

LABORATÓRIO DE EDUCAÇÃO PROFISSIONAL EM TÉCNICAS LABORATORIAIS
EM SAÚDE
ESCOLA POLITÉCNICA DE SAÚDE JOAQUIM VENÂNCIO
FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ

Matheus Ribeiro da Silva Assis

NIETZSCHE E A MORAL CRISTÃ

Rio de Janeiro
2013

Matheus Ribeiro da Silva Assis

NIETZSCHE E A MORAL CRISTÃ

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio como requisito parcial para aprovação no curso técnico de nível médio em saúde com habilitação em Análises Clínicas.

Orientador: Claudio Gomes Ribeiro
Co-orientador: Alexander de Carvalho

Rio de Janeiro
2013

Matheus Ribeiro da Silva Assis

NIETZSCHE E A MORAL CRISTÃ

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio como requisito parcial para aprovação no curso técnico de nível médio em saúde com habilitação em Análises Clínicas.

Aprovado em ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Ms. Claudio Gomes Ribeiro – EPSJV

Ms. Alexander de Carvalho – EPSJV

Ms. Felipe Gonçalves Pinto – EPSJV

AGRADECIMENTOS

Agradeço à toda a minha família, aos meus pais, Amilton e Maria, aos meus irmãos, Amilton, Peterson, Anderson, Andressa e Marlon, pelo apoio fundamental durante toda a minha vida, por toda compreensão e carinho.

Agradeço aos meus orientadores, Alexander de Carvalho e Claudio Gomes Ribeiro, por toda a atenção e por todo auxílio prestados. Agradeço também aos integrantes da minha banca, Felipe Gonçalves Pinto, presente na qualificação do projeto e na defesa do trabalho, e Juliana Lira Sampaio, presente na qualificação, por todas as sugestões, questionamentos e esclarecimentos.

Agradeço à todos os meus amigos da Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, principalmente aos mais próximos, Abner, Ingrid, Matheus, Pedro, Raquel, Rodrigo e Rogerio e à todos os outros colegas e professores da EPSJV, por todos os bons momentos compartilhados e pela boa companhia para enfrentar os desafios e as oportunidades de amadurecimento.

Agradeço à todos que de alguma maneira contribuíram para a elaboração deste trabalho e para a minha formação como ser.

“É melhor lançar-se à luta em busca do triunfo, mesmo expondo-se ao insucesso, do que ficar na fila dos pobres de espírito, que nem gozam muito nem sofrem muito, por viverem nessa penumbra cinzenta de não conhecer vitória nem derrota”.

(Franklin D. Roosevelt)

RESUMO

Aborda os principais aspectos da crítica de Nietzsche à moral cristã nas obras *O Anticristo* e *Genealogia da Moral*. Apresenta o processo histórico de formação e origem do cristianismo e da moral cristã, passando pelas diversas contribuições filosóficas ao estabelecimento da religião e moral cristãs, como a metafísica socrático-platônica e a filosofia dos estoicos e de Santo Agostinho. Apresenta ainda a condenação moral do mundo e do corpo, ocorrida com o estabelecimento do cristianismo. A partir disso, busca compreender porque Nietzsche afirma que a moral cristã é uma *moral negadora da vida* e um *platonismo para o povo*. Para tanto, descreve o que é a vida para o filósofo e o método de análise usado por Nietzsche em suas reflexões sobre os valores cristãos, o método genealógico. Por fim, aborda os dois aspectos da crítica nietzschiana aos valores cristãos: a repetição dos valores, que para o filósofo é um entrave ao desenvolvimento da humanidade e a postura decadente determinada por esses valores, ou seja, ao seu conteúdo decadente. Conclui com a reiteração dos pontos apresentados, que esclarecem a afirmação de Nietzsche de que a moral cristã deve ser superada e dar lugar a uma moral que afirme a vida.

Palavras-chave: Nietzsche. Moral Cristã. Filosofia. Metafísica. Genealogia.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
1.1 JUSTIFICATIVA.....	9
1.2 OBJETIVOS.....	11
1.2.1 Objetivo Geral.....	11
1.2.2 Objetivos Específicos.....	11
1.3 METODOLOGIA.....	12
2 FORMAÇÃO DO CRISTIANISMO E DA MORAL CRISTÃ	13
2.1 ASSOCIAÇÃO DO CRISTIANISMO À FILOSOFIA GREGA.....	16
2.2 A CONTRIBUIÇÃO DO ESTOICISMO PARA O CRISTIANISMO.....	19
2.3 CONDENAÇÃO MORAL DO MUNDO E DO CORPO.....	21
3 A CRÍTICA DE NIETZSCHE AO CRISTIANISMO E À MORAL CRISTÃ	27
3.1 A VISÃO DE NIETZSCHE SOBRE A VIDA.....	28
3.2 O CRISTIANISMO COMO METAFÍSICA E PLATONISMO PARA O POVO.....	31
3.3 PAULO COMO O ANTICRISTO.....	38
3.4 A GENEALOGIA E OS VALORES CRISTÃOS.....	42
4 CONCLUSÃO	47
REFERÊNCIAS	49

1 INTRODUÇÃO

Friedrich Nietzsche (1844-1900), filósofo e filólogo – especialista em filologia, que estuda a cultura de um povo a partir de textos escritos, de sua literatura (DICIONÁRIO MELHORAMENTOS língua portuguesa, 2006) – alemão, é reconhecidamente um dos maiores pensadores do mundo moderno e uma das maiores influências do pensamento contemporâneo – “pensadores da importância de Freud, Heidegger e Foucault, por exemplo, reconheceram explicitamente essa influência” (MARCONDES, 2007, p.111). No Brasil, o reconhecimento da importância de Nietzsche se deu “principalmente ao final da década de 70 e início da de 80, sobretudo a partir da interpretação de Heidegger e Foucault das ideias deste pensador” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p.79).

Nietzsche é o autor de inúmeras obras, como *O nascimento da tragédia* (1872), *A Gaia Ciência* (1882), *Assim falou Zaratustra* (1883-1885), *Além do Bem e do Mal* (1886), *Genealogia da moral* (1887) e *O Anticristo* (1888), entre outros (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001), e de conceitos como *morte de Deus*, *niilismo*, *além-do-homem*, *eterno retorno* e etc. Sua contribuição para diversas áreas do pensamento humano reflete a extensão de suas reflexões. Segundo Giacoia Júnior (2000, p.7), “Nietzsche refletiu sobre todos os problemas cruciais da cultura moderna” e “ submeteu à crítica todos os domínios vitais de nossa civilização ocidental: científicos, éticos, religiosos e políticos”.

Além da extensão de seu pensamento, outro ponto que reflete a singularidade do filósofo é a recepção de sua obra, que teve e tem, ao longo da história, grande amplitude e certa complexidade: diversos filósofos e estudiosos se apropriaram de suas ideias ou trabalharam com sua obra, como Heidegger, Foucault e Deleuze (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001) e vários foram os grupos, movimentos e ideologias que se apropriaram dela, alguns desses grupos fundamentalmente opostos como nazifascistas e anarquistas (MENEGAT, 2008).

Segundo Menegat (2008, p.70),

[...] todo aquele que aborde a obra de Nietzsche pela primeira vez o fará tendo a compreensão de estar lendo um dos fundadores ideológicos do nazismo. Como explicar que o mesmo autor [...] tenha tido sua obra aceita entre socialistas, anarquistas e feministas?

A autora responde a pergunta acima com a seguinte reflexão:

A leitura que seus contemporâneos fizeram de sua figura, como sendo multifacetada [...] não apenas rotularia sua filosofia como complexa, mas também abriria espaço para atingir o interesse de uma ampla variedade de pessoas (MENEGAT, 2008, p.70).

Nietzsche possui um estilo filosófico e literário também singular, que nos revela um propósito central em seu pensamento: eliminar da filosofia a frieza, a seriedade e o dogmatismo característicos da filosofia tradicional (GIACOIA JÚNIOR, 2000). Para isso, ele se utiliza de um estilo poético, irônico, provocativo e aforismático, ou seja, que se exprime através de aforismos, de proposições sucintas e concisas sobre a vida prática e sobre a moral (ABBAGNANO, 1998; JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001). O estilo aforismático, presente na obra de Nietzsche, “reflete, sobretudo no pensamento moderno e contemporâneo, uma concepção filosófica mais questionadora, provocativa e sugestiva do que propriamente teórica e sistemática” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p.9).

Esse estilo característico faz de Nietzsche, segundo Giacoia Júnior (2000, p.8), um “filósofo-artista”, “precursor da crítica a um tipo de racionalidade meramente técnica, fria e planificadora”. Ainda de acordo com Giacoia Júnior (2000), Nietzsche desenvolve suas obras sem o objetivo de criar uma doutrina filosófica para ser seguida ortodoxamente, mas sim para permitir a reflexão, liberdade e autonomia dos indivíduos sobre os diversos problemas de que trata em sua obra. O filósofo tenta passar a “lição fundamental” da “responsabilidade do pensamento independente”, através da “disciplina crítica” (GIACOIA JÚNIOR, 2000, p30). De acordo com Japiassú e Marcondes (2001, p.140),

Sua filosofia possui um caráter assistemático e fragmentário correspondendo à sua maneira de conceber a própria atividade filosófica: seu pensamento desenvolveu-se em um sentido mais poético e crítico do que teórico e doutrinário.

Dessa forma, pelos aspectos apresentados, Nietzsche mostra-se um filósofo singular, “um dos pensadores mais originais do século XIX” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p.139). Considerando essa singularidade, este trabalho abordará um dos pontos centrais, mais recorrentes ao longo de sua obra: a crítica à moral cristã. A partir de sua crítica à moral tradicional ocidental, principalmente em relação à moral cristã, Nietzsche é descrito como:

[...] um dos críticos mais mordazes da moral tradicional desde a filosofia grega até o cristianismo. Pensador radical, propõe uma ‘transvaloração de todos os valores’ (Ecce Homo, 1888) visando romper não só com a moral judaico-cristã mas também com a tradição grega desde Sócrates, representativa do racionalismo e da visão unilateral que teria prevalecido em toda a cultura ocidental (MARCONDES, 2007, p.111).

A crítica nietzschiana à moral cristã baseia-se na pesquisa de sua origem e formação e no estudo de seus valores, de seus significados e consequências de sua prevalência para a vida

que os assume e para toda a humanidade. Através da genealogia, questionamento da origem dos valores morais (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001) e da filologia, método crítico para “fazer falar aquilo que gostaria de permanecer mudo” (NIETZSCHE, 1999, p.11), abordados posteriormente, Nietzsche avalia os valores cristãos. O filósofo reflete sobre qual a posição diante da vida que esses valores representam, considera-os “como sintomas que indicam tendências da vida” (FINK, 1983, p.15).

A partir de sua análise, Nietzsche considera a moral cristã como difusora da decadência do homem por todo o ocidente – e por onde mais essa moral se tenha estabelecido e prevalecido – em todos os setores culturais de nossa sociedade – nas esferas artísticas, políticas, filosóficas, etc. –. A moral cristã é entendida por ele como “uma interpretação da realidade que desvaloriza a existência terrena em prol de uma outra vida no além” (VILAS BÔAS, 2011, p.131), um “produto da metafísica socrático-platônica” (SOUZA, 2007, p.8), que prega

[...] a miséria, a abnegação, a opressão dos instintos, a deformação dos sentidos, a condenação do prazer, a negação da vida em prol de uma recompensa no além, de uma salvação, de uma redenção do pecado e em detrimento da própria existência, da vontade de viver, da plenitude da vida (NIETZSCHE, 2008, p.9).

O filósofo caracteriza a moral cristã por termos como “negadora da vida” e “platonismo para o povo” (NIETZSCHE, 1999, p. 10), e diz que a moral cristã deve ser superada.

O presente trabalho pretende abordar o surgimento e origem do cristianismo e da moral cristã e apresentar a leitura que Nietzsche faz desse processo e a crítica aos principais elementos dessa moral, buscando compreender os termos usados por Nietzsche para se referir a ela.

1.1 JUSTIFICATIVA

Justifica-se inicialmente a importância do tema a ser abordado e assim a relevância do trabalho que se pretende realizar pela já mencionada importância do filósofo Nietzsche. Não só por suas singularidades em relação ao estilo, ao fato de ser “incômodo e provocativo”, um “filósofo artista”, mas por toda a extensão de sua atitude crítica, que o leva “ao submundo de nossa civilização”, denunciando “a mesquinhez e a trapaça ocultas em nossos valores mais elevados, dissimulados em nossas convicções mais firmes” (GIACOIA JÚNIOR, 2000, p.6). Segundo Antônio Candido (1999, p.120), devemos considerar Nietzsche como “um dos

maiores inspiradores do mundo moderno, cuja lição, longe de ser exaurida, pode servir de guia a muitos problemas do humanismo contemporâneo”.

Em relação a moral, esta pode ser entendida como a “teoria dos valores que regem a ação ou conduta humana, tendo um caráter normativo ou prescritivo”, ou os “costumes, valores e normas de conduta específicos de uma sociedade ou cultura” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p.134). Isto significa que, ao longo de nossas vidas, entramos em contato com os valores da sociedade em que vivemos e passamos a repeti-los em nossa convivência com o mundo e, desta maneira, somos moldados para viver no mundo já construído, estabelecido, compartilhando das concepções em vigência em nossa sociedade. Antônio Candido (1999, p.121) diz que:

Aceitamos por via de integração, participação submissa no grupo, tendendo a transformar os gestos em simples repetições automáticas. Fazemo-lo para evitar as aventuras da personalidade, as grandes cartadas da vida, julgando por em prática valores conquistados por nós mesmos.

Assim, a abordagem à obra do filósofo, no que diz respeito a moral, é importante mesmo que se rejeite suas ideias, mesmo que não se concorde com as suas conclusões. Isso porque seu método de reflexão de valores deve ser “retido e ponderado”, pois é válido para a “superação das condições individuais”, para a ultrapassagem do homem como “ser de conjuntura”, ou seja, do homem como apenas um repetidor dos valores já estabelecidos, rotinizados por sua sociedade (CANDIDO, 1999, p.120).

A genealogia de nossos valores, ou seja, a atitude crítica de buscar a origem de nossas crenças, as “condições e circunstâncias nas quais nasceram”, “se desenvolveram e se modificaram” e por em questão “o próprio valor desses valores” (NIETZSCHE, 1998, p.12) nos permite avaliar, ou mesmo diagnosticar a nossa postura diante da vida, que adquirimos no convívio em nossa sociedade. Através desse método, poderemos ver que “em nossa atitude há mais comodismo e flacidez moral do que propriamente crença ativa e fecundante”, que há submissão ao invés de afirmação (CANDIDO, 1999, p.121). Assim, poderemos buscar “estados mais completos de humanização”, “uma expansão mais completa das energias de que somos portadores” (CANDIDO, 1999, p.120) e a criação de novos valores, mais adequados a uma visão de mundo verdadeiramente própria.

