

A RELIGIÃO COMO MÁ INTERPRETAÇÃO DO SOFRIMENTO NO *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*, DE NIETZSCHE

Jelson Roberto de Oliveira
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Resumo: O objetivo do presente artigo é analisar a argumentação segundo a qual Nietzsche interpreta como a necessidade metafísica nasce de uma tentativa de fuga da dor e do sofrimento que marca a vida e que, no final, acaba por representar não só uma má-interpretação das *coisas humanas*, mas uma tentativa de cura (pela via de uma narcose) que resulta, secundariamente, no impedimento da “verdadeira” cura, aquela proposta por Nietzsche no seu procedimento filosófico-científico¹ que conduz à retomada da inocência.

Palavras-chave: Nietzsche, religião, psicologia, sofrimento, narcose.

Abstract: The aim of this paper is to analyze the arguments used by Nietzsche to interpret as metaphysical necessity arises from an attempt to escape of the pain and suffering that marks the life and, in the end, represents not only a misinterpretation of the human things, but an attempt to healing (with a narcosis), that results secondarily in an obstruction of the “true” healing, the one proposed by Nietzsche in his philosophical-scientific procedure, leading to the resumption of innocence.

Keywords: Nietzsche, religion, psychology, suffering, narcosis.

¹ Concordando com a sugestão de Ruth Abbey, entendemos que filosofia científica de Nietzsche, tal como praticada no segundo período de sua produção é “mais uma combinação de história e psicologia do que qualquer coisa parecida com as ciências naturais” (2000, p. 17), tal como aparece, por exemplo em HH §1, HH §8, OS §13 e GC §335. Ou seja, sua ambição é analisar a moralidade fora dos fundamentos metafísicos aos quais ela esteve tradicionalmente limitada, numa perspectiva “além de bem e mal”, como sugere sua obra posterior (fato, aliás, que demonstra a relação de continuidade entre esses escritos).

Introdução

Já nas primeiras páginas de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche contrapõe a chamada “filosofia histórica” à tradicional “filosofia metafísica” (HH², §1), com a intenção de aproximar a filosofia da ciência, com o objetivo de realizar uma crítica aos três âmbitos de “representações e sentimentos” que estiveram marcados por interpretações consideradas errôneas: o âmbito da moral, da religião e da arte (HH, §1 e §10). Para tanto, busca impor um “método rigoroso” com “conhecimentos sólidos” (HH, §3) baseados numa “sintomatologia” (GIACOIA JÚNIOR, 2006, p. 27) capaz de contrapor-se às explicações de cunho mítico, religioso ou milagroso que estão presentes nesses âmbitos da cultura e que não teriam resultado em outra coisa senão em credences, “mentiras e absurdos” (HH, §12) que incluem a distinção entre mundo interior e exterior (HH, §15), fenômeno e coisa em si (HH, §16), linguagem (HH, §11), matemática (HH, §19), crença no progresso (HH, §§24 e 26), etc.

Todas essas explicações seriam, assim, “erros de raciocínio” (HH, §30) que desconhecem que o são. Em outras palavras: ao contrapor a pretensa “verdade” de seu método aos “erros” da interpretação corrente, Nietzsche tem em vista não a possibilidade de ter em mãos verdades absolutas, mas simplesmente um cabedal de informações derivadas da aplicação da leitura *histórica* das coisas humanas, que mostram como os erros são fundamentais à vida (HH, §33), já que essa está marcada pelo ilógico (HH, §31) e pelo injusto (HH, §32). O erro denunciado, portanto, é o não reconhecimento do erro. Ou seja: o filósofo pretende demonstrar como a metafísica, por se embasar numa pretensão de verdade absoluta e fixa sobre o mundo (negando o devir histórico, portanto) acabou por incorrer em erros de tal monta que levaram a interpretações nocivas e prejudiciais da vida como um todo.

Para isso, Nietzsche aproxima a filosofia da ciência, não só para denunciar como maléfica a aproximação tradicional entre filosofia e metafísica, mas também para recuperar as *coisas humanas* a partir de uma análise que busque a sua gênese. Essa análise das “coisas morais” abriria um

² Nesse artigo usaremos as siglas convencionais para citação dos escritos de Nietzsche: HH (*Humano, Demasiado Humano*, vol. I); OS (*Humano, Demasiado Humano II: Miscelânea de opiniões e sentenças*); AS (*Humano, Demasiado Humano II: O andarilho e sua sombra*); A (*Aurora*); GC (*A Gaia Ciência*); KSA (*Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* - edição crítica em 15 volumes organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari); ZA (*Assim Falou Zaratustra*); BM (*Além de Bem e Mal*); GM (*Para a Genealogia da Moral*); EH (*Ecce Homo*).

“imenso campo de trabalho” para a filosofia: “Todas as espécies de paixões têm de ser examinadas individualmente, perseguidas através de tempos, povos, grandes e pequenos indivíduos.” (GC, §7). E ao fazê-lo, ele acredita levar ao esboroamento da própria metafísica, ao denunciá-la – também ela – como uma entre as demais *coisas humanas*, ou seja, como uma entre as demais interpretações da vida. Ora, é justamente isso o que a metafísica não pode acolher: reconhecer seu limite e sua historicidade na afirmação de verdades sobre o mundo seria reconhecer aquilo que lhe retiraria do âmbito suprassensível e a-histórico que é sua marca principal. Por isso, ao fazê-lo, Nietzsche reverte a metafísica e mostra, através das “observações psicológicas” (HH, §35) de quantas disposições e oscilações fisiopsicológicas³ (ele faz mesmo uma referência à “química dos sentimentos morais” [HH, §1]) são feitas as suas pretensões de verdade. O método de Nietzsche, portanto, é aquele que promove um direcionamento do olhar para os vários ambientes da cultura, naquilo que pode ser chamado de uma “arte da inferência retroativa” (GIACÓIA JUNIOR, 2006, p. 10), ou seja, um olhar para trás, em busca das origens fisiopsicológicas⁴ da cultura. A idealização do ser humano e o seu ajuste a um quadro moral de bondade, desinteresse e perfeição (traduzidos por Nietzsche na ideia de uma negação da natureza do homem) estariam entre os principais prejuízos desse procedimento, posto que o homem não é um *ser*, mas um *deveniente*, ou seja, está submetido às ocorrências mundanas e históricas.

³ Em *Além de Bem e mal*, ao falar da psicologia como enfrentamento dos preconceitos morais, Nietzsche escreve aquilo que entende como *sua* visão de psicologia – que inclui a fisiopsicologia: “Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. A força dos preconceitos morais penetrou tão profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora. Uma autência *fisio-psicologia* tem de lutar com resistências incoscientes no coração do investigador, tem ‘o coração’ contra si”. (BM, §23).

