

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Kassio F. P. Lopes

Jesus sob a perspectiva de *O Anticristo*

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2019

Kassio F. P. Lopes

Jesus sob a perspectiva de *O Anticristo*

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia sob a orientação da Prof^a. Yolanda Gloria Gamboa Muñoz.

SÃO PAULO

2019

Kassio F. P. Lopes

Jesus sob a perspectiva de *O Anticristo*

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia sob a orientação da Prof^a. Yolanda Gloria Gamboa Muñoz.

Aprovado em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

SÃO PAULO

2019

Dedico essa dissertação a minha avó Creuza (*in memoriam*), cuja vida marcou para sempre a minha e de quem sinto uma saudade que só a eternidade porá um fim; à toda minha família, em quem sempre encontrei apoio e amparo, especialmente a minha esposa, o amor de minha vida.

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

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

AGRADECIMENTOS

Sou profundamente grato à Prof^ª. Yolanda Gloria Gamboa Muñoz que, ainda na graduação em filosofia na PUC-SP, com suas aulas dialogais, repletas de sabedoria e conhecimento, despertou-me o interesse em estudar Nietzsche. Durante o processo de pesquisa e escrita desta dissertação, seus conselhos, sua dedicação e orientação foram fundamentais.

Agradeço a minha esposa Lílian que sempre me apoiou de todas as maneiras. Cada página desta pesquisa é símbolo de horas inúmeras despendidas em leituras e estudos e de dedicação física e intelectual a uma investigação que, absolutamente, não seriam possíveis sem que ela estivesse ao meu lado pacientemente, dando-me ânimo e estímulos constantes. Sem a Lílian, esse mestrado não passaria de um plano guardado na gaveta de sonhos esquecidos. Sou e serei para sempre grato a ela, por seu amor e afeto.

Em cada passo que dei, especificamente nos últimos anos enquanto dedicava-me a este mestrado, encontrei palavras de encorajamento, ânimo e apoio das mais variadas formas em minha família, a quem sou profundamente grato. Todo barco precisa de um cais, e minha família têm sido este porto no qual encontro segurança e respaldo.

Soli Deo gloria

Lembra-te sempre, rapaz — começou o padre, sem preâmbulos —, de que a ciência do mundo, tendo-se desenvolvido neste século sobretudo, dissecou nossos livros santos e, após uma análise impiedosa, nada deixou subsistir. Mas, dissecando as partes, perderam de vista o conjunto, e sua cegueira é de causar espanto. O conjunto se ergue diante dos olhos deles, tão inabalável quanto antes, e o inferno não prevalecerá contra ele. Será que o *Evangelho* não tem dezenove séculos de existência, não vive ainda agora nas almas dos indivíduos e nos movimentos das massas populares? Subsiste mesmo, sempre inabalável, nas almas dos ateus destruidores de toda crença! Porque os que renegaram o cristianismo e se revoltam contra ele, esses mesmos permaneceram no íntimo à imagem do Cristo, porque nem sua sabedoria nem sua paixão puderam criar outro modelo para o homem, superior ao indicado outrora pelo Cristo. As tentativas neste sentido não passaram de monstruosidades.

(*Fiodor Dostoiévski*)

RESUMO

Lopes, Kassio F. P. **Jesus sob a perspectiva de *O Anticristo***. 2019. 117p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

Esta dissertação busca compreender a relação de Nietzsche com a figura histórica de Jesus de Nazaré especificamente no escrito de 1888, *O Anticristo*. O objetivo é tentar precisar como o filósofo entendia essa personagem e que finalidade ela possui dentro deste escrito que consiste, para muitos intérpretes, na expressão do projeto filosófico de Nietzsche denominado como “Transvaloração de todos os valores”. Na tentativa de compreender estas questões, abordaremos primeiramente a avaliação de *O Anticristo* por parte do filósofo, ou seja, como ele o categorizou no âmbito de seu pensamento como um todo e, em um segundo momento, o possível impacto ou efeito deste texto em sua própria filosofia. Nos deteremos no “tipo psicológico galileu” analisando os aforismos de *O Anticristo* em que Nietzsche esboça esse tipo abordando ao mesmo tempo sua contraposição as duas caracterizações de Ernest Renan sobre Jesus. Procederemos uma resumida apresentação das posições de Renan e como Nietzsche as contrapõe com sua psicologia do galileu. Explanaremos sobre a condição fisiopsicológica de Jesus conforme Nietzsche a concebia e a descreveu. Através deste esboço do tipo Jesus desenhado por Nietzsche a proposta será descrever os tipos distintos de *décadence* que Nietzsche delineou em *O Anticristo*, uma vez que utiliza o termo tanto para o cristianismo quanto para a figura de Jesus, mas de modos distintos. A compreensão a respeito da *décadence* em *O Anticristo* dependerá da análise, ainda que breve, de conceitos nietzschianos correlacionados e que são, por isso fundamentais, como por exemplo os conceitos de vontade de potência e niilismo. Abordaremos, do mesmo modo, a diferença estabelecida entre a religião cristã e a personagem histórica de Jesus na perspectiva do filósofo comentando a importância desta diferenciação tanto para o possível significado de *O Anticristo* quanto para o propósito e finalidade que esta personagem histórica desempenha no escrito.