No que diz respeito a moral cristã, esta é entendida como o conjunto dos valores regentes da conduta humana estabelecidos com o surgimento do cristianismo, mas também como a interpretação cristã da existência, que busca a “explicação ‘verdadeira’ para os

fenômenos e uma justificativa para o sofrimento do homem” (VILAS BÔAS, 2011, p.131). A crítica de Nietzsche à moral cristã se mostra importante, primeiramente, pela já citada repetição de valores e concepções, que, de acordo com Nietzsche, tornam-se “peias ao desenvolvimento pessoal e coletivo” (CANDIDO, 1999, p.120). Nietzsche “é um dos mais intransigentes críticos do nivelamento e da massificação da humanidade”, opositor da “supressão das diferenças”, e da “igualdade entendida como uniformidade” (GIACCOIA JÚNIOR, 2000, p.6), consequências da padronização dos valores e reafirmação de normas cristalizadas que ocorre na difusão da moral cristã por todo o ocidente, onde foi “tida como a moral por excelência durante praticamente dois mil anos” (VILAS BÔAS, 2011, p.131). Além disso, Nietzsche denuncia o desdobramento da moralidade cristã para todos os setores culturais do ocidente, até mesmo na política, em “suas três manifestações contemporâneas mais conhecidas (democracia, socialismo e anarquismo)” (VILAS BÔAS, 2011, p.133).

Dessa maneira, justifica-se inicialmente a abordagem da crítica de Nietzsche à moral cristã pela importância atribuída às reflexões do filósofo. Além disso, esta abordagem é justificada também pelo reconhecimento da validade dos métodos de Nietzsche para a percepção de que os valores que orientam a nossa relação com o mundo são aprendidos em nossa convivência em sociedade, expressando uma postura em relação à vida que pode não ser genuinamente nossa. E por fim, reforça-se a importância deste trabalho pela autoridade que a moral cristã tem na orientação da vida no ocidente.

1.2 OBJETIVOS

1.2.1 Objetivo Geral

O objetivo geral deste trabalho consiste em compreender a crítica nietzschiana à moral cristã, presente em *O Anticristo*, principalmente e em *Genealogia da Moral*, obras de Nietzsche. Sendo assim, procurar-se-á identificar, selecionar e reunir os pontos referentes à moral cristã nos escritos do filósofo e realizar a abordagem destes.

1.2.2 Objetivos específicos

Os objetivos específicos aos quais o trabalho procurará se delimitar em sua abordagem ao tema consistem em:

Abordar a origem e o processo de formação do cristianismo e da moral cristã, ou seja, da moral que surge com o estabelecimento do cristianismo. Nessa abordagem serão tratados o processo histórico do surgimento da religião cristã e as diversas contribuições filosóficas para

essa religião, fundamentais na elaboração de uma moral cristã. Será apresentada também a condenação moral do mundo e do corpo decorrente do surgimento do cristianismo.

Apresentar a leitura de Nietzsche sobre a formação do cristianismo e da moral cristã e a abordagem do filósofo aos valores cristãos. Neste contexto, serão abordados a crítica ao cristianismo como uma metafísica e o método de Nietzsche para análise dos valores, o método genealógico.

Outro objetivo deste trabalho é compreender o significado dos termos usados por Nietzsche para caracterizar a moral cristã em sua crítica, como “platonismo para o povo” e moral “negadora da vida”.

1.3 METODOLOGIA

Para a execução deste trabalho será feita revisão bibliográfica de obras que abordem o processo de formação e origem do cristianismo e da moral cristã e que tratem dos elementos que compõem essa moral. Serão revisados também obras do filósofo Nietzsche, principalmente *O Anticristo* e *Genealogia da Moral*, escritos de seus principais comentadores e críticos e artigos científicos relacionados ao tema. Dessa maneira, serão selecionados e revisados trechos que tratem da crítica nietzschiana à moral cristã e que esclarecem os pontos principais da filosofia de Nietzsche necessários à compreensão do tema em questão.

2 FORMAÇÃO DO CRISTIANISMO E DA MORAL CRISTÃ

Neste capítulo, pretende-se abordar a formação do Cristianismo e da Moral Cristã, através de uma visão geral do contexto e do processo histórico do surgimento da religião e da moral cristãs. Assim, serão desconsideradas as passagens que tratam das revelações e dos milagres cristãos e acerca da vida de Jesus, e apenas serão focalizados os processos e as definições centrais, que serão trabalhados na crítica nietzschiana. E ainda, será abordada a mudança na relação com o mundo que ocorre com o estabelecimento do cristianismo, sobretudo durante a Idade Média, principalmente acerca da relação com o corpo.

O cristianismo teve origem na parte oriental do Império Romano, por volta da década de 30 do século I, a partir das pregações sobre a vida de Jesus Cristo. Define-se aqui como cristianismo não a fé nas pregações de Jesus, mas a “fé em Cristo ressuscitado”, que é o “elemento fundamental do cristianismo de São Paulo”, do qual “suas epístolas representam os primeiros documentos que relatam a história da comunidade cristã” (ELIADE, 2011, p.291). De acordo com Eliade (2011), as pregações de Jesus e até mesmo seu nome teriam se perdido, não fosse a difusão por Paulo e pelos Evangelhos da crença da ressurreição de Cristo.

Essa distinção entre as pregações de Jesus e as do apóstolo Paulo é importante porque, segundo Nietzsche, há uma grande diferença entre o que foi dito e praticado por Jesus e o que foi difundido por Paulo. De acordo com Sena (2012, p.43), “o Novo Testamento é, para Nietzsche, uma adulteração da história de Jesus, nele o seu sentido natural do que a vida de Jesus representou foi desnaturalizado, seu tipo foi corrompido”. Essa adulteração, que será abordada posteriormente neste trabalho, ocorre imediatamente após a morte de Jesus, principalmente com Paulo, que “intuiu exatamente o que ele necessitava para atingir o poder” (SENA, 2012, p.44).

De acordo com a tradição cristã, João Batista, um “profeta, iluminado”, “em revolta declarada contra as hierarquias política e religiosa judaicas” (ELIADE, 2011, p.291), foi o primeiro a reconhecer Jesus como o messias, ou seja, o enviado de Deus para “a libertação do povo judeu do domínio estrangeiro” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p.129). Após seu batismo, Jesus passou, assim como João Batista, a pregar o “batismo de arrependimento para remissão de pecados” e a exortar a prática da virtude, da justiça e da devoção entre os judeus. Jesus proclamava “o Evangelho, ou seja, a Boa Nova”:

‘O tempo está cumprido e o Reino de Deus está bem próximo: arrependei-vos e crede no Evangelho’. A mensagem expressa a esperança escatológica que [...] dominava a religiosidade judaica fazia mais de um século. Depois dos profetas, depois de João Batista,

predizia Jesus a iminente transfiguração do mundo: temos aí a essência de sua pregação (ELIADE, 2011, p.292).

Jesus pregava “sobretudo aos humildes e aos deserdados” (ELIADE, 2011, p.292) e evocava “as beatitudes que aguardam os misericordiosos e os limpos de coração, os mansos e os pacíficos, os aflitos e os perseguidos por causa da justiça” (ELIADE, 2011, p.299), anunciando a chegada do Reino de Deus e a condenação da hierarquia religiosa de Israel.

Tido como ameaça ao poder e à ordem constituídos (CAMPOS; MIRANDA, 2005), pois, para alguns, “o Reino de Deus pregado por Jesus lembrava o fanatismo religioso e a intransigência política dos zelotes” (ELIADE, 2011, p.293) que desconsideravam as autoridades romanas e reconheciam apenas a autoridade de Deus, e porque para seus seguidores ele era o messias, Jesus foi preso, condenado e crucificado. Segundo Grant apud Eliade (2011, p.295),

[...] o contexto da execução de Jesus era claramente a eliminação da revolta judaica contra o governo romano e seus colaboradores na Judeia. Toda e qualquer proclamação do advento do Reino de Deus implicava, aos olhos das autoridades de Jerusalém, a restauração de um reino judeu.

Com a crença da ressurreição de Jesus, os apóstolos “renascem para uma nova vida” e se tornam os primeiros missionários do Evangelho (ELIADE, 2011, p.299). A morte de Jesus, antes a desmoralização e a desesperança, passou a significar o “sacrifício voluntário do redentor”, implicando na “convicção de que uma vida religiosa nova só surge por meio da morte sacrificial” (ELIADE, 2011, p.299). Os apóstolos se apresentam como testemunhas da ressurreição de Cristo, e pedem que os judeus reconheçam seu engano e se arrependam.

Dentre os apóstolos, a pregação de São Paulo é o “primeiro marco na constituição do cristianismo como religião independente e dotada de identidade própria” (MARCONDES, 2001, p.106). Paulo era “um judeu helenizado, funcionário do Império Romano” (MARCONDES, 2001, p.106), zeloso perseguidor de cristãos que, quando “convertido por Cristo ressuscitado” (ELIADE, 2011, p.302), passa a difundir a fé cristã em numerosas cidades, nas suas viagens pelos principais centros do Império Romano. Paulo fundou igrejas e passou a ser conhecido como o *Apóstolo dos Gentios*, por defender a pregação a todos e não somente aos judeus, como pretendiam os fariseus (MARCONDES, 2001).

Para Paulo, o messias é “o Filho enviado por Deus para libertar os homens do pecado e da morte” (ELIADE, 2011, p.303) e não somente os judeus, a mensagem cristã não se dirige apenas a um povo escolhido, mas é universal. A pregação universal é, segundo Marcondes (2001, p. 106),

[...] uma diferença básica em relação ao judaísmo e às demais religiões da época, todas elas religiões de um povo ou de uma cultura, sem a pretensão de se difundir, de evangelizar ou converter outros povos.

Paulo transmite “sua interpretação profunda e pessoal do Evangelho” oralmente e através de suas Epístolas, que “prolongam, esclarecem e precisam certas questões de doutrina ou de prática” (ELIADE, 2011, p.302). O apóstolo mostra um “mérito inestimável” e uma “audácia criadora” para conseguir difundir o movimento messiânico judaico, que era o cristianismo, dentro do pensamento grego. Paulo faz adaptações de sua doutrina para penetrar nos meios helenísticos, adotando o vocabulário religioso helenístico e também certas concepções estranhas ao judaísmo e ao cristianismo primitivo (ELIADE, 2011).

Ao longo do século I, o cristianismo difunde-se através de núcleos de fiéis nos principais centros urbanos (MARCONDES, 2001), constituindo, os cristãos, comunidades missionárias que levavam a missão de São Paulo adiante e esperavam a segunda vinda de Cristo, “como juiz e redentor do mundo” (ELIADE, 2011, p.308). Os cristãos “empenhavam-se em atingir todas as camadas sociais” (ELIADE, 2011, p.311), mas os ensinamentos de Jesus difundiram-se primeiramente entre as camadas mais baixas da sociedade romana: “os pobres, os marginalizados e os escravos foram atraídos pela personalidade, vida, morte e ressurreição de Jesus, pelo seu amor incondicional e sua preocupação com a humanidade sofredora” (CAMPOS; MIRANDA, 2005, p.84).

Os adeptos da nova religião, nos primórdios do cristianismo, ou seja, no cristianismo primitivo passaram a viver de maneira diferente da que era tradicional entre os povos do Império Romano: para muitos romanos, os cristãos eram inimigos da ordem social, subversivos, pois desprezavam a hierarquia social e acreditavam que “o valor das pessoas não dependia de seu nascimento, talento ou posição social” (FIGUEIRA, 2005, p.65); os cristãos “não participavam das festas, desprezavam as competições dos gladiadores, não frequentavam os banhos públicos, pregavam o pacifismo” (CAMPOS; MIRANDA, 2005, p.85), “recusando-se a prestar o serviço militar e negando o culto aos imperadores” (FIGUEIRA, 2005, p.65).

Essa nova maneira de viver “inquietava os responsáveis pela manutenção do Estado e das tradições de Roma” (FIGUEIRA, 2005, p.65) Na tentativa de acabar com a nova religião, os imperadores recorreram a perseguição sistemática, na qual os cristãos eram “detidos, espancados, privados de alimento, queimados vivos, estraçalhados por animais ferozes na arena e crucificados” (CAMPOS; MIRANDA, 2005, p.85). Nesse processo de perseguição,

ao contrário do que se esperava, a religião cristã não se enfraqueceu e ganhou novos adeptos, atraídos pela “firmeza com que os seguidores de Cristo enfrentavam o sofrimento” (FIGUEIRA, 2005, p.65).

Paulatinamente, após inúmeras perseguições, o cristianismo se difunde. Num momento de crise e enfraquecimento do Império Romano, se consolida com a liberdade religiosa concedida aos cristãos pelo imperador Constantino, em 313 d.C. (MARCONDES, 2001). E em 391, o cristianismo se institucionaliza como religião oficial do Império, a partir do reconhecimento do imperador Teodósio, que além de tudo “proibiu o culto aos antigos deuses romanos” (FIGUEIRA, 2005, p.65). Dessa maneira, com o surgimento da Igreja e com a institucionalização do cristianismo, a forma de viver, anteriormente adotada pelas camadas sociais mais baixas se tornou a forma de viver para todos.

2.1 ASSOCIAÇÃO DO CRISTIANISMO À FILOSOFIA GREGA

A filosofia grega tem importância fundamental no processo de criação de uma unidade institucional e de uma doutrina comum entre as diferentes comunidades cristãs primitivas. Essas comunidades tinham diferentes formas de praticar a religião e através da filosofia grega se formula e se estabelece “uma unidade doutrinária, a doutrina única, hegemônica, ortodoxa” (MARCONDES, 2001, p.107).

Com a pregação de São Paulo em meios helenísticos, surge uma “síntese entre cristianismo e filosofia grega, que ocorre ao longo dos três primeiros séculos da religião cristã” (MARCONDES, 2001, p.106). Além de empregar “o vocabulário religioso helenístico (*gnôsis, mustêrion, sophia, kúrios, sôter*)”, Paulo adota concepções helenísticas, como a dualidade entre “homem psíquico” e “homem espiritual”, fundamental para o gnosticismo: “o cristão procura despojar-se do homem carnal para se tornar puramente espiritual” (ELIADE, 2011, p.306).

A partir da difusão do cristianismo dentro do mundo grego, dentro do helenismo, que já havia fornecido “o pano de fundo político e cultural” para a aproximação entre judaísmo e filosofia grega, há a conversão de filósofos. Surge entre estes filósofos convertidos a defesa da “ideia e da necessidade de uma filosofia cristã” (MARCONDES, 2001, p.107). Segundo Marcondes (2001, p.107),

Os primeiros representantes dessa filosofia cristã pertencem à assim chamada *escola neoplatônica cristã de Alexandria*, na qual se elabora e se desenvolve inicialmente a síntese entre o platonismo e os ensinamentos cristãos [...].