⁴ Sobre o conceito de psicologia e de fisiopsicologia praticado por Nietzsche no segundo período de sua produção filosófica, conforme meu trabalho anterior: “A psicologia como procedimento de análise da moralidade nos escritos intermediários de Friedrich Nietzsche”. In: *Estudos e pesquisas em psicologia*, UERJ, RJ, ano 9, n. 3, p. 560-581, 2º semestre de 2009. Disponível em: <http://www.revispsi.uerj.br/v9n3/artigos/pdf/v9n3a02.pdf>

Para isso, ainda que o conhecimento traga perigos e riscos⁵ (que se demonstram numa “espécie de pudor frente à nudez da alma” [HH, §36] e um medo de perder os consolos tradicionais) é preciso “plantar na alma humana o gosto pela diminuição e pela suspeita” (HH, §36). A filosofia de Nietzsche, dando-se crédito às suas próprias afirmações, constitui-se, em *Humano, demasiado humano* (e quiçá *a partir* dele) como uma “escola da suspeita” por ele fazer-se “defensor das piores coisas” (HH, Prólogo, §1), ou seja, justamente daquilo que a cultura, tradicionalmente, pretende conservar ou esconder. Eis, portanto, a “grande libertação” (HH, Prólogo, §3) que nasce da crise de quem vive como andarrilho, olhando para trás como profanador dos velhos ideais e mirando um futuro enigmático, “pleno de questões”, ainda que amedrontador e desconhecido:

Um súbito horror e suspeita daquilo que amava, um clarão de desprezo pelo que chamava “dever”, um rebelde, arbitrário, vulcânico anseio de viagem, de exílio, afastamento, esfriamento, enregelamento, sobriedade, um ódio ao amor, talvez um gesto e olhar profanador *para trás*, para onde até então amava e adorava, talvez um rubor de vergonha pelo que acabava de fazer, e ao mesmo tempo uma alegria *por* fazê-lo, um ébrio, íntimo, alegre tremor, no qual se revela uma vitória - uma vitória? Sobre o quê? Enigmática, plena de questões, questionável, mas a primeira vitória: - tais coisas ruins e penosas pertencem à história da grande libertação. (HH, prólogo §3).

O resultado do rompimento com o passado é esse “anseio de viagem”, traduzido pela expressão enigmática que dá subtítulo à obra de 1878: os “espíritos livres”. A liberdade⁶ desses espíritos é aquela de “pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas” (HH, §34), ou seja, uma alegria com a inverdade da vida, um jubiloso pertencimento à natureza sem nenhum “louvor, censura ou exaltação” (HH,

⁵ Em HH §38, Nietzsche escreve: “Portanto: se a observação psicológica traz mais utilidade ou desvantagem aos homens permanece ainda sem resposta; mas certamente é necessária, pois a ciência não pode passar sem ela”.

⁶ Sobre a concepção de liberdade em Nietzsche em contraposição à ideia de um livre arbítrio, conforme o capítulo “Nietzsche as psychologist” (mais especificamente o item intitulado “Free Will”) de Ruth Abbey (2000, p. 17 -33).

§34). O espírito livre, assim, é a expressão daquele que, por desvendar, pela via do conhecimento rigoroso, as raízes da árvore da civilização (ou seja, o quanto de *humano* está por trás das teorias que tentam negar as *coisas humanas*) acabam por se livrar dos “grilhões da vida” que acompanham os homens quando permanecem atrelados às velhas explicações de mundo doadas pela metafísica. A alegria do espírito livre não é outra, portanto, que o contentamento com as condições mesmas da vida e sua plenitude.

A metodologia psicológica empregada por Nietzsche pretende, portanto, demonstrar a complexidade e os enigmas que envolvem a psique e as motivações morais do ser humano. Ao contrário da atitude metafísica, que tenta simplificar e unificar⁷ esses fenômenos, Nietzsche explicita as redes de interdependência que dão origem a eles: eis o que se revela claramente no título *Menschliches, Allzumenschliches*, que faz referência não tanto ao humano em si, mas às coisas humanas, ou seja, à rede de relações que formam os fenômenos humanos e que incluem a moral, a religião, a arte, as questões sociais, os relacionamentos com mulheres e com crianças, a amizade, o matrimônio, a solidão, o Estado... Mas também o clima, o regime alimentar, o lugar e tudo o que formam a “química” (HH, §1) dos sentimentos morais.

Religião como má interpretação da dor

Após apresentar o seu método nos dois primeiros capítulos de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche enfrenta um dos baluartes da metafísica: a vida religiosa. A sua análise tenta mostrar, no geral, de que forma a religião se estabelece como uma má interpretação (sempre no sentido estabelecido acima, de uma negação de possibilidades interpretativas) das coisas humanas e como motivo do adoecimento e do enfraquecimento da cultura. Ao contrapor a psicologia (como a “ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos” [HH, §37]) à religião, Nietzsche não desconhece a histórica rivalidade entre essas duas áreas, posto

⁷ Para Wotling a atitude mais marcante identificada por Nietzsche na metafísica não é apenas o seu dualismo, mas sobretudo uma espécie de “fúria atomista” revelada por uma intensa e constante busca pela unidade, chamada no geral por Nietzsche de *atomismo*: “uma necessidade violenta de unidade, sobre a qual testemunha o tipo de resposta que a metafísica dá a seus diferentes problemas e, sobretudo, o fato de ela aprovar essas respostas como respostas satisfatórias” (WOTLING, 2008, p. 66).

que onde a primeira vê eventos *humanos, demasiado humanos*, a segunda vê intervenções de seres superiores em ação milagrosa. Fazamos uma revisão de seus argumentos.

A origem da tendência à vida religiosa seria, segundo Nietzsche, uma necessidade de fuga contra o infortúnio. Para o autor, há duas possibilidades de lutar contra a dor: fugindo dela ou enfrentando-a. A religião dá preferência à primeira porque ela fornece uma possibilidade de “mudança na sensibilidade” (HH, §109) em relação à dor, através de duas vias: [1] “alterando o juízo sobre os acontecimentos”, como quando, por exemplo, ela explica os infortúnios e sofrimentos como um gesto amoroso de Deus (“Deus castiga a quem ama”⁸); [2] e “despertando prazer na dor”, como quando o religioso passa a ter prazer com a emoção causada pela dor. Nesses dois processos (ou, como sugere o título desse aforismo, na “dupla luta contra o infortúnio”), a religião serve como tentativa de reinterpretação da dor, mas, ao fazê-lo, passa a pretender um “alívio” e uma “anestesia” ainda que “momentâneos” baseados na promoção dessa reinterpretação do infortúnio. Em outras palavras, acredita que a alteração do nosso “juízo sobre os acontecimentos” levaria, por si mesmo, a “realmente eliminar os males” (HH, §109). Essas tentativas, entretanto, não logram sucesso quando se trata de “perceber e suprimir as causas do infortúnio” (eis o problema das invenções religiosas: pretendem alguma coisa que jamais alcançam) e não passariam, de fato, de uma entre outras “artes da narcose” cujo resultado é, portanto, o impedimento de que as verdadeiras causas desses males sejam eliminadas. Por isso, afirma Nietzsche: “quanto mais diminuir o império das religiões e de todas as artes da narcose, tanto mais os homens se preocuparão em realmente eliminar os males” (HH, §109). Não só essa pretensão, caso fosse efetivada, acabaria por empobrecer a vida humana (sem dor, os poetas trágicos teriam

⁸ Citação da carta de São Paulo aos Hebreus (12, 6) na qual se lê: “pois o Senhor corrige a quem ama e castiga a quem aceita como filho”. A continuidade do texto é ainda mais enfático no que tange à interpretação da dor pela via religiosa como algo educativo e parte do amor de Deus: “Em vista da educação é que vocês sofrem. Deus trata-os como filhos. E qual é o filho que não é corrigido pelo pai? Ao contrário, se vocês não são corrigidos como acontece com todos, então vocês são bastardos e não filhos” (12, 7-8). Em outras palavras, o que Nietzsche identifica nessa passagem é a interpretação do sofrimento como parte do amor de Deus e de sua tentativa de corrigir e melhorar o ser humano, já que “Deus nos corrige para o nosso bem” (12, 10) a fim de nos santificarmos. A ideia é que o sofrimento se torna o caminho para a santidade e a beatitude. A alegria posterior nasceria, então, da tristeza: “Na hora, qualquer correção parece não ser motivo de alegria, mas de tristeza; porém, mais tarde, ela produz um fruto de paz e de justiça naqueles que foram corrigidos” (12, 11). O texto mostraria que o cristão deve sofrer por seu testemunho a fim de conquistar a felicidade com o martírio.

