 1968.

SOULADIÉ, Yannick. **Cristo e Anticristo**: figuras da inversão dos valores em Nietzsche. Trad. Ermani Chaves e Allan Davy Santos. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 253-279 jul./dez. 2011.

STEGMAIER, Werner. “Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches Also sprach Zarathustra” in: NIETZSCHE, Friedrich. **Also sprach Zarathustra**. Herausgegeben von Volker Gerhardt. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

_____. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de Ecce homo. **Revista Trans/Form/Ação**, Marília, v. 34, n. 1, p. 173-206, 2011.

_____. Wissenschaft als Vorurteil. Kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 373 der Fröhlichen Wissenschaft, in: HEIT, Helmut; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco (Hg.). **Nietzsches Wissenschaftsphilosophie**. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 59), Berlin/Boston (De Gruyter) 2012, 25-37.

_____. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**: coletânea de artigos (1985-2009). Org. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Pétrolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **Nietzsche an der Arbeit**. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren. Berlin/Boston, De Gruyter, 2022.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. **A essência da liberdade humana**: investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas. Tradução e introdução Márcia C. de Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

SPINOZA, Baruch. **Tratado Teológico-político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Martins Fontes: S. Paulo, 2003.

STRAUSS, David. **The Life of Jesus Critically Examined**. Philadelphia: Fortress Press, 1972.

SCHWEITZER. **A busca do Jesus histórico**: um estudo crítico do seu progresso: de Reimarus a Wrede. Trad. Wolfgang Fischer, Sergio Paulo de Oliveira e Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Cristã Novo Século, 2003.

TOLSTÓI, Leon. **Ma Religion**. Paris: Libraire Fischbacher, 1885.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

WELLHAUSEN, Julius. **Prolegomena to the History of Ancient Israel** (1885). Publishing Inc. Santa Cruz, CA: Evinity Publishing Inc, 2009.

WILLIAMS, Robert Gooding. **Zarathustra's Dionysian Modernism**. California: Stanford University Press, 2002.

WINTELER, Reto (2009). Nietzsches Antichrist Als (Ganze) Umwerthung Aller Werthe. Bemerkungen Zum “Scheitern” Eines “Hauptwerks”. **Nietzsche Studien**, 38 (1):229-245.

WOTLING, Patrick. **Le vocabulaire de Nietzsche**. Paris : Ellipses Édition, 2001.

_____. **Nietzsche e o problema da civilização**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.