Surge assim

[...] a tradição de interpretar a doutrina cristã como filosofia [...]. De acordo com essa tradição, os filósofos gregos são vistos em grande parte, – principalmente figuras como Sócrates, Platão e alguns estoicos – como precursores do cristianismo por sua sabedoria e virtude, não tendo sido cristãos de fato apenas por terem vivido antes da vinda de Cristo (MARCONDES, 2001, p.108).

A filosofia se incorpora de maneira definitiva à religião cristã no período dos concílios – período conhecido como *Igreja Conciliar*, sendo as reuniões mais importantes as de *Niceia* (325), *Constantinopla* (381) e *Calcedônia* (451) – que definiram as bases da doutrina cristã (MARCONDES, 2001). São selecionados elementos filosóficos adequados aos ensinamentos religiosos, “sobretudo a metafísica platônica, com seu dualismo entre mundo espiritual e material” e “a retórica dos estoicos e sua ética, com ênfase na resignação, na austeridade e no autocontrole” (MARCONDES, 2001, p.109).

Dessa maneira, a filosofia tem papel fundamental não só na fundamentação da institucionalização do cristianismo, mas também na moral cristã. Dentre os filósofos mais importantes neste aspecto, talvez o de maior influência, encontra-se Santo Agostinho, cuja obra “exerceria forte influência nos tempos medievais” (CAMPOS; MIRANDA, 2005, p.101).

Santo Agostinho (354-430), segundo Campos e Miranda (2005, p.101) viveu entre dois tempos, nos quais o Império Romano desmoronava e “o jeito romano de olhar para o mundo cedia lugar ao olhar cristão medieval”. De acordo com Marcondes (2001, p. 109) Santo Agostinho reflete “em sua visão e em suas preocupações as grandes mudanças pelas quais passa sua época” e prenuncia “o papel que o cristianismo terá na formação da cultura ocidental”. Ainda de acordo com Marcondes (2001), o filósofo tem contribuição decisiva nesse papel.

Convertido ao cristianismo em 386, “após anos de prazer, de errância e de transgressão” (LE GOFF, 2006, p.50), o filósofo Aurélio Agostinho passou a se dedicar a vida monástica e a redigir em suas obras uma “síntese entre o pensamento cristão e a filosofia grega”, chamada de “platonismo cristão” (MARCONDES, 2001, p.110). Santo Agostinho

[...] defende que a filosofia antiga consiste em uma preparação da alma, útil pra a compreensão da verdade revelada [...] e que a verdadeira e legítima ciência é a teologia, e é a seus ensinamentos que o homem deve dedicar-se, pois preparam sua alma para a salvação e para a visão de Deus, que é a sua verdadeira recompensa (MARCONDES, 2001, p.111).

Em sua filosofia, Santo Agostinho mantém a ideia de Platão sobre a transcendência hierárquica da alma sobre o corpo. Na relação dos dois com o mundo distinguem-se dois conhecimentos: “o primeiro, limitados aos sentidos e referente aos objetos exteriores ou suas imagens”. Esse conhecimento, sendo os objetos e as sensações provocadas por estes passageiros, aparecem e desaparecem, “não é necessário, nem imutável e nem eterno” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.15). O segundo transcende da alma individual, vindo de Deus, sendo como este imutável e eterno, está presente no plano das ideias, “arquetipos eternos de toda realidade”, enquanto “os objetos concretos seriam cópias perfeitas e percíveis” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.17-18).

Na filosofia de Platão, e posteriormente na filosofia agostiniana, há “uma hierarquia entre os dois mundos e dentro do próprio universo das ideias”. No plano das ideias há diferentes graus de perfeição, “sendo as principais as ideias de verdade, belo e bem” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.18). A reunião destas ideias de mais alta perfeição da filosofia platônica e sua associação ao Deus cristão foi feita definitivamente por Agostinho, que identifica Deus como imutável, como “plenitude do ser, a perfeição máxima e o bem absoluto” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.19). Nesta ideia metafísica, Santo Agostinho constrói uma doutrina do bem e do mal, excluindo a substancialidade do mal e colocando o bem, ou seja, Deus como o único princípio do mundo.

No que diz respeito a moral, a antropologia agostiniana é fundamental para compreender a essência da ideia de pecado do filósofo cristão. Para Santo Agostinho, “o homem é o réprobo miserável condenado à danação eterna e só é recuperável mediante a graça divina” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.20). Através do livre-arbítrio em sua vontade, o homem pode afastar-se de Deus, seu criador e caminhar para o mal, transgredindo a lei divina da relação entre alma e corpo, segundo a qual a alma é feita para reger o corpo. No mau uso do livre-arbítrio o homem acaba “subordinando a alma ao corpo e caindo na concupiscência e na ignorância” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.21).

É preciso a graça divina para que o livre-arbítrio se dirija para o bem eterno, “a graça é necessária para que o homem possa lutar eficazmente contra as tentações da concupiscência” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.21). O livre arbítrio distingue o bem do mal, mas não é suficiente para eleger o certo, torná-lo concreto. Essa ideia foi posteriormente desenvolvida por outros teólogos, alguns chegando as suas últimas consequências: “depois do pecado original, o homem está totalmente corrompido pela concupiscência e depende exclusiva e absolutamente da vontade divina a concessão da graça para a salvação” (SANTO

AGOSTINHO, 1999, p.21). Para a teologia cristã, o pecado original é a origem da imperfeição humana, do sofrimento e do mal (NIETZSCHE, 2012).

Para Santo Agostinho, “o objetivo maior dos homens era a salvação através da bondade para se atingir a Cidade de Deus” (CAMPOS; MIRANDA, 2005, p.101). De acordo com este filósofo cristão, “desde a expulsão de Adão e Eva do Paraíso o mundo fora dividido em duas cidades: a cidade da felicidade eterna de Deus e a cidade atormentada por Satanás” (CAMPOS; MIRANDA, 2005, p.102). E o cristianismo é a “verdadeira filosofia”, que permite o acesso à “verdade eterna com certeza infalível” e à Cidade de Deus (MARCONDES, 2001, p.111).

Segundo Agostinho, o mal habitaria o homem desde o pecado de Adão e o caminho para a salvação seria o “reconhecimento e a condenação e o ódio aos pecados” (CAMPOS; MIRANDA, 2005, p.102). Essa ideia é fundamental para a concepção agostiniana da história, que contribui para a teoria da história ocidental, para a noção ocidental do tempo histórico. Na concepção de Santo Agostinho, a história é interpretada “como um processo sucessivo de alianças e rupturas entre o homem e seu criador”, desde a criação até o juízo final e a redenção, preparados pela vinda de Cristo e pelo Novo Testamento (MARCONDES, 2001, p.112-113). Dessa maneira, é estabelecido um propósito, um sentido, uma direção para a história, fundamental para a consolidação da Igreja, e todos os fatos ocorridos trazem a marca da providência divina.

2.2 A CONTRIBUIÇÃO DO ESTOICISMO PARA O CRISTIANISMO

Além de Santo Agostinho, outra influência filosófica fundamental na institucionalização do cristianismo e no estabelecimento de uma moral cristã foi a da escola estoica (MARCONDES, 2001; ABBAGNANO, 1999). Para compreender a escola filosófica estoica é preciso conhecer sua origem, mas antes disso, compreender a história da filosofia anterior aos estoicos. Segundo Abbagnano (1999, p.10),

A investigação filosófica no período que vai de Sócrates a Aristóteles dirigira-se para a realização da vida teorética, entendida como unidade da ciência e da virtude, isto é, do pensamento e da vida. Mas destes dois termos, que já Sócrates unificava completamente, o primeiro prevalecia nitidamente sobre o segundo. Para Sócrates a virtude é e deve ser ciência e não há virtude fora da ciência.

No período posterior a Aristóteles, várias escolas filosóficas surgem e rompem definitivamente com a harmonia entre os termos da vida teorética, do saber contemplativo

(MORA, 1978), desinteressado, sem a preocupação da aplicação prática e da transformação do objeto (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001). Há assim uma separação e cria-se a necessidade de escolha entre virtude, a contemplação das ideias e das reflexões ético-políticas e ciência. A filosofia procura a orientação moral do mundo, subordinando a ciência para se atingir a adequada conduta de vida e “a vida do filósofo é julgada superior à dos que se ocupam dos negócios da cidade” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p.183).

A mais importante das escolas desse período foi a estoica, criada pelo filósofo Zenão de Cicio (334 -262 a.C). O estoicismo tem influência decisiva na filosofia grega, havendo a incorporação de seus princípios nas correntes neoplatônicas e na doutrina aristotélica. Além disso, “o senso comum, a sabedoria popular e a tradição filosófica” (ABBAGNANO, 1999, p.11), continuam, ainda hoje, aceitando suas doutrinas.

Segundo Japiassú e Marcondes (2001), a ética estoica influencia o pensamento ético dos primórdios do cristianismo. Segundo ela, o homem deve adotar uma postura impassível diante do mundo, imperturbável diante dos males da vida, para se atingir a sabedoria e a felicidade máximas. Sabedoria e felicidade são representadas pela ataraxia, “estado da alma que nada consegue perturbar” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p.68), alcançada, de acordo com os estoicos, pelo domínio das paixões humanas – desejo, temor, dor e prazer (MORA, 1978) – e pela resistência aos sofrimentos cotidianos. Dessa maneira, o estoicismo prega a vida com apatia, a “vida contemplativa, acima das ocupações, das preocupações e das emoções da vida comum” (ABBAGNANO, 1998, p.375).

De acordo com a filosofia estoica, o mundo, a natureza segue uma ordenação racional, necessária e perfeita, regente de todas as coisas. E, segundo a ética estoica, o homem deve procurar viver em conformidade com a natureza, ou seja, a ação humana deve ser concordante com a ordem racional e racionalmente justificada. Para os estoicos, “assim como o animal é guiado infalivelmente pelo instinto, o homem é guiado infalivelmente pela razão, e a razão lhe fornece normas infalíveis de ação” (ABBAGNANO, 1998, p.375). “A ética estoica é, pois, fundamentalmente uma ética do dever” (ABBAGNANO, 1999, p.29), das ações aconselhadas pela razão que, quando consolidadas e constantes, constituem as virtudes: sageza, sabedoria e retidão do espírito diante dos objetivos do homem, temperança diante dos impulsos, fortaleza diante dos obstáculos, justiça diante da distribuição de bens, etc. (ABBAGNANO, 1999). A prevalência da noção do dever chega a ter como consequência a justificação do suicídio - a morte voluntária foi prática comum entre os mestres estoicos, incluindo Zenão de Cicio (ABBAGNANO, 1999) - pois segundo a filosofia estoica, o sábio deve abandonar a vida quando não há condições para a realização do dever.

Para os estoicos, a virtude é o único bem em sentido absoluto, somente a sagesa, a temperança, a justiça e etc. constituem bens, enquanto seus contrários são os males. A partir da distinção entre os bens e os males surge a indiferença para com as outras coisas: vida, saúde, prazer, beleza, riqueza, glória, etc. e seus contrários são considerados indiferentes (ABBAGNANO, 1999). Mas algumas dessas coisas têm valor, podem contribuir para a conformidade entre a vida e a razão e por isso são preferíveis, enquanto outras devem ser totalmente negadas. Dentre as coisas que devem ser negadas estão as emoções ou paixões: desejo, temor, aflição/dor, prazer, porque não correspondem a situações naturais, não estão de acordo com o princípio racional do mundo (ABBAGNANO, 1999).

Na perspectiva dos estoicos, também nas comunidades humanas, é o princípio racional a lei natural que governa todos os povos, em todos os tempos, ou seja, é uma lei única, eterna e imutável, em suma, universal (ABBAGNANO, 1999).

2.3 CONDENAÇÃO MORAL DO MUNDO E DO CORPO

A moral pode ser entendida como a “teoria dos valores que regem a ação ou conduta humana, tendo um caráter normativo ou prescritivo”, ou os “costumes, valores e normas de conduta específicos de uma sociedade ou cultura” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p.134). A moral cristã, ou seja, os valores regentes da conduta humana estabelecidos durante e após o surgimento do cristianismo, tem sua fundamentação nas epístolas de São Paulo e nas reflexões de Santo Agostinho, recebendo contribuições do platonismo/metafísica e do estoicismo. A partir da síntese entre todos esses elementos surgem as regras morais que estabelecem pecados e virtudes, e que marcam uma revolução na forma de lidar com o mundo, sobretudo na relação com o corpo (LE GOFF, 2006).

Da associação entre o cristianismo, sobretudo das pregações de São Paulo, e a filosofia grega, sobretudo com Santo Agostinho, surge uma condenação moral do mundo. É importante atentar para essa condenação na Idade Média, pois é nesse período em que ela mais se manifesta, com uma “quase revolução nos conceitos e nas práticas corporais”, “desde o triunfo do cristianismo nos séculos IV e V” (LE GOFF, 2006, p.29). Além disso, a Idade Média é “matriz de nosso presente”, pois nela são concebidas “muitas de nossas mentalidades e muitos de nossos comportamentos” (LE GOFF, 2006, p.29).

Com o estabelecimento do cristianismo, surgem as suas regras morais que discriminam os pecados e as virtudes. A luxúria, a gula, o excesso de bebida e alimentação são condenados (LE GOFF, 2006), como podemos observar nos escritos de Santo Agostinho:

Sustento uma guerra cotidiana com jejuns, reduzindo o corpo à escravidão. [...] Sendo a saúde o motivo do comer e do beber, o prazer junta-se a esta necessidade, como um companheiro perigoso. Ordinariamente procura ir adiante, para que se faça por ele o que, segundo vou dizendo, faço ou quero fazer por causa da saúde. Ora, o limite não é o mesmo para ambos os casos, pois o que basta à saúde é insuficiente para o prazer. Muitas vezes não se vê bem ao certo se é o cuidado necessário do corpo que pede esse esforço do alimento, ou se é a voluptuosa e enganadora sensualidade que exige ser servida. [...] Esforço-me todos os dias para resistir a estas tentações, invocando, em meu auxílio, a Vossa destra. [...] Arrancai-me de toda tentação. Não receio a impureza do alimento, mas temo a imundície do prazer (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.288-291).

Santo Agostinho fala em “imundície do pecado” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.49), que acontece quando “em vez de procurar em Deus os prazeres, as grandezas e as verdades” procura-os em suas criaturas, nas coisas terrenas e mundanas. Para Santo Agostinho os bens terrenos, “o ouro, a prata, os corpos belos e todas as coisas são dotados de um certo atrativo”, mas é essa boa aparência que arrasta o homem para o mal, para distante de Deus, causam uma embriaguez que faz o homem amar as criaturas e esquecer de Deus (SANTO AGOSTINHO, 1999). Esses bens mundanos são ínfimos, menores “comparados com os superiores celestes”, não passam de “desprezíveis e abjetos” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.70).