“menos matéria” para a sua criação⁹), como traria consequências danosas para os “sacerdotes”, “pois até hoje eles viveram da anestesia dos males humanos” (HH, §109).

Essa afirmação, portanto, deixa claro que, para Nietzsche, a religião é simplesmente uma arte narcótica que trata a dor com a anestesia de uma má-interpretação (no sentido de uma explicação fabulosa e não verdadeira das causas dos males humanos) e, ao mesmo tempo, explicita a sua estratégia de enfrentar esse limite com o procedimento científico, ou seja, com uma busca por explicações, uma retomada das preocupações com as causas dos infortúnios e não apenas um tratamento dos seus sintomas ou efeitos. O que significa que, para Nietzsche, a religião é interpretada como um obstáculo para a verdadeira eliminação das causas dos males, na medida em que impedem os homens de refletirem e buscarem as verdadeiras explicações para eles¹⁰.

É esse, justamente, o tema do aforismo seguinte, no qual o filósofo afirma que *gostaria* de “trocar essas falsas afirmações dos sacerdotes” por “verdades que fossem tão salutares, calmantes e benfezas como esses erros!” (HH, §110). A frase de Nietzsche deve ser lida com cuidado: o “como gostaríamos” que fosse possível opor verdades desse tipo às falsidades da religião é contraposto a outra afirmação: “mas tais verdades não existem”. O filósofo não pretende, portanto, reconhecer que a dor necessita de uma cura: nem a religião e nem a filosofia poderiam eliminar o sofrimento do mundo e nem sequer isso seria desejável, já que “*sofrimento é conhecimento*” (referência ao citado verso de Byron), como se lê no título desse aforismo. Ele mesmo acrescenta: “a filosofia pode lhes opor, no máximo, aparências metafísicas (também inverdades, no fundo)” (HH, §110). Ou seja, qualquer

⁹ No aforismo 125 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche fala de Homero como um “irreligioso”, alguém que estava muito “à vontade entre seus deuses” de tal forma que recusava a “crença popular” (“superstição mesquinha, grosseira e às vezes terrível”) e “lidava [com eles] tão livremente quanto o escultor com sua argila”. O que Nietzsche destaca nessa passagem é a “irreligiosidade dos artistas”, capazes de superar as manifestações grosseiras da fé popular. Algo que também fora alcançado, segundo o filósofo, pelos “grandes artistas do Renascimento, assim como Shakespeare e Goethe”.

¹⁰ É interessante notar como Nietzsche relaciona a ciência e a religião nessa perspectiva: as “promessas da ciência” moderna são o tema do aforismo 128 de *Humano, demasiado humano*, no qual ele tematiza o fato de que “o mínimo de dor possível e a vida mais longa possível” (HH, §128) são a meta mais importante da ciência, mas que, se “comparadas às promessas religiosas”, parecem, “sem dúvida bastante modestas” (HH, §128). O que Nietzsche quer exprimir nessa passagem não é apenas o fato de que a ciência partilha com a religião também o objetivo de diminuir a dor humana e uma vida mais longa, mas, sobretudo, o fato de que a religião implemente mecanismos muito mais “requintados” para a conquista de seus objetivos e pretenda ir muito além da ciência nesse campo do domínio das emoções e da interpretação das doenças.

tentativa de eliminar a dor não é outra coisa senão uma atividade de cunho metafísico, já que, sendo a dor parte da existência, nada, dentro da existência, poderia eliminá-la. É o que faz da atividade metafísica, sobretudo, uma tentativa (infundada) de eliminação da dor.

Mesmo assim, o compromisso com o “rigoroso método da verdade” (HH, §110) faz Nietzsche reconhecer que ficamos impedidos de “acreditar nesses dogmas da religião e da metafísica”. Porque, “graças à evolução da humanidade” nos tornamos “tão delicados, suscetíveis e sofredores a ponto de precisar de meios de cura e de consolo da mais alta espécie” (HH, §110) passamos a recusar as narcoses religiosas e exigir uma cura mais radical, aquela que, por sua vez, aprofunda ainda mais o sofrimento, porque a verdade gera mais dor e alimenta mesmo o “perigo de o homem se esvaír em sangue ao conhecer a verdade” (HH, §110). Nessas horas de dor e preocupações terríveis evocadas pela verdade (a maior verdade da vida é justamente o fato de que o sofrimento é parte dela e não poderia ser escamoteado) Nietzsche prefere “evocar a solene frivolidade de Horácio”, porque mesmo a “frivolidade ou a melancolia, em qualquer grau, é melhor do que uma meia-volta ou deserção romântica, do que uma aproximação ao cristianismo sob qualquer forma” (HH, §110). Ou seja, é preferível “deitar sob o alto plátano ou sob este pinheiro” (conforme os versos de Horácio citados por Nietzsche) do que retornar aos narcóticos metafísicos propostos pelo romantismo e pelo cristianismo. Não é possível mais, acrescenta Nietzsche, aproximar-se da religião cristã “sem manchar irremediavelmente nossa *consciência intelectual* e abandoná-la diante de nós mesmos e dos outros”, o que significa que a tentativa de sanar a dor humana, por parte da religião, não passa de um desvio da consciência e de um arrefecimento da capacidade intelectual humana em refletir sobre as causas reais desse sofrimento. Essa reflexão é a proposta de Nietzsche ao contrapor a filosofia científica (histórico-fisiopsicológica) à filosofia metafísica (cf. HH, §1). É o procedimento científico, nesse sentido, que leva o filósofo à recusa da narcose, como uma tomada de posição reflexiva e crítica sobre o fenômeno da dor. E o resultado dessa posição não é outro senão a afirmação que encerra esse aforismo: “essas dores podem ser bastante penosas: mas sem dores não é possível tornar-se guia e educador da humanidade; e coitado daquele que quisesse sê-lo e não mais tivesse essa pura consciência!” (HH, §110). Os sacerdotes, nesse sentido, não poderiam ser “educadores da humanidade” porque sua estratégia é de fugir da dor e de implementar medidas narcóticas que, como vimos, ao invés de curar, acabam por impedir a cura. Além disso, eles não podem curar porque eliminam, com suas

narcoses, a capacidade de tomar consciência, recusam a posse da “pura consciência”.

Religião como erro de interpretação

O erro corrente sobre a religião tem sido, segundo Nietzsche, justamente a atribuição de algum tipo de “verdade” a suas afirmações. O que falta, portanto, é o reconhecimento desses seus erros interpretativos e das conseqüências danosas daquilo que ela propõe. Nietzsche afirma que mesmo o Iluminismo acabou não entendendo essa questão, e reconhecendo que seria possível atribuir a ela “uma profunda, mesmo a mais profunda, compreensão de mundo; compreensão que a ciência teria apenas de despir do hábito dogmático, para de forma mística possuir a ‘verdade’” (HH, §110). Nesse caso, a religião teria o papel de expressar alegoricamente as verdades para facilitar a sua compreensão pela “massa” daquelas verdades mais profundas, as chamadas verdades “em si” para as quais a ciência não teria ainda possibilidade de comunicação. Para Nietzsche, “tal concepção da religião e da ciência é inteiramente errada” (HH, §110) e se ela tem algum lugar ainda, é devido à “eloquência de Schopenhauer”, que não fez outra coisa, para o Nietzsche de *Humano, demasiado humano*, do que formular uma “interpretação moral-religiosa” da qual se poderia “tirar muitíssimo para a compreensão do cristianismo e de outras religiões” (HH, §110). Ou seja, Nietzsche reconhece em Schopenhauer não apenas um filósofo metafísico em sentido *lato*, mas um continuador que deu novo fôlego às ideias cristãs. Mas no fundo, também “ele se enganou quanto ao *valor da religião para o conhecimento*” (HH, §110), fazendo-se assim um discípulo dessa ciência que ainda reconhecia na religião a posse da compreensão mais profunda do mundo e do romantismo. Para o que nos interessa aqui, Nietzsche acaba por formular a hipótese de que, caso Schopenhauer tivesse “nascido em nosso tempo” teria também ele reconhecido que “*até hoje nenhuma religião, seja direta ou indiretamente, como dogma ou como alegoria, conteve uma só verdade*” (HH, §110).

Assim, Nietzsche não reconhece nas religiões outra coisa do que uma coleção de erros e uma mera tentativa (frustrada) de oferecer um narcótico para dor humana: “Pois foi do medo e da necessidade que cada uma delas nasceu, e por desvios da razão insinuou-se na existência” (HH, §110). Esses desvios da razão acabaram fazendo com que a religião nascesse de uma avaliação errônea sobre a dor, incapaz que foi de assumir o sofrimento como parte integrante da vida. Por isso, por medo do sofrimento e por necessidade

de superá-lo, projetou tantas fabulações. Nietzsche chega mesmo a afirmar (numa referência clara à proximidade da religião com certas teorias filosóficas que remetem a Platão, por exemplo) que só por ter se sentido “em perigo por causa da ciência” é que ela “introduziu mentirosamente em seu sistema uma doutrina filosófica qualquer”. Mas ele mesmo ironiza: “esse é um truque teológico, do tempo em que uma religião já duvida de si mesmo” (HH, §110), ou seja, a necessidade de uma fundamentação teórica (que o cristianismo buscou na filosofia grega, por exemplo) já dá provas da insuficiência e da debilidade da própria religião, o que, no fundo, não passaria de “artifícios da teologia”.

Essa proximidade entre a filosofia e a religião é apontada por Nietzsche como originada do fato dos filósofos tratarem seus próprios sentimentos “como essência fundamental do homem”, o que possibilitou que “seus sentimentos religiosos [tivessem] uma influência significativa na estrutura intelectual de seus sistemas” (HH, §110). Além disso, o parentesco entre filosofia e religião acabou por ser formulado nos termos de uma atividade filosófica realizada sob os auspícios da tradição religiosa “ou, no mínimo, sob o poder antigo e hereditário daquela ‘necessidade metafísica’” (HH, §110). Esse foi apenas um erro também dos filósofos. Nietzsche é categórico quanto a isso: “na realidade, entre a religião e a verdadeira ciência não existe parentesco, nem amizade ou inimizade: elas habitam planetas diversos” (HH, §110). Note-se como Nietzsche insiste em separar os dois campos (o da religião do da ciência) com o fim de contrapor o segundo ao primeiro e fazer brotar daí uma leitura menos “fabulosa” que seja capaz de assumir o sofrimento como base da vida. Por isso, ao contrário da filosofia que se aproxima da religião (como sempre foi feito na tradição, segundo ele), agora a filosofia deveria se aproximar da ciência: “Toda filosofia que deixa brilhar, na escuridão de suas últimas perspectivas, uma cauda de cometa religiosa, torna suspeito aquilo que apresenta como ciência” (HH, §110).

A origem do culto religioso a partir de erros interpretativos

Mas como entender a origem dessas explicações errôneas projetadas pela religião? Como se originaram tais erros? Ao refletir sobre a “origem do culto religioso” (título do aforismo 111 de HH), Nietzsche mostra como esses “desvios da razão” ou esses “erros de interpretação” estão ligados a uma falsa explicação dos eventos naturais – uma explicação não-científica baseada

na ausência total da “noção de causalidade natural”. O que gera, em outras palavras, essas explicações erradas é a falta de conhecimento a respeito das “leis da natureza” e a sua substituição por explicações de cunho religioso: “Quando se remava, não era o remo que movia o barco; remar era apenas uma cerimônia mágica, pela qual se forçava um demônio a mover o barco. Todas as enfermidades, a própria morte eram resultado de influências mágicas” (HH, §111). Para os povos não-científicos, a religião passava a explicar aquilo que Nietzsche chama de “ideia de ‘ocorrência natural’” – que teria surgido, na verdade, “apenas com os antigos gregos, ou seja, numa fase bem tardia da humanidade” (HH, §111). Por isso, esses erros de interpretação que deram origem e fortaleceram paulatinamente as explicações religiosas, não passam de processos de sacralização da natureza porque “na imaginação dos homens religiosos, toda a natureza é uma soma de atos de seres conscientes e querentes, um enorme complexo de *arbitrariedades*”, ou seja, processos sob os quais a natureza (a efetividade imanente da vida) simplesmente padeceria, já que ela estaria simplesmente submetida ao bel-prazer de seres superiores. Tudo o que existe é resultado da ação desses seres. A natureza, assim, estaria destituída de regras e só ao homem ainda restaria alguma capacidade de reger a sua vida: “o homem é a *regra*, a natureza, a *ausência de regras* – este princípio contém a convicção fundamental que domina as grosseiras culturas primitivas, criadoras de religião” (HH, §111).

Note-se como a linguagem nietzschiana recorre a expedientes afirmativos que denunciam, de um lado, os erros grosseiros dessas explicações e, de outro, a afirmação do procedimento científico como uma tentativa mais verdadeira de explicação da realidade: “Nós, homens modernos, sentimos precisamente o inverso” (HH, §111). A explicação da natureza segundo as leis modernas retirou do homem o medo em relação a ela que ainda frequentava o cenário do mundo antigo, no qual a natureza era vista como “incompreendida, terrível, misteriosa”. Amedrontadora para o homem antigo, a natureza aparece ao homem moderno como “o grande meio de tranquilização da alma moderna”. Na antiguidade, a natureza aparece como um “*reino da liberdade*” arbitrado por um “poder superior” do qual depende (arbitrariamente) toda sorte e todo infortúnio da vida humana. “Como ter influência sobre essas temíveis incógnitas, como subjugar o reino da liberdade? Eis o que ele [o homem antigo] se pergunta, eis o que busca ansiosamente” (HH, §111). A tentativa, portanto, de “*impor uma lei à natureza*” é a grande meta do homem nesses tempos primordiais e “o culto

religioso é produto dessas reflexões”. O anseio de “exercer coação” sobre os poderes superiores seja para garantir a realização das necessidades (em termos gerais), seja para garantir a ausência de dor, é que funda o culto religioso naquilo que Nietzsche chama de “a espécie mais inócua de coação”: “conquistar a *afeição* de alguém” (HH, §111). O culto nasce, assim, como uma tentativa de conquistar a afeição dos poderes superiores em vista de seus benefícios. Nascem as súplicas e orações, a submissão, o pagamento de tributos, a entrega de presentes regulares, os ofertórios, as exaltações lisonjeiras, os penhores e os juramentos que visam conquistar o amor e os favores desses seres (cf. HH, §111). O resultado é que “o homem fraco acredita poder guiar até mesmo os espíritos da natureza”.