Dessa maneira, na concepção de Agostinho, pecado é amar os “efêmeros passatempos”, os prazeres, abraçar o mundo que nos foge, que é passageiro, e desprezar a Deus, eterno e imutável (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.139). Ou seja, a ideia de pecado está diretamente ligada à ideia metafísica de Deus como o princípio do mundo. Todas as coisas que existem neste mundo, neste plano, passageiras e instáveis, são condenadas e desprezadas, devendo-se amar aquele de quem “todas as coisas provêm”, “aquele que sempre permanece o mesmo”, a verdade que transcende a existência de tudo (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.194).

A associação entre a metafísica e o cristianismo se mostra claramente nas palavras de Agostinho, que se refere ao seu Deus, o Deus cristão como a “Luz Imutável”, “verdade eterna” e “eternidade adorável” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.186). Em suas “Confissões”, Santo Agostinho cita o momento em que reconhece nos “castos escritos” de São Paulo a “verdade incorpórea” buscada na filosofia platônica: “Comecei a lê-los [os escritos de São Paulo] e notei que tudo o que de verdadeiro tinha lido nos livros dos platônicos se encontrava naqueles” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.195-196). Ao pedir conselhos para os grandes religiosos da cidade em que morava e ao mencionar a leitura das obras platônicas e

neoplatônicas, Agostinho recebe os parabéns por “não ter caído nos escritos dos outros filósofos, cheios de falácias e enganos, ‘segundo os elementos do mundo’ (Col 2, 8)” enquanto “as obras platônicas sugerem, de todos os modos, Deus e o seu Verbo” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.203).

A felicidade da “verdade incorpórea” buscada pelos platônicos, também buscada por Santo Agostinho, se opunha à felicidade mundana, como lemos nas “Confissões” do santo:

Eu ia adiando a hora de desprezar a felicidade terrena, para me entregar à busca da Sabedoria, cuja investigação, para não falar já da sua descoberta, se deve antepor aos tesouros encontrados, aos reinos do mundo e, enfim, aos prazeres corporais [...] (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.214).

Após sua conversão à religião cristã, Santo Agostinho, antes entregue aos bens terrenos e dominado pelas paixões (SANTO AGOSTINHO, 1999), torna-se um exemplo de superação dos vícios e pecados. Antes “torpe, disforme, sujo, manchado e ulceroso” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.214) por seguir as esperanças do mundo, Agostinho passa a viver ante a “casta dignidade da continência, serena, sem alegria desordenada”, desprezando o mundo, sem devorar o tempo e sem ser por ele devorado (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.221). Na vida em comunhão com Deus, Santo Agostinho abandona sua vida de pecados e vira o modelo de vida para os outros cristãos.

Em seu livro “Confissões”, no qual Santo Agostinho confessa seus antigos pecados a Deus e mostra a todos como largou sua vida pecaminosa, são condenados, além das riquezas materiais, os vícios e as paixões humanas, as corrupções da alma. São mencionados negativamente: o orgulho, a inveja, a ambição, a sevícia (crueldade), a preguiça, a curiosidade, a gula, a cobiça, a avareza, a ira e a vingança, a ignorância e a estultícia, o temor – pela perda de bens e posses –, a volúpia, a devassidão e a luxúria (SANTO AGOSTINHO, 1999).

De acordo com Le Goff (2006, p.50-51), a luxúria “condensa todas as ofensas feitas a Deus no sistema dos ‘pecados capitais’” e unida à fornicação e à concupiscência forma “a tríade da reprovação sexual” que resultará na condenação do corpo na Idade Média. E, para Le Goff, Santo Agostinho é “testemunha e desbravador da nova ética sexual do cristianismo”, esboçada nas epístolas de Paulo, fornecendo-lhe “legitimidade existencial e intelectual”. Em relação ao prazer carnal, após sua conversão, Santo Agostinho passa a tratar das relações sexuais como “a enfermidade da carne” e “doença da alma” e fala de seu passado como “preso ao visco da volúpia” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.163). Os prazeres carnavais eram

para Agostinho um abismo profundo. Já sobre o matrimônio, considerado por Agostinho como uma forma de amenizar o pecado das relações sexuais, o santo toma como correto o que aconselha o apóstolo Paulo: “é certo que o Apóstolo [São Paulo] não me proibia casar, não obstante exorta-me a um estado melhor, porque queria ardentemente que todos os homens fossem como ele” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.202).

A partir da influência de Santo Agostinho, que pregava ser a culpa do pecado original passada a todos os descendentes de Adão pelo ato sexual, “momento em que somos tomados por paixão e emoção e Deus é de todo esquecido” (CAMPOS; MIRANDA, 2005, p.102) houve “a transformação do pecado original em pecado sexual” (LE GOFF, 2006, p.51). A partir dessa ligação entre o pecado original – antes um “pecado de curiosidade e orgulho” (LE GOFF, 2006, p.49) – e o pecado sexual, instaura-se um “sistema de controle corporal e sexual”, com a condenação moral do corpo.

Segundo Le Goff (2006, p.35) o corpo é na Idade Média, por conta do exposto, reprimido e “contido pela ideologia anticorporal do cristianismo institucionalizado”. A Idade Média é a “época da grande renúncia ao corpo”:

Mulher diabolizada; sexualidade controlada; trabalho manual depreciado [...] riso e gesticulação reprovados; máscaras, maquiagem e traves-timentos condenados; luxúria e gula associados... O corpo é considerado a prisão e o veneno da alma (LE GOFF, 2006, p.36-37)

Além disso, “desaparecem as termas, o esporte, assim como o teatro herdado dos gregos e dos romanos” (LE GOFF, 2006, p.36-37) e se assiste “a uma derrocada das práticas corporais, assim como à supressão ou ainda ao confinamento dos lugares do corpo da Antiguidade” (LE GOFF, 2006, p.31).

A repressão do corpo tem raízes ainda no interior do paganismo romano, sobretudo com o imperador Marco Aurélio (121-180) e seu estoicismo “banhado de ascetismo e fundado no domínio de si, sempre em luta contra a depravação das paixões” (LE GOFF, 2006, p.47). Marco Aurélio é um dos mais importantes filósofos da escola estoica do terceiro período, o do estoicismo romano (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001). No final do século II da era cristã ocorre “uma metamorfose das relações sexuais e conjugais; ao sair dessa metamorfose, a moral sexual pagã se encontra idêntica à futura moral cristã do casamento” (LE GOFF, 2006, p.48). O terreno já estava preparado para a “reviravolta do corpo contra si mesmo”, mas “a Idade Média dará um impulso muito mais forte a essa depreciação corporal e sexual por meio de seus ideólogos” (LE GOFF, 2006, p. 48).

Na Idade Média, o ideal ascético aparece como o modelo de vida cristã que deve ser seguido. É por meio da renúncia e da repressão do prazer e das chamadas “tentações”, sobretudo no domínio alimentar e no domínio corporal que se alcança a liberdade espiritual e o retorno a Deus. Nesse desprezo pelo mundo, o desprezo pelo corpo ocupa um papel central, “o corpo sexuado da Idade média é majoritariamente desvalorizado” e as pulsões e o desejo carnal são amplamente reprimidos (LE GOFF, 2006, p.41). Os atos sexuais, “felação, sodomia, masturbação, adultério, fornicação e etc. [...] são, um a um, sucessivamente condenados”. Admite-se apenas o uso salutar e salvador do corpo, através do casamento monogâmico e indissolúvel, a fim de procriação (LE GOFF, 2006, p.42-44).

Não só o corpo é condenado e reprimido com a ascensão do cristianismo, o sonho, “um dos fenômenos mais enigmáticos da humanidade” (LE GOFF, 2006, p.82) também passa a ser tratado de uma forma diferente de como o era na Antiguidade. Anteriormente valorizado, interpretado para a descoberta de verdades ocultas no além ou de previsões para o futuro, o sonho é moralmente condenado e diabolizado. O sexo é o principal motivo dessa reprovação dos sonhos, indissociavelmente ligados ao corpo, pois “à noite, a carne desperta, palpita, aguilhoa o corpo luxuriante” (LE GOFF, 2006, p.82).

Mas a condenação do corpo não se reduz apenas à sexualidade. Além dos prazeres da carne são reprimidos os prazeres alimentares, os pecados da boca, através dos jejuns; e são desvalorizados os trabalhos manuais (LE GOFF, 2006). O trabalho laborioso é colocado “do lado do erro e da penitência”, “uma consequência do pecado original”, como forma de expiação e, por causa da condenação “do sexo, do sangue e do dinheiro”, “prostitutas, médicos e comerciantes” são considerados profissionais corrompidos (LE GOFF, 2006, p.65). A condenação do trabalho permanece firme até o século XII.

Ainda na Idade Média, juntamente com a condenação do corpo ocorre a valorização do pranto e das lágrimas. Essa transformação do pranto, “manifestação mais ostensiva da dor e da tristeza humanas” (LE GOFF, 2006, p.71) em um valor também é operada pelo cristianismo, na medida em que as lágrimas são tomadas como dádivas, a água purificadora que vem como recompensa. Além disso, as lágrimas são valorizadas pelo cálculo ascético de economia dos fluidos: chorar expelle líquidos que poderiam ser usados de forma pecaminosa, como através do sexo (LE GOFF, 2006), e por serem sinais “da encarnação de Cristo no homem”, pois Jesus chora por três vezes na Bíblia (LE GOFF, 2006, p.72). Enquanto o choro é valorizado, o riso, por sua vez, é duramente condenado e reprimido, visto como “do lado do demônio”, “da parte do Diabo” (LE GOFF, 2006, p.75).

Vimos neste capítulo que, com o estabelecimento da religião cristã, com a difusão da crença na ressurreição de Cristo por seus apóstolos, principalmente em meios helenísticos, nos quais a nova religião se associa à tradição filosófica grega, surge uma moral cristã. A nova moral estabelecida, fundamentada nas pregações do apóstolo Paulo, nas reflexões de Santo Agostinho e com contribuições das filosofias de Platão e dos Estoicos, principalmente, determina uma nova relação com o mundo, com virtudes, valores e valorações voltadas para seu Deus, para um mundo do além, e que acabam por condenar o corpo e o mundo terreno, ou seja, a vida.

3 A CRÍTICA NIETZSCHIANA AO CRISTIANISMO E À MORAL CRISTÃ

Neste capítulo, pretende-se abordar a crítica de Nietzsche ao processo apresentado no capítulo anterior, no qual surgem o cristianismo e a moral cristã, determinando uma nova relação com o mundo. Serão abordados os aspectos principais da crítica nas obras *O Anticristo* e *Genealogia da Moral*, sendo eles: a crítica ao cristianismo como uma tendência vital decadente, determinando uma postura negadora da vida que dá origem aos valores cristãos e que se manifesta na moral; a crítica ao cristianismo como metafísica, um “*platonismo para o povo*” (NIETZSCHE, 1999, p.10), que despreza este mundo e valoriza um mundo transcendental; e a crítica à repetição indefinida dos valores tradicionais cristãos, valores que ainda hoje orientam a nossa vida e determinam uma posição negadora diante dela (NIETZSCHE, 2012).

Para uma melhor compreensão dos aspectos abordados, será feita uma breve apresentação de alguns pontos da filosofia de Nietzsche, a começar pela sua visão sobre o mundo, a vida e o homem. É contrapondo essa visão à visão cristã e metafísica do mundo que Nietzsche desenvolve a sua crítica. Será apresentado também o conceito de genealogia, pois é a partir deste que Nietzsche avalia a valoração cristã do mundo. Além disso, será abordado um aspecto importante da crítica de Nietzsche em *O Anticristo*: a diferença entre o cristianismo vivido por Jesus e o cristianismo difundido pelo apóstolo Paulo, pois é este último que forma a instituição e a moral que dominam o Ocidente até hoje (FINK, 1983; FEILER, 2011; NIETZSCHE, 1999).

Antes de iniciar a apresentação desses aspectos da filosofia de Nietzsche, é importante ressaltar o leitor: a obra do filósofo Nietzsche é indiscutivelmente complexa e uma tentativa como a deste trabalho de dar linearidade expositiva ao pensamento de Nietzsche acaba inevitavelmente em uma perda de complexidade. Nas diferentes obras de Nietzsche e em cada período de sua filosofia são levantados diferentes aspectos em relação aos problemas tratados, aos objetos em análise são lançados diferentes pontos de vista. Reunir estes aspectos e pontos de vista em uma única exposição trata-se de uma missão difícil, ainda mais em relação a moral cristã, um dos pontos mais polêmicos da obra do filósofo. Por isso, este trabalho busca se deter sobre os aspectos principais de apenas duas obras, *O Anticristo* e *Genealogia da Moral*, mas é bom deixar claro ao leitor que a crítica de Nietzsche à moral cristã é muito mais ampla e se detém sobre outros aspectos não tratados aqui. Dito isto, segue-se com a apresentação da crítica nietzschiana.

3.1 A VISÃO DE NIETZSCHE SOBRE A VIDA

De acordo com Fink (1983, p.7), Nietzsche é “um formidável ponto de interrogação no caminho percorrido até agora pelo homem, determinado pela herança da Antiguidade e por dois milênios de cristianismo”. Esse ponto de interrogação que é Nietzsche nos provoca a refletir sobre esse caminho, mas ele próprio “acalenta a suspeita de que este seria um caminho errado”, recusando tudo o que foi considerado “sagrado”, “bom” e “verdadeiro” nesse trilhar da humanidade (FINK, 1983, p.7). A partir daqui, buscaremos apresentar os aspectos fundamentais da crítica de Nietzsche sobre o percorrer desse caminho, tratando mais especificamente da ascensão do cristianismo e da moral cristã, apresentada no primeiro capítulo.

Antes, é necessário esclarecer que a crítica de Nietzsche não é direcionada somente ao cristianismo, mas a toda a tradição ocidental, que determina a nossa relação com o mundo atualmente (MARCONDES, 2007). Como nos disse Fink (supra), historicamente, o mundo ocidental atual é determinado pela “herança da Antiguidade e por dois milênios de cristianismo” (FINK, 1983, p.7) e nós, que vivemos no ocidente, somos herdeiros “da síntese entre o judaísmo, o cristianismo e a cultura grega” (MARCONDES, 2001, p.105). E na crítica a essa tradição, o que Nietzsche discute é a estrutura que é comum ao cristianismo e à filosofia desde os filósofos clássicos, principalmente Sócrates e Platão.

Isso significa que Nietzsche não se põe a discutir a existência de Jesus ou do Deus cristão, nem discute a veracidade dos fatos religiosos. O teor da crítica dele é diferente, pois nele ocorre o que Karl Löwith chama de “completude do ateísmo”. Löwith (1985) e Fink (1983) concordam com que o ateísmo é o pressuposto de toda a filosofia de Nietzsche. Com a desdivinização do mundo e com a secularização do homem desenvolvidas por Nietzsche em sua filosofia, a história do ateísmo filosófico completa-se. A visão que Nietzsche constrói do mundo como natural e amoral, ciclo eterno de nascimento e perecimento, sem um propósito final, o coloca para além de um Deus, para além de adversários que afirmem a presença desse Deus (LÖWITH, 1985). A crítica de Nietzsche está voltada para o fenômeno moral do cristianismo (FEILER, 2011). “Assim, ele tomou como alvo de seus ataques, não tanto a teologia ou a ideia de Deus, como as consequências morais que a religião cristã acarreta” (LÖWITH, 1985, p.144). É o que podemos perceber no seguinte trecho da obra *O Anticristo*:

O que me interessa é o tipo psicológico do Salvador. Este poderia estar contido nos Evangelhos a despeito dos Evangelhos, por mais mutilado ou sobrecarregado que esteja com traços estranhos [...]. Não

interessa a verdade sobre o que ele fez, sobre o que disse, sobre o modo como morreu, mas a questão é saber se ainda nos é possível imaginar o seu tipo em geral, se ele foi ‘conservado pela tradição’? (NIETZSCHE, 2013, p.29).

De acordo com Karl Löwith (1985), a intenção de Nietzsche é a reconquista do mundo natural (vimos no primeiro capítulo do desenvolvimento deste trabalho que a tradição cristã, assimilando ideias da filosofia grega, termina por condenar o mundo, tomando-o como reprovável). Nietzsche renuncia aos mundos metafísicos e às esperanças supraterestrres e de um reino celestial. Para ele há “uma existência puramente terrestre sem transcendência alguma” (LÖWITH, 1985, p.147). Nietzsche afirma o mundo da natureza, que existe por graça da natureza, ou seja, que não foi criado por alguém com um propósito em mente; o mundo irracional, imoral e “inumano”. O mundo seria inumano na medida em que, na filosofia de Nietzsche, o homem é considerado apenas mais um animal, assim como os outros, produto da natureza. Dessa forma, o homem não pode ter a superestima e a pretensão de se considerar a razão e o fim da criação, não pode se considerar como feito a imagem de Deus e por isso não pode ser a medida do mundo (LÖWITH, 1985). Sobre esse ressituar o homem no mundo natural, Nietzsche escreve em seu *O Anticristo* que:

Nós já não derivamos mais o homem do ‘espírito’, da ‘divindade’, e o recolocamos de volta entre os animais. [...] nós nos precavemos contra uma certa vaidade: a de que o homem é o grande objetivo por trás do processo de evolução animal (2012, p.35).

O mundo natural é, para Nietzsche, um ciclo eterno de criação e destruição, de nascimento e de morte, de ascensão e declínio, de alegria e de sofrimento, de dor e de prazer (NIETZSCHE, 1999). Segundo Fink (1983, p.8), ao entender o sofrimento como inerente à vida, junto com a felicidade, Nietzsche se situa entre os primeiros pensadores gregos, entre os pré-socráticos, pois se comporta “como o Sim que tudo aceita em relação ao Não que tudo contesta”.

De acordo com Feiler (2011), Nietzsche propõe o retorno aos ideais da cultura grega pré-socrática de afirmação da vida. Na concepção pré-socrática e na concepção nietzschiana, a essência desse mundo não é um princípio estável e imutável ou o bem supremo (como ocorre na tradição metafísica e no cristianismo), mas sim esse eterno movimento de alternância (LÖWITH, 1985; FINK, 1983), o retorno eterno dos desafios da vida (FEILER, 2011). A concepção de mundo de Nietzsche é uma concepção trágica, nela “a realidade é a

contraparte das contradições originais”, tudo o que surge em existência individualizada deixa de existir pela “lei inexorável do declínio” (FINK, 1983, p.18). Nessa visão,

[...] encontram-se confundidas a vida e a morte, a ascensão e a decadência de tudo quanto é finito [...]. O sentimento trágico da vida é antes a aceitação da vida, a jubilosa adesão também ao horrível e medonho, à morte e ao declínio [...]. A aceitação trágica mesmo do declínio da própria existência nasce do conhecimento de que todas as formas finitas são apenas ondas temporárias na grande maré da vida, de que o declínio do existente finito não significa destruição pura e simples, mas regresso ao fundo da vida do qual surgiram todas as coisas individualizadas. [...] Vida e morte são irmãs gêmeas [...] luz e trevas, formas e sombras infernais, ascensão e declínio constituem apenas faces da mesma vaga da vida (FINK, 1983, p.18).

Segundo Löwith (1988, p.155), o nosso acesso à natureza, nosso contato com o mundo, se dá pela aceitação do trágico e por nossa existência corporal. A natureza se manifesta em nós “nas impulsões, nos desejos e sensações da existência corporal”, em instintos de autoconservação e de exaltação e satisfação de si próprio e em pulsões para o domínio, tudo o que Nietzsche desenvolve no conceito de “Vontade de Potência”. A Vontade de Potência é a pulsão fundamental da vida (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p.55), é o instinto representante do poder criador da vida, “um impulso cego”, ávido e insaciável, sempre em busca de satisfação, mas eternamente sofredor (GIACOIA JÚNIOR, 2007, p.17).

Para Nietzsche, a vida é a totalidade de todas as funções orgânicas, do conjunto de fenômenos fisiológicos e emocionais (FEILER, 2011), das forças que movem os seres vivos. Segundo Abade (2010), os seres são constituídos por diferentes forças, que, no corpo, buscam dominar. Na vida, os seres vivos lutam pelo poder, pela expansão de suas forças vitais (ABADE, 2010). No livro *O Anticristo*, Nietzsche descreve a vida “como um instinto para o crescimento, para a sobrevivência, para acumulação de forças, para o poder” (NIETZSCHE, 2012, p.27). Nessa perspectiva sobre a vida, o homem é visto como um animal que, assim como os outros animais, é movido por instintos, funciona como uma máquina. As “vontades” do homem são resultantes fisiológicas de “uma série de estímulos em parte discordantes, em parte harmoniosos” (NIETZSCHE, 2012, p. 36), ou seja, os homens, assim como os animais, agem a partir da tensão entre suas forças e fenômenos fisiológicos e emocionais. Nessa perspectiva, segundo Abade (2010), Nietzsche nega a dicotomia entre corpo e alma, entre corpo e razão, pois para o filósofo, a alma, a razão, são partes do corpo e obedecem às condições *fisiopsicológicas* do corpo.

Mas, essa caracterização de vida por Nietzsche não se refere somente ao biológico, ao orgânico: o social, o cultural, o econômico e etc. também se caracterizam pela luta pelo poder, pela expansão do poder e florescimento de impulsos vitais. No universo social e na cultura a vontade de potência também se faz presente (ABADE, 2010).

O que vimos aqui, nesta seção, é que Nietzsche procura retomar o mundo natural. Para tanto, o filósofo procura explicar a existência a partir da ideia de eterno retorno e da noção do trágico, que afirmam a vida em todos os seus aspectos, do nascimento à morte, da felicidade ao sofrimento, sem estabelecer um propósito, uma justificção para esses aspectos. Dessa maneira, o mundo, na concepção de Nietzsche, situa-se para além de expectativas teleológicas, para além de projetos e propósitos criadores de um Deus, existindo de forma gratuita, aleatória e eterna. Também vimos que a sua explicação de vida se baseia em uma perspectiva fisiopsicológica, de forças vitais que buscam se afirmar e se expandir, e que põe o homem ao lado de todos os outros animais, como um produto da natureza.

Pelo que foi apresentado, a concepção de Nietzsche “não fornece uma interpretação moral da vida nem oferecer uma visão teleológica de um propósito ou objetivo para a existência”, sem “qualquer pensamento de consolação metafísica” ou “esperança de redenção” (SPINKS, 2003, p.61-62). Nietzsche rejeita as ideias de Deus, de Moral e de Além, pois estes seriam opressores, limitando a relação do homem com o mundo natural, amoral e não transcendental. Dessa maneira, ele procura “devolver à existência a sua independência, a sua indeterminação” (FINK, 1983, p.66), eliminando os fatores exteriores que determinam o homem. Neste sentido, estabelece as suas noções do que é “bom” e do que é “mau”. Para Nietzsche, “bom” é “tudo o que aumenta o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem” e “mau” é “tudo o que brota da fraqueza”. A partir disso, ele define a felicidade como “o sentimento de que o poder aumenta – de que a resistência é superada” (NIETZSCHE, 2012, p.24), de que os desafios da vida são ultrapassados e que as energias vitais são expandidas, felicidade para além da ideia de Bem e Mal.

3.2 O CRISTIANISMO COMO METAFÍSICA E *PLATONISMO PARA O POVO*

O cristianismo é uma forma de avaliar a vida, de interpretar o mundo e esse é o foco principal da crítica de Nietzsche a ele (NIETZSCHE, 2012). Essa forma de olhar para o mundo e lidar com ele, surgida há dois mil anos, ainda está presente no ocidente hoje e é, segundo Nietzsche, manifestação da decadência, da fraqueza e da negação e a moral cristã é, para o filósofo, “a moral da autorrenúncia” (NIETZSCHE, 1999, p. 7). Nesta seção será apresentada a visão cristã do mundo como um produto da metafísica socrático-platônica, que

faz da moral cristã, segundo a crítica de Nietzsche, um “*platonismo para o povo*” (NIETZSCHE, 2001, p.8) e uma moral negadora da vida.

O cristianismo promete a felicidade, a eliminação do sofrimento através da redenção dos pecados (FINK, 1983). A felicidade é alcançada, no cristianismo, em outro mundo, no mundo do *Além*, na vida após a morte e após o *Juízo Final*. Conforme vimos na seção ASSOCIAÇÃO DO CRISTIANISMO À FILOSOFIA GREGA, do primeiro capítulo do desenvolvimento, na qual é abordada a contribuição de Santo Agostinho para a moral cristã, conquista-se a felicidade a partir do abandono da vida em pecado e a partir da vida em comunhão com Deus. Considera-se pecado tudo o que é “ilusório”, passageiro, efêmero, tudo o que provê prazer e sofrimento, tudo o que é oposto ao princípio eterno e imutável do mundo, ou seja, a Deus. Por esse motivo, a moral cristã classifica o mundo e seus elementos como reprováveis, prega o desprezo por tais elementos e promete a felicidade eterna no mundo divino.

A associação entre o cristianismo e a filosofia grega que, conforme já vimos, foi iniciada pelo apóstolo Paulo para a difusão de sua doutrina entre o povo helênico mostra-se claramente nas ideias apresentadas no parágrafo acima. Exatamente por isso, Fink (1983, p. 149), afirma que “o que Nietzsche com tanta invicção combate sobre a capa de cristianismo é antes de mais nada uma metafísica, uma avaliação”. Mas, não é qualquer metafísica que se apresenta no cristianismo e é criticada por Nietzsche, é exatamente a metafísica ocidental, a metafísica socrático-platônica. Da mesma forma que a metafísica, o cristianismo interpreta “o sensível, o terrestre, o corpo como algo de provisório, inautêntico e aparente” e opõe sensível, corpóreo e terrestre a um mundo superior, autêntico, verdadeiro e eterno (FINK, 1983, p.149).

É preciso fazer uma breve explanação sobre a metafísica socrático-platônica para traçar uma relação entre esta e o cristianismo para, em seguida compreender a crítica nietzschiana a essa associação. Mas antes, é necessário esclarecer a definição de metafísica. A metafísica, segundo Mora (1978, p.182) se constitui em um “saber que pretende penetrar no que está situado para além ou detrás do ser físico” e dos fenômenos, investigando os princípios e as causas primeiras de “qualquer substância como substância e não a este ou àquele tipo de substância”. Buscando a essência das coisas, a metafísica é definida como a filosofia primeira, pois todas as outras partes do sistema filosófico partem de seus pressupostos (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001). A metafísica é o estudo do ser enquanto ser é a perseguição à verdade eterna, que permanece estável apesar de todas as mudanças pelas quais passam os seres.

Tratando da metafísica socrático-platônica, de acordo com Marilena Chauí (2006, p.185), Platão considerava o mundo material e sensível – o qual experimentamos com os sentidos – imperfeito, pois a matéria é imperfeita, “não consegue manter a identidade das coisas”, muda sem cessar, “passando de um estado a outro, contrário ou oposto”. Assim, o mundo material, mutável e contraditório, só nos possibilita conhecer aparências e formar opiniões contrárias e contraditórias (CHAUÍ, 2006).

Em oposição a esse mundo ilusório, de mudança e aparência, Platão afirma a existência de um mundo perfeito, inteligível, mundo das ideias e das essências verdadeiras (CHAUÍ, 2006). Nesse mundo, a verdade pode ser conhecida sem a interferência de opiniões e sentidos, através do intelecto puro, que alcança a identidade e o permanente. Ou seja, a verdade é alcançada através do pensamento e da reflexão e da negação da experiência dos sentidos, do abandono destes. Para Platão, o mundo sensível é mera “sombra, cópia deformada ou imperfeita do mundo inteligível” (CHAUÍ, 2006, p.185), que nos engana e nos ilude, levando-nos ao erro. Deve-se então abandonar o mundo material, a mudança, o perecimento, as aparências e as imagens, passando da instabilidade e da contradição à identidade e à racionalidade (CHAUÍ, 2006, p.186).

Além do platonismo, outras linhas filosóficas contribuem para a formação de uma metafísica cristã. De acordo com Chauí (2006), os primeiros intelectuais cristãos, principalmente São Paulo e Santo Agostinho, adaptaram ideias filosóficas à religião cristã a fim de converter aqueles “que haviam sido educados na tradição racionalista da Filosofia” (CHAUÍ, 2006, p.192) e transformaram a doutrina a ponto de ser plenamente aceita pelos intelectuais da época (SPINELLI, 2003). Foi a vontade de evangelizar a todos, para tornar o cristianismo universal, responsável pela associação entre metafísica grega e religião cristã, que culmina com o estabelecimento de uma metafísica cristã. Além disso, a intelectualidade cristã tinha interesse na “defesa da religião cristã contra os ataques teóricos e morais que recebia dos antigos” (CHAUÍ, 2006, p.46). Dentre as contribuições filosóficas, além de ideias platônicas, estão ideias neoplatônicas – que retomam a filosofia de Platão, “mas com um conteúdo espiritualista e místico” (CHAUÍ, 2006, p.192) e ideias estoicas.