Um pouco mais além, nasce o gesto violento da feitiçaria e da magia que passa a desejar o prejuízo alheio, a vingança contra o inimigo. E, porque é assim, no lado de quem sofre, desenvolve-se a crença de que o sofrimento é ação de uma divindade vingativa seduzida pelo inimigo. E novos cultos são efetivados, tanto para livrar-se desses pretensos males quanto para coagir os tais seres superiores a seu favor. Para que essa magia ocorra, segundo Nietzsche, é necessário que esteja em poder do inimigo algo que seja “próprio de alguém: cabelos, unhas, um pouco da comida da sua mesa e mesmo sua imagem, seu nome”. Em outras palavras, a posse de algo corporal que possa servir de vínculo com o espírito a fim de “prejudica-lo, destruí-lo”. Trata-se daquilo que Nietzsche chama de uma “alça” com a qual se pode apreender o espiritual. Esse mesmo processo, que liga um homem a outro homem, acredita-se, pode também influenciar a natureza, que também teria o seu lado “corporal” vinculado a elementos como árvores e pedras, em cuja existência evoca-se a presença de seres espirituais: “tudo o que possui um corpo é acessível ao encantamento, também os espíritos da natureza” (HH, §111). Então essas imagens concretas das divindades possibilitam que se exerça sobre elas (as divindades) “uma coação direta (ao lhe negar o alimento sacrificial, açoítá-lo, acorrenta-lo e assim por diante)” (HH, §111). Nietzsche cita práticas desse tipo entre comunidades pobres da China e afirma que elas persistem em países católicos europeus, nos quais as “imagens dos santos e da mãe de Deus” são punidas com violência quando “eles não quiseram cumprir sua obrigação em casos de peste ou de seca” (HH, §111). Para o filósofo, “todas essas relações mágicas com a natureza deram origem a inúmeras cerimônias” até que, devido à sua enorme profusão, foi preciso “ordená-las, sistematiza-las” criando a crença de que se conseguira, ao final, “garantir o

desenrolar favorável de todo o curso da natureza, isto é, do grande ciclo anual das estações, mediante o correspondente desenrolar de um sistema de procedimentos” (HH, §111). Nesse sentido, na origem das religiões, as práticas de espiritualização da natureza emergiram como práticas de magia cuja tentativa de ordenamento acabou dando azo aos procedimentos cerimoniais dos cultos religiosos, que tinham como sentido “influenciar e esconjurar a natureza em benefício do homem, ou seja, *imprimir-lhe uma regularidade [Gesetzlichkeit] que a princípio ela não tem*” (HH, §111). Aqui Nietzsche retoma o tema da *regra*: se inicialmente a religião entende a natureza como *sem regras* e como resultado das *arbitrariedades* das forças superiores, agora, com o ordenamento cerimonial, o homem pretende ordenar e regerar essas forças. No princípio está o feiticeiro, depois o sacerdote.

Nietzsche reconhece no cristianismo aquela antiguidade do culto típico do feiticeiro. A crença ingênua, os rituais, as intervenções miraculosas, as simbologias, os sinais... Tudo parece concorrer com procedimentos quase mágicos “como o odor vindo de um sepulcro antiquíssimo” (HH, §113). A crença parece estranha no tempo dos “rigorosos exames” do mundo moderno. Parece estranho que essas crenças sobrevivam. Eis a ironia de Nietzsche: elas não sobrevivem como crenças, simplesmente, mas como crenças em crenças, ou seja, não se acredita de fato nessas coisas, simplesmente se acredita que se acredita nelas. A crença perde seu sentido quando ela é alimentada pela crença de que se acredita. Acreditar que se acredita é a forma de manifestação de uma crença que já não se tem mais.

Já no final do aforismo 111 de *Humano, demasiado humano*, o filósofo estabelece uma possível diferença entre a religião dos gregos (“o nível religioso dos gregos”) no que tange ao culto aos deuses olímpicos e as demais práticas religiosas tradicionais, destacando que nesse caso, haveria a distinção de duas castas, “uma mais nobre, mais poderosa, e outra menos nobre”, as quais “não precisam se envergonhar uma da outra” (HH, §114). Ou seja, a natureza e os homens estão em lados distintos, mas a religião é o *locus* convivencial dessas duas “castas” (a natural e a humana), já que os deuses representam as forças naturais em formas humanas. O tema é retomado no §114, dessa vez para expressar aquilo que Nietzsche chama de “*elemento não grego do cristianismo*”, e que, no limite, não é outra coisa senão a recusa da *medida* em nome do pseudobenefício das “invenções psicológicas” nascidas

da atitude de desmerecimento e adoecimento do homem provocado pelo cristianismo.

A questão é chave para entendermos o problema da religião em Nietzsche: comparando os gregos com os cristãos, o filósofo traz à tona a questão da visão de mundo e de natureza presentes em ambas as tradições religiosas. De um lado, os deuses homéricos eram vistos pelos gregos como um “reflexo, por assim dizer, dos exemplares mais bem-sucedidos de sua própria casta, um ideal, portanto, e não um oposto ao seu ser”, ou seja, os deuses gregos não apenas expressavam o contentamento do homem grego com a natureza, mas o júbilo consigo mesmo. Como “reflexo”, homens e deuses, no mundo grego, não estavam em relações de submissão: “os gregos não viam os deuses homéricos como senhores acima deles, nem a si mesmos como servos abaixo dos deuses, como faziam os judeus” (HH, §114). Na verdade, a religião helênica era uma expressão do parentesco entre homens e deuses: “sentiam-se aparentados uns aos outros, havia um interesse mútuo, uma espécie de simaquia” (HH, §114). O termo expressa a noção de uma “aliança de guerra”, uma espécie de tratado que remete à ideia de territórios de povos ou estados aliados. Essa é a melhor expressão para a religião homérica: um lugar de convivência da aliança entre deuses e homens em vista da coexistência e das garantias das condições de força para o enfrentamento dos óbices vitais. Nessa expressão religiosa, o homem “faz uma ideia nobre de si mesmo” porque inventa os deuses como expressão ideal de si, como potencialização de suas próprias forças, como celebração das características mais humanas, como manutenção não-magoada e não-ressentida das diferenças de castas. A religião, nesse caso, celebrava e iluminava a existência, porque expressava o mais alto valor que o povo grego encontrava em si mesmo: “onde os deuses olímpicos não estavam presentes, a vida grega era também mais sombria e medrosa”.

Do outro lado estaria a religião cristã, uma “religião de camponeses”, que alimentava, por seu sentimento de inferioridade, uma relação medrosa com a natureza (para o camponês, a natureza é o símbolo das forças incontroláveis e poderosas), razão pela qual ela alimenta “um medo permanente de poderosos malvados e caprichosos” em relação às forças naturais. Por isso, a religião cristã “esmagou e despedaçou o homem por completo, nesse sentimento de total abjeção” (HH, §114), ou seja, ela diminuiu o homem, adoecendo-o e enfraquecendo-o. E a partir daí fez aparecer “o esplendor de uma misericórdia divina, de modo que o homem

surpreendido, aturdido pela graça, soltou um grito de êxtase e por um momento acreditou carregar o céu dentro de si” (HH, §114). Ou seja, o cristianismo tanto fez adoecer o homem quanto lhe ofereceu um narcótico à sua própria dor, cujo resultado é um “êxtase”, uma ideia de que, já que a divindade dirige o seu olhar para ele, então o homem pode mesmo se considerar um filho (imagem e semelhança) dela. Isso, obviamente, aparece para Nietzsche como uma estratégia maldosa: primeiro fazer o homem sentir-se menor, depois oferecer-lhe uma mentira (sobre aquela primeira mentira), na qual ele se reconheça, erroneamente, como parente da divindade, mas pela via de uma relação inferior.

Diferente dos gregos que já se reconheciam, em suas potencialidades humanas, como parentes dos deuses (portanto como um reflexo direto), no caso dos cristãos, eles mantêm com a divindade uma relação de submissão, marcada por um “excesso doentio de sentimento, sobre a profunda corrupção de mente e coração” que, tendo sido inventadas pela religião, é sobre elas que se faz necessário também implementar “todas as invenções psicológicas do cristianismo” mas que, no fundo, não promovem nenhuma “cura”, mas que “quer negar, despedaçar, aturdir, embriagar”. Nesses quatro verbos Nietzsche resume o processo pelo qual a religião cristã se efetivaria: primeiro nega o mundo e o homem em suas qualidades e valores; depois, em nome disso, despedaça o homem, divide-o no processo moralizador de separação dos lados pretensamente bons e maus que fazem parte do homem (enquanto no mundo grego o homem seria visto de forma mais “integral”); a seguir, a religião aturde-o, ou seja, atormenta o homem com a imagem de castigos, medos, ressentimentos; para, enfim, embriagá-lo com as narcoses religiosas já descritas acima. Nesse sentido, Nietzsche opõe o cristianismo ao helenismo através do conceito de *medida*, tão caro ao mundo grego e amplamente recusado pelo mundo cristão: “uma só coisa não quer: a *medida*, por isso é, no sentido mais profundo, bárbaro, asiático, pouco nobre e nada helênico” (HH, §114).

A ideia de medida está ligada ao caráter do homem grego e à sua relação com as divindades e com a natureza de forma correta. Ou seja, para que o homem tivesse um bom destino, seria possível que ele respeitasse as leis determinadas pelo âmbito divino e que, no fim, delimita aquilo que é próprio do âmbito humano. Transgredir esses limites seria motivo para um desequilíbrio e para a punição divina (que, no geral, tinha por objetivo a recuperação da harmonia perdida). Eis o sentido dos termos *hýbris* (excesso,

desmedida ou transgressão, ligada geralmente à impetuosidade, ao orgulho e à violência arrogante do homem frente aos deuses) e *sophrosýne* (que conteria a ideia de sanidade, temperança, moderação, ou seja, de controle dos apetites e de manutenção de um estado de integridade e de saúde, num equilíbrio entre mente e corpo). Essas ideias estão ligadas ao conceito, evocado por Nietzsche nesse aforismo, de *medida*: no oráculo de Apolo, o deus da medida, em Delfos, esse sentimento era identificado nas assertivas do “Conhece-te a ti mesmo” e do “Nada em demasia”. É isso o que o cristão teria recusado, dando preferência à desintegração, ao exagero do sentimento, à “corrupção de mente e coração”, enfim, ao adocimento do homem.

Essa questão retorna de forma evidente no aforismo 133, no qual Nietzsche retoma essa mesma ideia através da metáfora do espelho e que, no fundo, pretende expressar que a religião, também nesse caso, não passaria de “uma série de erros da razão” (HH, §133) evocados por uma “falha do espelho” (HH, §133) no qual o homem se viu refletido. Nesse caso, fica claro que o surgimento da religião, segundo Nietzsche, tem dois movimentos que surgem como erros: o primeiro o erro interpretativo em relação à natureza (descrito principalmente no aforismo 111) e, agora, o erro interpretativo do homem sobre si mesmo (como descrito no aforismo 114 e no 133, entre outros).

Um remédio que não cura

Para Nietzsche, o cristianismo, por esse processo, acabou por representar apenas uma contradição em relação a si mesmo: “o cristianismo nasceu para aliviar o coração; mas agora deve primeiro oprimi-lo, para mais adiante poder aliviá-lo” (HH, §119). Ou seja, aquilo que nasceu como um remédio acaba por criar a própria doença para que o remédio que inventou possa ser usado. Eis o seu lado trapaceiro, descrito como uma “artimanha” (HH, §117). Mas Nietzsche termina esse curto aforismo escrevendo: “em consequência, perecerá”, o que significa que, justamente no fim, essa artimanha será desvendada pela análise crítica de seus pressupostos (tal como o próprio Nietzsche está fazendo pela análise histórico-fisio-psicológica de *Humano, demasiado humano*), mas também, e, sobretudo, pela sua incapacidade de curar: aos poucos, os fieis se darão conta da própria artimanha diante do fracasso de suas tentativas.

Após ter adoecido o homem, a religião, portanto, oferece para ele uma narcose, ou seja, uma anestesia de sua dor¹¹. E é por isso que ela é *necessária*: a necessidade da religião e mesmo a sua “vantagem” (HH, §115) está no preenchimento do vazio e da monotonia presentes na vida daqueles que não são “sóbrios e eficientes” o suficiente para viver de forma superior, ou seja, enfrentando as dores existenciais sem nenhuma necessidade de narcótico ou mesmo de fuga. Para elas, a vida já é bela. Mesmo aí, caso exista algum elemento religioso (tal como entre os gregos), a religião “as embeleza” (HH, §115). Ou seja, a religião pode ter uma vantagem (o título do aforismo é justamente “Vantagem de ter religião”) se for um complemento ao júbilo já existente na vida de indivíduos afirmativos. Do contrário, “pessoas para quem a vida cotidiana é muito vazia e monótona se tornam facilmente religiosas” porque buscam na religião não um complemento de sua alegria, mas um preenchimento para sua falta, uma cura para a sua doença (que é a vida: pois para essas pessoas, viver é uma doença, um sofrimento). Nietzsche até chega a conceder que, mesmo nesses casos, o apelo à religião “é compreensível e perdoável”, pois é meramente uma tentativa de sobreviver à sua própria fraqueza. “Mas, [ele assinala] elas não têm o direito de exigir religiosidade daquelas para quem a vida não transcorre cotidianamente vazia e monótona” (HH, §115): quem não está doente de si mesmo e do mundo não precisa dos remédios oferecidos pela religião.

Nietzsche mostra, assim, que a “artimanha do cristianismo” começa justamente pelo ponto em que ele ensina “a total indignidade, pecaminosidade e abjeção do homem, em voz tão alta que o desprezo ao semelhante já não é possível” (HH, §117). Essa trapaça astuciosa que fez o homem se sentir diminuído, empobrecido e doente e que, de resto, não seria mais do que uma “interpretação falsa” (HH, §134) e parte de uma coleção de “erros da razão” (HH, §133) no que tange à compreensão da natureza e de si mesmo, fez com que ele também, no fim, não pudesse desprezar ao seu semelhante. O argumento de Nietzsche recorre à ironia novamente: se o homem é tão odiável, como pretende o cristianismo, então ele não deveria merecer qualquer tipo de compaixão por parte de seu semelhante. Como

¹¹ Para Nietzsche, a arte da narcose impetrada pela religião está baseada numa ideia de prazer, ou seja, numa “prova de prazer” que mostra a sua força. A pretensa felicidade trazida pela religião é que dá garantia de sua existência: “se a fé não trouxesse felicidade, nela não se acreditaria” (HH, §120). Mas isso só dá provas do pouco valor que a religião tem, dada a argumentação que mostra como essas narcoses são geradas e suas reiteradas frustrações quanto ao cumprimento de seus objetivos.

amar o que é odiável? Mas justamente o cristão não se dá conta dessa contradição e acaba sempre achando que o problema é o seu próprio “eu”: “eu é que sou, em todos os graus, indigno e abjeto”, esquecendo que, pela lógica, o outro também deveria ser e, portanto, não poderia ser amado. Esse sentimento, entretanto, teria perdido “seu aguilhão mais agudo, pois o cristão não crê em sua abjeção individual” (HH, §117), ou seja, haveria um fundo mentiroso no cristianismo porque, além de tudo, o fiel não acredita naquilo que prega e professa.