Do platonismo e do neoplatonismo o cristianismo fez surgir as ideias doutrinárias de separação entre corpo e espírito (alma) e de separação entre diferentes planos, de um mundo terreno, temporal, ilusório e reprovável e de um mundo superior, futuro e eterno. Surge também o dogma de Deus como essência, princípio supremo, criador dos diferentes mundos (CHAUÍ, 2006). Já do estoicismo, os intelectuais cristãos se apropriaram da ideia de uma “Providência divina racional, que governa todas as coisas e o homem” (CHAUÍ, 2006, p.193),

associada ao Deus cristão. Foram apropriadas também as ideias de que o homem deve abandonar todos os apetites, impulsos e desejos corporais ou carnisais para se entregar a essa providência. É essa ação moral, de renúncia, que tem como condição “a fé em Cristo e a graça santificante” (CHAUÍ, 2006, p.193), que nos coloca em acordo com a Providência, em uma vida em comunhão com Deus.

Em resumo, a metafísica cristã, inspirada na tradição filosófica grega, estabelece a distinção entre dois mundos, o mundo terreno, temporal, mutável, como qual interagimos através dos sentidos e o mundo superior, eterno, imutável ao qual temos acesso pela vida em comunhão com Deus. Essa vida é conseguida pela abdicação da relação com o mundo sensível e pela fé em Cristo.

Nietzsche é um crítico da metafísica, pois, segundo o filósofo, a metafísica determina a decadência para a filosofia. Essa decadência surge na medida em que deixa de existir a “unidade entre o pensamento e a vida” e passa a haver não afirmação da vida, mas julgamento, limitação e condenação dela a partir de “valores pretensamente superiores” associados a um mundo suprassensível (NIETZSCHE, 1999). E ainda, de acordo com Souza (2007), a moral cristã é “vista na sua aguçada visão [de Nietzsche] como um produto da metafísica socrático-platônica”. É preciso então buscar compreender a crítica de Nietzsche à metafísica, em que se baseia e de que maneira é feita.

O combate de Nietzsche à metafísica, ao cristianismo, a toda a tradição ocidental é um combate psicológico. Nietzsche “não examina filosoficamente a verdade dos pensamentos da metafísica”, “não demonstra a não verdade da interpretação metafísica e cristã do mundo” (FINK, 1983, p.130). Sobre o combate psicológico à visão metafísica do mundo, vemos no livro *Além do Bem e do Mal*, o que Nietzsche (2001, p. 11-12) descreve como “o preconceito característico dos metafísicos”:

As realidades mais sublimes devem ter outra origem, que lhes seja peculiar. Não pode ser sua mãe esse mundo efêmero, falaz, ilusório e miserável, esta emaranhada cadeia de ilusões, desejos e frustrações. No seio do ser, no qual não morrerá nunca, num deus oculto, na ‘coisa em si’ é onde deve se lobrigar seu princípio, ali e em nenhuma outra parte.

Segundo Nietzsche, é a partir de tal preconceito que os metafísicos procuram alcançar o saber. Criam, a partir dessa perspectiva, algo para ser chamado de “verdade”. Mas, o problema, na concepção nietzschiana, não está no que é essa verdade nem se tal saber é verdadeiro ou não, pois não é a partir das questões ontológicas que a sua crítica se desenvolve. A crítica de Nietzsche se fundamenta na ideia de que os saberes da metafísica, os

valores e as verdades metafísicos devem ser tomados como “sintomas que indicam tendências da vida” (FINK, 1983, p. 15), pois são produzidos por uma determinada avaliação da vida, por um determinado ponto de vista. Em seu diagnóstico, Nietzsche afirma que os valores metafísicos “atrofiam, oprimem e enfraquecem a vida” e

[...] a distinção entre aparição e coisa em si é interpretada como fenômeno pelo qual se exprime um sentimento da vida que enfraquece, de uma vida que já não sente a vontade entre aquilo que cai sobre os sentidos e que inventa para si o ultramundo de um ‘além’ das aparições (FINK, 1983, p. 15).

Deve-se notar que as tais tendências da vida procuradas pelas análises de Nietzsche correspondem à composição orgânica das diferentes forças fisiológicas e psicológicas que, na visão Nietzsche, constituem a vida. As diferentes existências podem carregar forças afirmativas, que aceitam o trágico e todo o movimento do mundo, da criação à aniquilação, e que aceitam a luta pelo poder, que procuram dar vazão a sua vontade de domínio (ABADE, 2010). Ou podem portar forças degeneradas, decadentes, que não aceitam a vida, aos movimentos e a luta e procuram se apegar a algo estável, a uma vida serena e ao “ser” estático e que por fim acabam por conceber o mundo natural como reprovável (ABADE, 2010). É a partir disso que os valores devem ser tomados como sintomas, pois indicam se são produzidos por existências que buscam se afirmar e que por isso favorecem a vida, ou se são produzidos por formas de existência decadentes, constituindo entraves ao desenvolvimento da vida (SPINKS, 2003). Por esse motivo, o foco não deve estar no que seria a verdade, mas na postura diante da vida que é assumida quando se aceita tal verdade:

Qualquer que seja o valor que concedamos ao verdadeiro, à veracidade, ao desinteresse, poderia acontecer que nos víssemos obrigados a atribuir à aparência, à vontade da ilusão, ao egoísmo e à cobiça, um valor superior e mais essencial à vida [...]. A falsidade de um juízo não pode constituir, em nossa opinião, uma objeção contra esse juízo. Esta poderia ser uma das afirmativas surpreendentes de nossa linguagem. A questão é saber em que medida este juízo serve para conservar a espécie, para acelerar, enriquecer e manter a vida (NIETZSCHE, 2001, p.12-13).

A crítica de Nietzsche à metafísica está intrinsecamente ligada à sua crítica ao socratismo, pois, segundo Nietzsche, a metafísica surge a partir de Sócrates. Essa crítica é importante na crítica ao cristianismo porque, conforme já vimos, diversos elementos da filosofia de Sócrates foram utilizados no estabelecimento da moral cristã. A filosofia de Sócrates aparece, na perspectiva de Nietzsche, como oposta a toda a sabedoria trágica do

mundo (NIETZSCHE, 1999; FINK, 1983). O socratismo marca o aparecimento da “supremacia do ‘lógico’”, da racionalidade que se opõe a todo o saber místico e intuitivo da visão trágica (FINK, 1983, p.20). Segundo Fink (1983), Sócrates é, para Nietzsche, do tipo degenerado, pois em Sócrates apenas o aspecto racional e teórico se desenvolveu, seus instintos não se manifestam e suas forças vitais estão dissolvidas, o que faz com que não veja nada no movimento da vida. Dessa forma, Sócrates seria um degenerado, uma negação diante do movimento trágico da vida.

Com a filosofia de Sócrates passa a haver um distanciamento entre a vida e o pensamento: a afirmação da totalidade da vida em todos os seus aspectos dá lugar ao pensamento abstrato do ser, do ser estático, da racionalidade que busca a essência eterna das coisas (FINK, 1983; NIETZSCHE, 1999). Dessa forma, tudo o que é mutável, efêmero, que passa pelo nascimento e pelo perecimento – ciclo considerado natural por Nietzsche - é considerado ilusório e, por isso, a filosofia passa a julgar a vida a partir de ideias pretensamente superiores. É dessa maneira que, segundo Nietzsche (1999), surge a metafísica. Sócrates, e por consequência toda a tradição filosófica construída a partir do seu pensamento, incluindo a tradição cristã, são decadentes. Em sua postura diante da vida, o socratismo e a metafísica tentam se apegar à algo que é eterno, não aceitando assim o aniquilamento de tudo o que existe, negando todo o movimento do devir e, como consequência, negando a própria vida.

Da mesma forma, o cristianismo busca se apegar a algo eterno, estável, para eliminar o sofrimento causado pelo aniquilamento do que existe. Esse princípio eterno e estável é, na religião cristã, atribuído a uma autoridade “sobre-humana”, a qual também é conferida a finalidade e a unidade do Mundo. O princípio do mundo, na metafísica cristã, é o seu Deus (NIETZSCHE, 2012). Assim como a metafísica de Sócrates, em que há um mundo superior, o mundo das ideias, o mundo do ser, no cristianismo o mundo superior é o mundo de Deus, alcançado após a morte e após o abandono deste mundo terreno, ilusório e passageiro. Conforme vimos na primeira seção deste capítulo, Nietzsche concebe como único princípio eterno do mundo a eterna alternância entre a criação e a destruição do existente, essa é para Nietzsche a essência do mundo. Por isso Nietzsche fala em seu *O Anticristo* que filósofos e teólogos do cristianismo “fizeram da realidade uma mera ‘aparência’; uma completa mentira chamada ‘mundo do ser’ – o da essência – foi transformado em realidade” (NIETZSCHE, 2012, p.32).

A concepção cristã de mundo toma-o como ilusório, efêmero, mas vai além e considera os elementos mundanos como pecado, conforme vimos na seção CONDENAÇÃO

MORAL DO MUNDO E DO CORPO deste trabalho. Em oposição ao Deus criador do Universo e da vida, totalmente imaterial, tudo o que é natural, tudo o que é da natureza mundana passa a ser considerado pecado (NIETZSCHE, 2012). Por isso, o Deus cristão é considerado pelo filósofo Nietzsche como contrário a natureza, como forma de negação da vida. Os valores cristãos, que segundo a visão cristã de mundo são dados por Deus, pelo mesmo motivo seriam valores de negação da vida. Os valores da moral cristã, assim como os metafísicos, são criticados por Nietzsche em *O Anticristo*:

Para que o homem se tornasse *perfeito* aconselhavam-no, à semelhança da tartaruga, a recolher seus sentidos para dentro de si, a não ter mais contato com as coisas terrenas e a se desprender de seu envoltório mortal: então, depois disso, apenas a parte mais importante dele, o ‘puro espírito’, continuaria a existir (NIETZSCHE, 2012, p.36).

No trecho supracitado está ideia metafísica principal responsável pela condenação moral e desprezo pelo corpo que ocorre com o estabelecimento do cristianismo. Justificam-se com ideias metafísicas como essa as características da moral cristã de desprezo pelo corpo, já citadas neste trabalho, através das obras de Le Goff e Santo Agostinho. Vê-se aqui que o corpo é, na metafísica e no cristianismo, um mero invólucro mortal e imperfeito da alma eterna e perfeita, do “puro espírito”. Os prazeres suscitados pelo corpo e os sofrimentos que sempre acompanham esses prazeres são um empecilho para a alma alcançar a vida eterna em felicidade, sem perturbações e sem sofrimentos, em comunhão com os princípios eternos do mundo. É desprezando esses prazeres e sofrimentos corporais, todos ilusórios e efêmeros que se alcança a felicidade, a verdade e a sabedoria, tanto na metafísica grega quanto no cristianismo.

Conforme vimos, é nessa ideia de felicidade eterna e sem sofrimentos que se encontra o grande erro metafísico, pois, na visão de Nietzsche, a aniquilação e a destruição, opostas a eternidade e os sofrimentos que sucedem os prazeres são naturais à vida, são intrínsecos a ela. Tentar eliminar esses elementos da existência é negar a vida. Lançar-se a vida é buscar o fruir de seus prazeres, mas também expor-se aos insucessos e aos sofrimentos. Para Nietzsche, a dualidade da vida, a sucessão entre alegria e sofrimento não precisa de justificação, é absolutamente gratuita e é exatamente a graça da vida. Por não saberem lidar com essa dualidade, por serem degenerados, na perspectiva de Nietzsche, metafísicos e cristãos acabam por não aceitá-la, por buscarem uma justificação para a dor e por buscarem outra existência, pretensamente superior, quando na verdade se trata de uma existência degenerada:

[...] as ideias mais sombrias e inquietantes ocupam o primeiro plano; os estados mais rebuscados, designados com os mais elevados nomes, são epileptoides [...] Cristão é o ódio contra o espírito, contra o orgulho, a coragem, a liberdade, a libertinagem do espírito; cristão é o ódio contra os sentidos, contra a alegria dos sentidos, contra a alegria em geral. (NIETZSCHE, 2008, p.43).

De acordo com Fink (1983), na obra de Nietzsche, metafísica, religião e moral estão intimamente ligadas, pois Nietzsche considera que na religião cristã o seu Deus é o ser em si, o bem e a verdade supremos, a quem é conferido a transcendência dos valores. A crítica de Nietzsche ao cristianismo como um *platonismo para o povo* se refere à associação entre os elementos da filosofia socrático-platônica, como a dualidade corpo e alma, divisão do mundo em dois planos e a ideia de imortalidade da alma. O cristianismo é um platonismo para o povo na medida em que as ideias filosóficas de Sócrates e Platão foram utilizadas para a conversão de povos ao cristianismo, para a evangelização de fieis. Segundo Fink (1983), o cristianismo é a vulgarização da metafísica.

Para Nietzsche, essa vulgarização da metafísica para a evangelização de fieis e para a universalização da doutrina cristã é bem diferente da verdadeira mensagem cristã, que segundo o filósofo se situa no âmbito da prática e não das ideias. A seguir veremos essa diferença, denunciada por Nietzsche, entre a mensagem original cristã e o que foi construído após a sua morte. Neste ponto será abordada a difusão da doutrina cristã pelo apóstolo Paulo, que, segundo Nietzsche, é o responsável por corromper toda a verdadeira mensagem cristã, inclusive com a associação com a filosofia grega, que fazem deste apóstolo o verdadeiro anticristo.

3.3 PAULO COMO O ANTICRISTO

Para Nietzsche, conforme já citado no primeiro capítulo deste trabalho, há uma distinção entre o que pregava Jesus e o que foi difundido pelo apóstolo Paulo, principalmente, e por todos os seus seguidores, após a sua morte. Segundo o filósofo, a mensagem original de Cristo, o verdadeiro cristianismo, foi corrompida e o cristianismo que foi transmitido pela tradição histórica, o dos valores sob os quais vivemos hoje, é o contrário do que viveu Jesus (NIETZSCHE, 2012; FEILER, 2011; FINK, 1983). Um dos pontos onde a corrupção do verdadeiro cristianismo se apresentaria é a associação da religião cristã com a metafísica grega, apresentada na seção anterior, associação que, segundo Nietzsche, foi principiada por Paulo como forma de alcançar o poder e que faz deste apóstolo o verdadeiro anticristo.