Esse sentimento religioso, adverte Nietzsche, cresce de tal forma que se torna um “jogo perigoso” (HH, §121), porque começa a atingir “todo o âmbito do julgar e sentir” de tal forma que tudo fica “nublado, atravessado por sombras religiosas”. É preciso, portanto, tomar “cuidado” com esse sentimento. O sentimento religioso, assim, aos poucos, torna cegos os seus discípulos, de tal forma a minimizar ao máximo a capacidade reflexiva. Mas é nisso que está, justamente o seu poder. Nietzsche trata, no aforismo 122, dessa cegueira dos discípulos em relação ao mestre, mostrando como do entusiasmo dos primeiros em relação ao “prestígio” do segundo, acaba por favorecer um devotamento cego que em muito contribui para o “triunfo” do mestre: “sem os discípulos cegos, a influência de um homem e de sua obra nunca se tornou grande” (HH, §122). Assim, a narcose gera a cegueira; a cegueira fortalece o sentimento religioso através da exaltação de seus mestres. Esse é só um exemplo de como a arte da narcose, que contamina os sentimentos religiosos e a vida em geral, traz um benefício direto no fortalecimento da religião: “ajudar no triunfo de um conhecimento significa muitas vezes apenas isto: irmaná-lo à estupidez de modo tal que o peso desta consiga também a vitória daquele” (HH, §122). A estupidez da religião tem sido, portanto, um impulso importante na sua vitória.

No aforismo 126, Nietzsche nos dá um exemplo de como, além disso, os estados patológicos são falsamente interpretados pelos discípulos como eventos espirituais e não como o que realmente são: doenças. O título do aforismo é justamente “*arte e força da falsa interpretação*” e nele o filósofo afirma que “todas as visões, terrores, esgotamentos e êxtases do santo são estados patológicos conhecidos, que ele, a partir de arraigados erros religiosos e psicológicos, apenas *interpreta* de modo totalmente diverso, isto é, não como doença” (HH, §126). Ou seja, o escamoteamento da dor passa pela sua interpretação religiosa e, assim, por uma má-compreensão de suas causas, o remédio oferecido é apenas o narcótico religioso. Para Nietzsche, “o demônio

de Sócrates” não passaria de uma doença no ouvido e “as loucuras e delírios dos profetas e sacerdotes oraculares”¹² eram doenças dos nervos que foram interpretadas pela via da “fantasia, empenho, moralidade” de seus “*intérpretes*” (HH, §126). É justamente desses intérpretes que se abastece a religião: “entre as maiores realizações daqueles que chamamos de gênios e santos se inclui a de conquistar intérpretes que os *compreendem mal* para o bem da humanidade” (HH, §126). Essa má-compreensão, divulgada pelos maus intérpretes (os que fizeram diagnósticos religiosos de dores e patológicas que tinham cunho psicológico ou mesmo fisiológico) é que tem servido de base para os ideais religiosos.

Para Nietzsche, “a Igreja Católica, e antes dela todos os cultos antigos” tem um imenso poder no que tange ao domínio de “todos os meios pelos quais o homem é colocado em inusitados estados de espírito” e, além disso, dos meios nos quais ele possa ser “subtraído ao frio cálculo do interesse ou ao puro pensamento racional” (HH, §130). Trata-se, pois, de uma arte bastante “requintada” de minimização do estado racional e da criação de estados hiper-emocionais no homem. Entre as medidas estariam “profundos sons”, “apelos surdos, regulares, contidos”, transmissão de tensão do sacerdote ao fiel, escuta “quase angustiante”, a criação de uma atmosfera própria através da arquitetura na qual “em todos os espaços escuros faz tremer a presença [da] divindade” (HH, §130). Através desses efeitos, a religião promove, portanto, a hiper-sensibilização do homem, algo que, por um uso tão exaustivo, teria, segundo Nietzsche, se tornado “inato aos homens através do culto”: o homem teria incluído em sua “alma” aquilo que foi “largamente cultivado” pelo culto: “o mundo interior dos estados de espírito sublimes, comovidos, plenos de pressentimentos, profundamente contritos, ditosos de esperança” (HH, §130). Note-se como a descrição de Nietzsche vai, aos poucos, aproximando a religião de verdadeiros estados psicologicamente doentios, fazendo ver que é justamente por esse diagnóstico que seria possível falar de uma “cura” para esses estados, como evocação de uma compreensão mais racional de suas causas e efeitos.

¹² Outro exemplo da utilização de um “raciocínio errado” (HH, §127) é a “*veneração da loucura*” amparada na crença de que “uma emoção tornava a mente mais clara e provocava ideias felizes” e que, portanto, seria possível, através da intensificação das emoções, obter também, como resultado, “mais felizes ideias e inspirações”. Essa crença teria levado, segundo Nietzsche, à veneração dos “loucos como sábios e oráculos”, ou seja, os arautos das religiões seriam, no fundo, doentes.

O fato de que esses elementos, de tão praticados, terem se atrelado de forma inata à condição humana é retomado no aforismo seguinte, o de número 131, no qual o filósofo alemão fala das “*sequelas religiosas*”, descritas como alegria em “experimentar sentimentos e disposições religiosas sem conteúdo intelectual, como a música, por exemplo” (HH, §131). Mesmo a filosofia que prega valores metafísicos (destituídos deste “conteúdo intelectual”, portanto), passa a ser recebida “com uma disposição particularmente efusiva” que confunde compreensão com aceitação, ou seja, seu interlocutor não mais entende pela argumentação ou demonstração, mas acredita pelo “prazer de aceitar”. Assim, a relação entre filosofia e religião é retomada nos termos do conceito de *intuição*, tão caro ao pensamento de Schopenhauer. Para Nietzsche, “a filosofia científica deve estar atenta” para não aceitar os erros que advém daquilo que não é demonstrado, mas que é aceito como satisfação de uma “necessidade adquirida” (HH, §131). Haveria, assim, uma diferença entre “verdades diligentemente deduzidas” (ou seja, frutos da demonstração racional) e aquelas “intuídas”. Entre as duas, um “abismo intransponível” porque as primeiras seriam fruto do “intelecto” e as segundas, da mera “necessidade”. Por isso, Nietzsche é claro: “Intuir’ não significa reconhecer num grau qualquer a existência de uma coisa, mas sim tê-la como possível, na medida em que por ela ansiamos ou a ela tememos; a ‘intuição’ não faz avançar um passo na terra da certeza. Nasce, então, através do conceito de intuição, apenas algo que é produto do “desejo íntimo de que *possa ser assim*” – ou seja, “de que o que torna feliz seja também verdadeiro”. Eis a raiz única da religião e da filosofia de cunho metafísico como a de Schopenhauer: ambas estão baseadas na ideia de intuição, portanto, naquilo que não está no mundo, mas que é nele posto como possível como um resultado dos anseios e desejos daquele que intui.

A religião como necessidade de redenção

A argumentação de Nietzsche quando à relação entre religião e necessidade de fuga da dor pela via das narcoses, tem seu auge no aforismo 132, um dos mais relevantes desse capítulo de *Humano, demasiado humano*. É nele que Nietzsche fala da “*necessidade cristã de redenção*” (título do aforismo), mostrando como essa necessidade, enquanto necessidade, deve ser interpretada como um evento psicológico: “refletindo cuidadosamente, deve ser possível obter uma explicação isenta de mitologia para esse fenômeno da

alma do cristão que é denominado necessidade de redenção: ou seja, uma explicação psicológica” (HH, §132). O filósofo está ciente de que a psicologia e a religião não são boas amigas e de que as explicações psicológicas dos fenômenos religiosos nem sempre são bem aceitas. A referência a Schleiermacher e de sua “teologia pretensamente livre” evoca a ideia de que esse campo pretendeu, “inutilmente” tanto “a preservação da religião cristã” quanto a “permanência dos teólogos cristãos”, já que esses deveriam assumir a tarefa de analisar psicologicamente os fenômenos religiosos. Esse deveria ser, agora, seu “novo ancoradouro” e sua “nova ocupação” (HH, §132). A nova interpretação proposta por Nietzsche (e que, no fundo, se pretende mais “verdadeira” porque está amparada na história e na fisiopsicologia [*Physio-Psychologie*]) faz ver que o homem toma consciência de carregar em si o “pendor” para ações consideradas de “nível mais baixo”, mas, como “gostaria de experimentar aquela outra espécie de ações que no conceito geral são reconhecidas como as mais elevadas e sublimes, como gostaria de se sentir pleno da boa consciência que deve acompanhar um modo de pensar desinteressado” (HH, §132), acaba por não conseguir e alcançar, tão somente, mais “descontentamento”.