De acordo com Nietzsche (2012), Jesus estava mais próximo dos ensinamentos budistas que de todos os dogmas institucionalizados no cristianismo. A verdadeira mensagem de Cristo era uma nova prática de vida, era o engajamento em ações, era a “bem aventurança na paz”, a falta de hostilidade à vida e aos inimigos e a falta de resistência ao sofrimento (NIETZSCHE, 2012, p. 56). Na sua maneira de viver, negava qualquer acusação, resistência ou defesa aos que não seguiam sua doutrina, apenas lamentava tal “cegueira” e sinceramente sentia compaixão dos seus inimigos, não entrando em conflitos contra eles (NIETZSCHE, 2012). Para o filósofo Nietzsche, a “Boa Nova” de Jesus Cristo era a interioridade, a comunhão entre Deus e homens, pois o “Reino de Deus” já estaria nos corações humanos, não era uma promessa para o futuro, era a sua realidade “eterna”. Desta maneira, toda ideia de pecado, de punição e redenção é abolida, junto com a abolição do abismo entre Deus e o Homem (NIETZSCHE, 2012). É dessa forma que o cristianismo “verdadeiro”, genuinamente evangélico, é apresentado por Nietzsche em *O Anticristo*, o que nos permite dizer que “não é uma ‘crença’ que distingue o cristão; são os atos cristãos; sua forma diferente de agir é o que o distingue” (NIETZSCHE, 2012, p.62).

Tal maneira de agir, de acordo com Nietzsche (2012), estaria bem próxima do Budismo. Assim como o Budismo, Jesus não se envolve na luta contra o pecado, mas busca um alívio para o sofrimento. Em relação aos incrédulos, tanto o Budismo quanto Jesus Cristo em sua vida negavam o conflito, negavam “a vingança, a aversão, o ressentimento” (NIETZSCHE, 2012, p. 43), ambos se colocam de forma totalmente pacífica diante do mundo, de forma gentil, branda, serena. Além disso, a prática cristã e a religião budista não se baseariam em promessas, seriam suas próprias realidades (NIETZSCHE, 2012). Por esses motivos, Nietzsche (2012, p.72) afirma que Jesus Cristo era “uma abordagem nova e totalmente original para fundar um movimento de pacifismo budístico e assim estabelecer felicidade na Terra – real, e não apenas prometida”.

A partir disso, Nietzsche denuncia a diferença entre o cristianismo de Jesus Cristo, o qual estava próximo a um movimento budista, e o cristianismo construído e difundido após a sua morte. Segundo Fink (1983, p. 147), o cristianismo de Jesus, na visão de Nietzsche “é uma dada práxis da vida”, do homem doce, bom, pacifista, de quem anunciava que o reino de Deus já se fazia presente nos corações humanos e negava a hierarquia do judaísmo e a necessidade de uma instituição ou igreja. Para Nietzsche, “existiu apenas um único cristão, e ele morreu na cruz” (NIETZSCHE, 2012, p. 68). O que surgiu a partir da sua morte é em realidade o contrário do que vivera Cristo. A sua morte era o exemplo maior da sua doutrina,

sem qualquer ressentimento para com seus executores (NIETZSCHE, 2012), sem qualquer recriminação, luta ou defesa (FINK, 1983).

Ocorreu, porém, que os seguidores de Jesus não compreenderam sua mensagem e, movidos por ódio e ressentimento pela morte de seu mestre, passaram a difundir ideias contrárias à mensagem de Cristo (FEILER, 2011). Entre as ideias levantadas estão: a rebelião contra a classe dirigente do judaísmo dominante e a vingança contra os executores do Filho de Deus; o juízo e os castigos aos que causaram a sua morte; o sacrifício do filho enviado por Deus para a expiação dos pecados; a segunda vinda de Cristo, sua ressuscitação para julgar seus executores. A partir disso, a comunhão entre os homens e o Reino de Deus, anunciada por Jesus Cristo em vida, deu lugar ao “Reino de Deus que vem para julgar seus inimigos” (NIETZSCHE, 2012, p. 71) e a “Boa Nova”, anunciada e vivida por Jesus virou uma mera promessa.

De acordo com Nietzsche (2012), Paulo foi responsável por dar um sentido lógico a todas essas ideias surgidas entre os primeiros seguidores de Cristo e é, por isso, considerado “o verdadeiro inventor do cristianismo” (FEILER, 2011, p.11). Para alcançar o poder, Paulo teria adulterado de vez o tipo de Jesus e desnaturalizado o sentido de sua prática (SENA, 2012). Enquanto Jesus era o tipo de “homem do exército da salvação, que atravessa a vida sorridente e pacífico” (FINK, 1983, p.148), Paulo era o “tipo oposto ao do ‘alegre mensageiro’”, era o “gênio do ódio, a visão do ódio, a lógica implacável do ódio” (NIETZSCHE, 2012, p. 73). Não fosse por Paulo, “uma alma das mais ambiciosas e impertinentes, um espírito tão cheio de superstição como de astúcia”, o cristianismo teria sido “uma pequena seita judaica, cujo mestre morreu na cruz” (NIETZSCHE, 2007, p. 69).

Foi Paulo quem inventou o Além, o juízo final, e todas as ideias tidas como superiores pelo cristianismo, construindo uma Igreja a partir de tais ideias, uma instituição de sacerdotes, com recompensas, pecados, castigos e promessas (FINK, 1983). Essa foi a forma encontrada por Paulo para formar o seu rebanho, para assumir o poder entre os seguidores de Cristo após sua morte, para formar uma Igreja para os ressentidos com a morte de Jesus (FINK, 1983). Além disso, Paulo se aproveita da figura de Jesus sofredor e martirizado e torna “a impotência, a fraqueza e a passividade” divinas, o que representa uma mudança completa em relação aos valores da Antiguidade (FEILER, 2011, p.75). Os valores afirmativos da vida, os valores nobres da concepção trágica do mundo dão lugar aos valores da decadência e, dessa maneira, os fracos e os degenerados, que não sabem lidar com a vida, são valorizados, enquanto os fortes, os que querem dominar são reprovados e condenados, seus instintos são

reprimidos pela moral que promete o Além eterno (FINK, 1983; NIETZSCHE, 2012). Assim São Paulo montou seu rebanho, alcançou o poder entre as massas do Império Romano.

É a partir da difusão da crença na ressurreição de Cristo pelo apóstolo Paulo que surge a Igreja Cristã, antes de Paulo “havia apenas alguns sectários judeus” (NIETZSCHE, 1999, p.149). A pregação de Paulo em meios helenísticos fez o cristianismo se revestir de ideias e vocabulário filosóficos que provocaram ainda mais mudanças na doutrina prática original de Jesus (ELIADE, 2011). A doutrina da imortalidade da alma, por exemplo, que se comprovaria pela ressurreição de Jesus Cristo, e prometida como recompensa por Paulo desloca o centro de gravidade da vida e de toda existência para um mundo no além da morte (NIETZSCHE, 2012; FINK, 1983). No cristianismo de Paulo, promete-se “um outro mundo, desprovido de dor, sofrimento e morte”, pois estes são considerados frutos do pecado, que pode ser redimido seguindo-se a doutrina moral cristã (SENA, 2012, p.44), moral que é radicalizada pelo apóstolo da vingança, em favor das massas enfraquecidas (NIETZSCHE, 2012; FEILER, 2011). Assim, a vida é negada, pois, de acordo com Nietzsche, esses elementos, dor, sofrimento e morte são intrínsecos à vida, são “condições de efetivação, elevação e superação da vida” (SENA, 2012, p. 44).

Para Nietzsche, o apóstolo Paulo foi responsável pela associação entre as ideias de raízes judaicas e as ideias de raízes helênicas, que possibilitaram a universalização da doutrina cristã e, ao mesmo tempo, conferiram maior poder ao apóstolo (NIETZSCHE, 2012; NIETZSCHE, 2007). Assim, por ter falseado a prática de Jesus, adulterado o cristianismo original e difundido uma doutrina oposta à de Jesus, ao apóstolo Paulo pode ser aplicada a figura do Anticristo (FEILER, 2011). A pregação do apóstolo Paulo, desta maneira, teria dado origem a um cristianismo anticristão, cristianismo do ressentimento, do julgamento, de hostilidade e promessas.

Conforme vimos na seção anterior deste capítulo, o que o filósofo Nietzsche combate principalmente é essa associação entre cristianismo e filosofia grega executada por São Paulo como forma universalizar a doutrina e conquistar o poder (FINK, 1983; FEILER, 2011; SENNA, 2012). É por essa associação que o cristianismo se torna uma metafísica que, “à luz de um mundo supraterrrestre, autêntico e verdadeiro, concebe o sensível, o terrestre, o corpo como algo de provisório, inautêntico e aparente” (FINK, 1983, p. 149). O filósofo critica também o uso da metafísica para a conversão das massas, a vulgarização da metafísica.

Além da crítica ao cristianismo que foi mantido pela tradição, iniciado com a corrupção da mensagem de Jesus por São Paulo, é necessário esclarecer que a crítica de Nietzsche também se dirige ao cristianismo que foi vivido por Cristo. Toda a sua beatitude e

sua benevolência e o seu amor a todos, “sem retraimento e exclusão” (NIETZSCHE, 2013, p.30) e a falta de resistência aos inimigos, além de toda a sua interioridade – a doutrina do Reino de Deus como interior aos corações humanos – são para Nietzsche sinais de decadência, de degeneração. É, segundo Nietzsche (2013), por sua extrema susceptibilidade ao sofrimento e por uma aversão a realidade – por não ter forças para lidar com a realidade, por ter uma força vital fraca – que Jesus prega o amor incondicional e a interioridade, pois essas são as suas únicas possibilidades para evitar o sofrimento e o conflito.

3.4 A GENEALOGIA E OS VALORES CRISTÃOS

A genealogia aparece na obra de Nietzsche, em seu projeto de reavaliação dos valores ocidentais (FINK, 1983), como a crítica aos valores morais da humanidade a partir de sua origem (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001). Na genealogia questionam-se não os valores em si, mas o valor por trás dos valores, procura-se chegar à concepção de mundo e à postura diante da vida dos criadores dos valores. Assim, através da genealogia, procura-se a que interesses particulares, que necessidades esses valores atendem, pois os valores e as verdades morais apenas teriam sentido quando ligados a sua origem (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001). Para Jean Beaufreut apud Mora (1994, p. 1189), esse remontar às origens “constituiu o método mais constante de Nietzsche”.

A genealogia não é uma simples revisão histórica de valores e verdades, como são as análises tradicionais da moral e da cultura (SPINKS, 2003), a genealogia “é um mergulho no ser do homem como ser histórico” (MORA, 1994, p.1189). Busca o caminho pelo qual chegamos às nossas crenças morais e busca as condições por intermédio das quais os valores foram criados, por quem foram criados, em que condições de existência. Na procura desse caminho, a genealogia se atenta às mudanças e descontinuidades das práticas morais, pois considera que os valores são modificados ao longo do conflito entre diferentes interpretações da vida e de diferentes formas de existência. Dessa forma, o foco de análise é alterado, analisam-se as forças e interesses que produzem os valores, as formas de existência que criam e se apropriam dos valores e não os próprios valores que estão por trás das práticas morais (SPINKS, 2003). Segundo Spinks (2003, p.59), o trabalho genealógico de Nietzsche “muda o foco de estudo da identidade primordial de um conceito ou valor para as diferentes, descontínuas e contingentes forças que criam os conceitos em primeiro lugar”.

Um exemplo de uso da genealogia por Nietzsche está logo no prólogo de seu *Genealogia da moral*:

[...] sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? [...] (NIETZSCHE, 1998, p. 9).

Segundo Spinks (2003), no *Genealogia da Moral* Nietzsche procurar analisar a história e o valor dos conceitos morais, como no caso de “bom” e “mau” supracitados. Neste sentido, busca-se historicamente a quais interesses atendem e que visão de mundo e modo de existência eles promovem. A genealogia se insere na filosofia de Nietzsche a partir da equação fundamental do “ser = valor”, que constitui o “princípio operacional fundamental” da filosofia nietzschiana (FINK, 1983, p.19). Segundo Deleuze (1976), o sentido de algum fenômeno, seja ele humano, biológico ou físico, ou de um valor só podem ser encontrados quando se sabe a força que está por trás deste fenômeno ou valor, que se exprime nesses, ou seja, o fenômeno e o valor devem ser entendidos como um sintoma de uma força (DELEUZE, 1976; FINK, 1983). Dessa maneira, “Nietzsche passa por cima do problema ontológico” dor ser e do valor (FINK, 1983, p.15) para se deter às avaliações, os pontos de vista em relação ao mundo, que constituem o solo onde os valores são criados e que determinam o valor desses valores (DELEUZE, 1976). E é isso que dá sentido à crítica a partir da genealogia, da análise histórica e do valor de um valor na filosofia de Nietzsche.

Em relação aos valores cristãos, a crítica a moral tradicional realiza-se em Nietzsche, de acordo com Fink (1983), em dois âmbitos: na pretensa objetividade dos valores cristãos, através da qual a moral cristã busca se tornar universal (GEUSS, 1997), e no próprio conteúdo desses valores, que na visão de Nietzsche, determinam uma posição decadente diante da vida (FINK, 1983).

Sobre a objetividade, a impessoalidade e a universalidade dos valores cristãos, segundo Fink (1983), Nietzsche trespassa a aparente objetividade dos valores, a ideia de que seriam existentes em si, válidos para todos os homens. Para Nietzsche, os valores são criados pela existência, são estabelecidos pela vida humana, de acordo com a avaliação, à postura que esta existência tem diante da vida e até mesmo de suas constituições fisiológicas.

O homem, dizia Nietzsche, é o criador dos valores, mas esquece sua própria criação e vê neles algo de ‘transcendente’, de ‘eterno’ e ‘verdadeiro’, quando os valores não são mais do que algo ‘humano, demasiado humano’ (NIETZSCHE, 1999, p. 7).

Um dos pontos criticados por Nietzsche em relação a moral cristã é a sua repetição de valores, a partir de sua pretensa transcendência e universalidade. Mas essa repetição de valores já construídos que compõem a tradição sob a qual a nossa vida se dá não é exclusiva do cristianismo: Nietzsche critica toda a tradição ocidental pela inércia criativa de novos valores. Como já dito anteriormente, o mundo ocidental se fundamenta sobre uma base de valores judaicos, gregos – da filosofia Antiga – e cristãos, o que significa que compartilhamos de concepções e valores construídos há muito tempo, que foram sendo repetidos ao longo da história e tornando-se prevalentes, baseando a nossa relação com o mundo. E essas concepções e esses valores continuarão a ser repetidos se em momento algum pararmos para pensar em porque acreditamos neles, porque pensamos de tal maneira, qual a origem deste pensamento em nossa vida.

Os valores morais repetidos tornam-nos resignados em viver apenas como uma função social, pela sobrevivência da comunidade e, dessa forma, a vida torna-se um grande fardo, uma “existência insossa” (SOARES, 2006, p.4). Devemos então, conforme a filosofia de Nietzsche, lutar pela alegre produção de nossa própria existência, através de nossas experiências próprias, refletir sobre nossos valores para que se ultrapasse o ser de conjuntura que é o homem, determinado pela tradição, para que as energias de que somos portadores possam se expandir (SOARES, 2006; CANDIDO, 1999).