Dessa forma, segundo Nietzsche, nasce um “profundo mal-estar, juntamente com a busca por um médico que possa suprimir este e suas causas” (HH, §132). Sendo assim, fica claro como o filósofo identifica no conteúdo religioso não mais do que uma cura para as causas do mal-estar que foi gerado pela falsa interpretação de si mesmo. Caso se “comparasse a outros com imparcialidade” o homem entenderia que não tem tantos motivos para se sentir “descontente consigo mesmo” (HH, §132) porque entenderia que aquilo que vê em si mesmo e que identifica como “mau” não passaria de características próprias da condição humana enquanto tal e, sendo assim, não teria nada de culposos. No fim, ele entenderia que não “carregaria apenas uma parte do fardo geral da insatisfação e imperfeição humana”, ou seja, aquilo que marca a vida humana no geral (e que é marcado sim, pela insatisfação e pela imperfeição).

Considerações finais

Além de denunciar a religião como detentora de erros interpretativos a respeito das coisas humanas, tal como o faz nos outros âmbitos da metafísica, Nietzsche mostra como ela se constitui como uma arte narcótica

cujos resultados não são a cura, mas o completo adoecimento do homem. Sua estratégia demonstra a utilização da observação psicológica como método de análise que aproxima a filosofia da ciência, na tentativa de desvelamento da origem humana dessas avaliações erradas, pela via daquilo que ele chama de *necessidade*, ou seja, de um imperativo de sobrevivência do homem que acabou apenas prolongando sua dor.

Por isso, a leitura “científica” da religião proposta pelo filósofo alemão, ao desvendar os “erros da razão” (HH, §124) que são seu fundamento, acaba por purificar e inocentar o homem em relação à sua pretensa culpa. A “ausência de pecado no homem” é um resultado da compreensão a respeito da origem (no sentido da história) do surgimento do pecado. Isso explica a insistência de Nietzsche em fazer, do seu *Humano, demasiado humano*, um monumento experimental da filosofia histórica. Em outras palavras: “quando se compreende como ‘o pecado chegou ao mundo’, ou seja, através dos erros da razão, em virtude dos quais os homens entre si, e mesmo o indivíduo, se consideram muito mais negros e mais do que são de fato, então todo esse sentimento é muito aliviado, e os homens e o mundo aparecem por vezes numa aura de inocência (*Unschuld*)” (HH, §124). Ao compreender o surgimento histórico-fisiopsicológico, portanto, que envolve a necessidade metafísica da religião, como parte da tentativa de sanar a dor existencial, algo que se converteu na história de um erro a respeito da má-compreensão do homem e da natureza, Nietzsche pretende devolver o alívio e a inocência ao mundo.

A imagem evocada nesse aforismo 124 não é outra senão a da criança (imagem, aliás, que terá grande importância na expressão da inocência do devir como inocência da natureza e do homem): eis o chamado “sol de um novo evangelho” que ilumina a história da origem do próprio pecado como um erro da razão, mostrando que, onde há culpa, é preciso reconhecer que “tudo é necessidade” e, conseqüentemente, que “tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência” (HH, §107). A imagem religiosa de um “novo evangelho” expressa a verdadeira “cura” trazida por Nietzsche: a redenção da redenção, ou seja, a capacidade de reconhecer que todos os processos religiosos que propuseram a redenção e a superação da dor não passaram de erros e de fracassos que adoeceram ainda mais o homem. A verdadeira boa nova não pode ser outra senão aquela que fala de inocência, portanto, da capacidade de voltar a ser criança: o homem se reconhece em meio à natureza não mais como em meio à ação de seres superiores que o castigam arbitrariamente. Ao contrário: “em meio à

natureza, o homem é sempre a criança” (HH, §124). Recuperada a inocência, o verdadeiro alívio aparece: não aquele que anula o sofrimento, mas aquele que não busca a culpa (ou o espírito de vingança) como causa do sofrimento: “esta criança tem às vezes um sonho pesado e angustiante, mas ao abrir os olhos está sempre de volta ao Paraíso” (HH, §124). As angústias da existência, portanto, não são mais reconhecidas como resultado de seres superiores que vêm ao encontro do homem motivado pela culpa. Agora, a natureza é novamente livre e também ela inocente. Por isso é possível ao homem, mesmo no meio da dor, “abrir os olhos” de novo e descobrir que está ainda no Paraíso, ou seja, no lugar da inocência.

O problema é que o homem se compara “com um ser que, sozinho, é capaz de todas as ações altruístas, e que vive numa contínua consciência de um modo de pensar desinteressado: Deus” (HH, §132). Para Nietzsche, portanto, é o ideal religioso, embasado na invenção de um ser perfeito, que leva aos erros da razão. Por sua vez, o procedimento da “filosofia científica” de *Humano, demasiado humano*, faria com que ele se comparasse com os outros homens. Mas “é porque olha nesse espelho claro que o seu ser lhe parece tão turvo, tão comumente deformado” (HH, §132). Mais do que isso: num segundo momento o homem se sente ainda mais angustiado, porque “o pensamento do mesmo ser, na medida em que este paria ante sua imaginação como a justiça punidora” começa a importunar ainda mais a sua consciência. Deus passa a representar uma posição de violento assédio sobre o homem: “em todas as vivências possíveis, grandes ou pequenas, acredita reconhecer a cólera e as ameaças dele, e mesmo pressentir os golpes de açoite de seu juiz e carrasco” (HH, §132). A “duração imensurável da pena supera em atrocidade todos os outros terrores da imaginação” (HH, §132) e o homem passa a viver, literalmente, numa situação infernal.

Ao contrário disso, através do método proposto por Nietzsche, chega-se à conclusão que, de alguma forma, resume sua estratégia filosófica: “tudo é inocência e o conhecimento é a via para compreender essa inocência” (HH, §107). Isso porque, “se, por fim, a pessoa conquistar e incorporar totalmente a convicção filosófica da necessidade incondicional de todas as ações e de sua completa irresponsabilidade, desaparecerá também esse resíduo de remorso” (HH, §133). Só assim filosofia se torna, portanto, uma atividade libertadora e os filósofos, verdadeiros espíritos livres.

Referências

- ABBEY, R. *Nietzsche's middle period*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BÍBLIA sagrada. Edição Pastoral. Tradução, introdução e notas de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1990.
- GIACÓIA JÚNIOR, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006. (Col. Focus, 6).
- NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2ª ed., 2002.
- _____. *Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- _____. *Ecce Homo. Como alguém se torna o que é*; Trad., notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 2ª ed.; 3ª reimpressão.
- _____. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- _____. *Humano, Demasiado Humano. Um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000 (Vol. I) e 2008 (Vol. II).
- _____. *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe (KSB). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1986. (8 Bänden).
- _____. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1988, (15 Einzelbänden).
- OLIVEIRA, J. R. de. “A psicologia como procedimento de análise da moralidade nos escritos intermediários de Friedrich Nietzsche”. In: *Estudos e pesquisa em psicologia*. Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, dez. 2009, p. 560-581. Disponível em: <http://goo.gl/7DYpt>. Acesso em: 12 abr. 2013.
- WOTLING, P. *La philosophie de l'esprit livre*. Introduction à Nietzsche. Paris: Éditions Flammarion, 2008.

Email: jelsono@yahoo.com.br

RECEBIDO: Maio/2013
APROVADO: Setembro/2013