Além da crítica à repetição de valores imposta pelo cristianismo, em *O Anticristo* Nietzsche dirige duras críticas a Kant e a seu Imperativo Categórico. Segundo Rodrigues (2012, p.13), Nietzsche “acredita que o imperativo categórico transforma os homens em autômatos, porque presume igualdade entre desiguais, visto que pessoas diferentes geralmente agem de maneiras diferentes de acordo com cada circunstância”. Segundo Nietzsche, a ideia de imperativo categórico, de se seguir uma virtude pelo respeito a um conceito de virtude pretensamente impessoal e universal é pernicioso e decadente. Tal afirmação, conforme já vimos, fundamenta-se na sua visão de vida como luta pela existência e na genealogia, que nega os valores em si, a transcendência dos valores. Para Nietzsche, “uma virtude deve ser uma invenção nossa: deve brotar de nossa defesa e necessidade pessoal” (NIETZSCHE, 2012, p.11), de forma a favorecer a nossa autopreservação e o nosso crescimento. Em *O Anticristo* Nietzsche escreve que:

Quando o instinto vital nos compele a agir, o prazer prova que a ação é correta. (...) O que destrói um homem mais rapidamente do que trabalhar, pensar e sentir sem uma necessidade interna, sem qualquer escolha pessoal profunda, sem prazer – como um simples autômato

do dever? Essa é quase a receita da *décadence* (...) (NIETZSCHE, 2012, p.33).

De acordo com Giacoia Junior (2001), a pretensa universalidade de uma moral e a consequente padronização de valores, que ocorre tanto no cristianismo quanto no imperativo categórico de Kant, suprime as diferenças humanas e encobre o fato de os valores são criados para atenderem a interesses particulares. Dessa forma, a existência humana acaba por se mediocrizar, tendo que seguir aos valores já estabelecidos, não dando vazão a suas energias criadoras.

No outro aspecto de sua crítica aos valores cristãos, Nietzsche considera-os como decadentes e como de uma moral escrava diante da vida. Segundo Deleuze (1976), os valores são criados por diferentes modos de existência, por diferentes maneiras de ser e de se relacionar com a vida, de avaliar a vida. Há, para Nietzsche, segundo Deleuze, duas maneiras distintas de ser: uma nobre e outra vil e é dessas duas formas opostas de existência que surgem os valores. Dessa maneira, em suas análises morais, Nietzsche distingue dois tipos de moral: a moral de senhores, dos nobres e a moral de escravos, moral vil (SPINKS, 2003).

Os valores são humanamente criados – não são dados por um Deus –, de acordo com a forma de viver e enxergar a vida da existência que cria esses valores (DELEUZE, 1976; FINK, 1983, SPINKS, 2003) e essa forma de existência pode ser entendida a partir da perspectiva fisiológica da vida, já mencionada neste capítulo: há alguns em que os instintos e as forças vitais se manifestam de forma saudável, organizada e expansiva, e há outros em que os instintos e as energias estão degenerados, exauridos, dissolvidos (ABADE, 2010). O conteúdo dos valores criados varia então conforme a origem criadora destes valores e, conforme já vimos, para analisar os valores é necessário associá-los a sua origem criadora, através do método genealógico (DELEUZE, 1976).

Numa moral nobre, originária de uma existência saudável fisiologicamente, de sua “constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, e até mesmo transbordante” (MATILDE, 2010, p. 53), os valores afirmam a vida e celebram sua vontade de poder, sua expansão de forças vitais (SPINKS, 2003). Os valores nobres são criados ativamente, expressão espontânea de sua força e vivacidade. Já numa moral escrava, os valores são criados reativamente (DELEUZE, 1976), não afirmam sua forma de existência, escondem sua decadência e degenerescência e “sua ausência de querer viver” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p.84). Os fracos, a grande massa, que não sabe lidar com a vida, que não aceita a dualidade da vida – dor e prazer, alegria e sofrimento – acabam por se apropriar dos valores

criados pela moral nobre e inverter seus sentidos (DELEUZE, 1976; JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001; MATILDE, 2010). As massas escravas, ressentidas com a vida e “com o jugo dos fortes” (NIETZSCHE, 2012, p.8) se apropriam de seus valores e os estabelecem como transcendentais, como um código de regras que devem valer para todos (SPINKS, 2003).

O cristianismo teria nascido, na perspectiva de Nietzsche, sobre um solo onde já teria ocorrido uma forte inversão de valores: após a dominação dos judeus pelo Império Romano, seus valores passaram a expressar seu ressentimento contra a vida e contra os dominadores, condenado a força da nobreza romana, seu poder e seu bem viver. Para a moral judaica surgida com esse movimento de ressentimento a aceitação da vida, da força, da beleza, da autoafirmação seria o maior dos males. Os judeus, de acordo com o filósofo, teriam inventado um outro mundo, para poder negar o mundo natural e para poder associar a ele os valores que deveriam ser seguidos por todos (NIETZSCHE, 2012; MATILDE, 2010).

Porém, o cristianismo é um movimento ainda maior de inversão de valores, por parte dos seguidores de Cristo, dos ressentidos contra a nobreza sacerdotal judaica, assassina de seu mestre. Dessa forma, os sacerdotes judeus, que alcançaram o poder através da criação de valores que condenam o mundo, acabaram por ter seu poder e sua vida também condenados, toda a hierarquia judaica foi subvertida com os novos valores cristãos (NIETZSCHE, 2012; NIETZSCHE, 1998; NIETZSCHE, 1999). É por isso que Nietzsche afirma em seu *Genealogia da Moral* e em *O Anticristo* que o cristianismo surge do ressentimento, da revolta contra os valores dominantes.

A partir da condenação e da reprovação do que é nobre, do que exala vida, do que se afirma é que surgem os valores cristãos. Através da vingança e do ressentimento contra a vida, contra o poder, contra o bem-viver, os fracos criam a sua moral, na qual seus valores promovem uma forma decadente de existência colocam tudo o que é ascendente como reprovável, como pecado.

4 CONCLUSÃO

Este trabalho buscou compreender a crítica de Nietzsche à moral cristã, levantando os aspectos principais desta crítica nas obras *O Anticristo* e *Genealogia da Moral*, do filósofo. Para o estudo da crítica, foi apresentado o processo histórico de surgimento do cristianismo e da moral cristã, desde as pregações de Jesus até as associações a doutrinas filosóficas que contribuíram para a universalização da doutrina cristã, para a institucionalização da religião e para o estabelecimento da moral. Foram abordadas as contribuições da metafísica socrático-platônica e da filosofia dos estoicos e de Santo Agostinho para a moral cristã e abordou-se também a reprovação moral do mundo, decorrente da assimilação das ideias dessas filosofias pela religião cristã.

A partir disso, buscou-se esclarecer a crítica de Nietzsche à moral cristã. Neste sentido, foi possível compreender porque o filósofo caracteriza a moral cristã como um *platonismo para o povo* e como uma *moral negadora da vida*, pois ela condena o mundo, busca a eliminação dos prazeres e sofrimentos que são intrínsecos a ele e estabelece um mundo superior, no qual se alcança a felicidade eterna, imperturbável. Essa moral, conforme apresentamos a partir dos escritos de Santo Agostinho e da obra de Le Goff, reprova o mundo, esconde o corpo, abre mão das alegrias e dos prazeres, recomenda o abandono destes elementos mundanos e promete uma recompensa num mundo superior, onde não há sofrimentos e está a paz inabalável. Pelo que vimos, essa abdicação da vida terrena e essa condenação do que é intrínseco ao mundo natural, é fruto de uma existência fraca, cansada, de energias exauridas, que não sabe lidar com a luta pela expansão de forças, que não sabe buscar o prazer e lidar com o sofrimento que o sucede. A moral cristã é uma manifestação decadente da vida, que não aceita os movimentos da vida, tanto de luta pela expansão de forças e instintos – para o filósofo, os metafísicos seriam degenerados – quanto de aniquilação do existente.

Os valores dessa moral são criticados na filosofia de Nietzsche tanto por sua pretensa universalidade e transcendência, quanto por sua postura decadente diante da vida. Tal postura deriva do fato de os valores pregados pelo cristianismo serem estabelecidos por fracos e degenerados, que procuram eliminar o sofrimento de suas vidas, mas de tal forma que acabam por negar os elementos naturais a vida, condenando o que a vida tem de melhor, suas alegrias e prazeres. Em relação a um dos aspectos apresentados neste trabalho, por exemplo, a condenação moral do mundo e do corpo, a Igreja Cristã, conforme vimos, estabelece inúmeras medidas contras os prazeres corporais, principalmente os sexuais – o sexo deixa de ser visto

como um elemento normal, de onde surge a vida e passa a ser visto como dos mais reprováveis atos humanos e é duramente reprimido.

Sobre esses dois aspectos da crítica de Nietzsche aos valores cristãos, pretensa universalidade e postura decadente, é de notada importância que cheguemos a uma conclusão acerca de nossos valores, através de nossas próprias reflexões e o método genealógico de Nietzsche, mostra-se válido para essas reflexões. Mesmo que não se concorde com o filósofo em relação ao conteúdo dos valores cristãos, mesmo que não cheguemos às mesmas conclusões que ele em relação aos valores que orientam a nossa vida, é fundamental que reflitamos sobre os valores que assumimos como verdades em nossas vidas. Não devemos assumir a posição de Nietzsche ou uma posição contrária à do filósofo de maneira irrefletida.

Grande parte de nossos valores são recebidos por nós passivamente, são adquiridos durante a nossa convivência em sociedade. Desta forma, para que não sejamos meros repetidores do que está estabelecido, é preciso perceber que esses valores foram criados pelo ser humano em determinada época, em um dado local, de acordo com uma visão de mundo. É isso que o método genealógico nos permite, dando-nos a possibilidade de avaliar se esses valores correspondem ou não a nossa própria forma de ver a vida, e se devem dar lugar a valores mais adequados à nossa existência. Se concordarmos com Nietzsche, veremos que grande parte dos valores que orientam nossa vida e nossa relação com o mundo são valores que não permitem que aproveitemos ao máximo esse mundo e que impedem a expansão de nossa vida.

Em resumo, neste trabalho foram apresentados os aspectos da moral cristã que, na perspectiva do filósofo Nietzsche, conferem a essa moral uma nocividade ao desenvolvimento da humanidade, à história da humanidade. A reprovação de alguns aspectos intrínsecos à vida, o seu julgamento da vida, a sua universalidade e objetividade, que constituem entraves à criação de novos valores pela humanidade, à expansão das energias criadoras humanas e a promoção de uma postura decadente, ressentida, fazem com que Nietzsche afirme que a moral cristã deve ser superada e dar lugar a uma moral afirmadora da vida.

REFERÊNCIAS

- ABADE, M. **O cristianismo como religião da *décadence* e contrária aos impulsos vitais em *O Anticristo*, de Nietzsche**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, Belo Horizonte, 2010.
- ABBAGNANO, N. **História da Filosofia - volume 2**. Tradução de António Borges Coelho. – 5ª Edição - Lisboa: Editorial Presença, 1999.
- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. – 3ª Edição – São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Os pensadores).
- CAMPOS, F; MIRANDA, R.G. **A escrita da História: Volume Único**. – 1ª Edição – São Paulo: Escala Educacional, 2005.
- CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2006 – 13ª edição.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas. Vol II: De Gautama Buda ao triunfo do cristianismo**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- FEILER, A. **Nietzsche: sujeito moral e cultura cristã**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011. 107 p.: (Série Filosofia; 209)
- FIGUEIRA, D.G. **História: Volume Único**. – 1ª Edição – São Paulo: Ática, 2005.
- FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1983.
- GIACCOIA JÚNIOR, O. **Nietzsche** – São Paulo: PUBLIFOLHA, 2000 (Folha explica).
- GEUSS, R. **Nietzsche and Morality**. European Journal of Philosophy, 5: 1 – 20.
- JAPIASSÚ, H. MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia** – 3.ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- LE GOFF, J; TRUONG, N. **Uma história do corpo na Idade Média**. Tradução de Marcos Flamínio Peres; Revisão técnica de Marcos de Castro. – Rio de Janeiro: Editora Record, 2006.
- LÖWITH, K. **Nietzsche e a completude do ateísmo**. In: MARTON, S. (org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 140-167.

MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein.** – 6ª Ed – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.

(_____), D. 1953-. **Textos básicos de ética** / Danilo Marcondes. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

MATILDE, B. **Moral de Senhores e Moral de Escravos na Filosofia de Nietzsche.** Campinas: Cadernos de Graduação UNICAMP (nº8), 2010.

MENEGAT, C. **Os pensadores que influenciaram a política da eugenia do nazismo.** Uberlândia: AMARgem – Estudos (Revista Eletrônica de Ciências Humanas, Letras e Artes), 2008.

MORA, F. **Dicionário de Filosofia** – traduzido do espanhol por António José Massano e Manuel Palmerim. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978.

(_____), F. Dicionário de Filosofia, 1994.

NIETZSCHE, F. **Além do Bem e do Mal ou Prelúdio de uma filosofia do futuro.** Tradução de Marcio Pugliesi. Curitiba: Editora Hemus S.A., 2001.

(_____), F. **Aurora.** Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 2007. (coleção grandes obras do pensamento universal; 66; 351 p.)

(_____), F. **Genealogia da moral: uma polêmica.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

(_____), F. **O Anticristo. Ensaio de Crítica do Cristianismo.** – 2ª edição –. Tradução de Antonio Carlos Braga. Editora Escala, 2008. (Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal)

(_____), F. **O Anticristo.** – São Paulo: Martin Claret, 2012. – (Coleção a obra-prima de cada autor; 50).

(_____), F. **O Anticristo.** Tradução de Artur Morão. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/nietzsche_friedrich_o_anticristo.pdf>. Acesso em: 16 de Julho de 2013.

(_____), F. 1844-1900. **Obras Incompletas**, seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antonio Candido. São Paulo: Nova Cultural, 1999. - (Os pensadores)

SENA, A. D. S. **Nietzsche e a corrupção psicológica dos Evangelhos.** Revista Espaço Acadêmico, ano XI, n. 128, p.42-52, jan. 2012.

SOARES, A. **Introdução à Filosofia de Nietzsche.** Escola Nômade, 2006. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/6701432/Amauri-Ferreira-Introducao-a-Filosofia-de-Nietzsche>>. Acesso em: 16 de Julho de 2013.

SPINELLI, M. **Platonismo Cristão? Que Platonismo?** Boletim CPA (Centro de Pensamento Antigo) – nº 15, jan./jun. Campinas: UNICAMP, 2003.

SPINKS, L. **Friedrich Nietzsche**. New York: Routledge, 2003.184 p.

SUFFRIN, P. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

VILAS BÔAS, J.P.S. **Nietzsche e a polêmica em torno da Grande Política: Por uma ética de superação do niilismo**. Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia. v. 03; n. 06; 2011.