Palavras-chave: Jesus. Cristianismo. *O Anticristo*. Tipo. *Décadence*. Fisiopsicologia. Transvaloração.

ABSTRACT

Lopes, Kassio F. P. **Jesus from the perspective of *The Antichrist***. 2019. 117p. Dissertation (Master in Philosophy) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

This dissertation seeks to understand Nietzsche's relationship with the historical figure of Jesus of Nazareth specifically in the 1888 essay, *The Antichrist*. The goal is to try to determine how the philosopher understood this character and what purpose it has within this writing that consists, for many interpreters, in the expression of Nietzsche's philosophical project denominated as "Transvaluation of all values." In an attempt to understand these questions, we will first address the philosopher's assessment of *The Antichrist*, that is, how he categorized it within his thinking as a whole and, secondly, the possible impact or effect of this text on his own philosophy. We will dwell on the "Galilean psychological type" analyzing the aphorisms of *The Antichrist* in which Nietzsche outlines this type while addressing his contrast to Ernest Renan's two characterizations of Jesus. We will give a brief account of Renan's positions and how Nietzsche contrasts them with his psychology of the Galilean. We will explain about the physiopsychological condition of Jesus as Nietzsche conceived and described it. Through this sketch of the Jesus type designed by Nietzsche the proposal will be to describe the distinct types of *décadence* that Nietzsche outlined in *The Antichrist*, since he uses the term both for christianity and for the figure of Jesus, but in different ways. The understanding of *décadence* in *The Antichrist* will depend on the analysis, however brief, of correlated Nietzschean concepts and are therefore fundamental, such as the concepts of willpower and nihilism. We will also address the difference established between the christian religion and the historical character of Jesus from the perspective of the philosopher commenting on the importance of this differentiation both for the possible meaning of *The Antichrist* and for the purpose and purpose that this historical person plays in the writing.

Keywords: Jesus. Christianity. *The Antichrist*. Type. *Décadence*. Physiopsychology. Transvaluation.

LISTA DE ABREVIATURAS

- NT *O nascimento da tragédia* (1872)
- CE *Considerações extemporâneas* (1873-1876)
- HH *Humano, demasiado humano* (1878)
- A *Aurora* (1881)
- GC *A gaia ciência* (1882-1887)
- ZA *Assim falou Zaratustra* (1883-1885)
- BM *Além do bem e do mal* (1886)
- CW *O caso Wagner* (1888)
- CI *Crepúsculo dos ídolos* (1888-1889)
- AC *O Anticristo* (1888-1895)
- EH *Ecce homo* (1888-1908)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 EXPLANAÇÕES SOBRE <i>O ANTICRISTO</i>	16
1.1 A avaliação do escrito <i>O Anticristo</i> na interpretação de Nietzsche	16
1.2 O impacto do escrito <i>O Anticristo</i> como autorreflexão nietzschiana	31
2 O TIPO PSICOLÓGICO DO GALILEU	36
2.1 O procedimento de Nietzsche na análise do tipo Jesus	37
2.2 A oposição Nietzsche-Renan	48
2.3 O tipo Jesus esboçado por Nietzsche	54
3 O INTERESSANTÍSSIMO <i>DÉCADENT</i>	74
3.1 Uma análise da <i>décadence</i> em Nietzsche	76
3.2 Em torno da relação vontade de potência- <i>décadence</i>	83
3.3 Nihilismo como sintoma da <i>décadence</i>	96
3.4 Tipos distintos de <i>décadence</i>	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
REFERÊNCIAS	114

INTRODUÇÃO

A vida do filósofo Friedrich Wilhelm Nietzsche foi notadamente marcada, do início ao fim, pela religião cristã. Seu pai e mãe eram ambos filhos e netos de pastores, de modo que o filósofo descende de uma longa linhagem de ministros luteranos. Seu próprio pai, Karl Ludwig, era ministro na paróquia de Röcken, na Alemanha, vilarejo onde Nietzsche nasceu no dia 15 de outubro de 1844 (HALÉVY, 1989, p. 5). O filósofo cresceu em um lar cristão e foi ele mesmo um praticante piedoso dessa religião, pelo menos até sua juventude, conquanto haja discordância entre os estudiosos “acerca de quando, e exatamente por quais razões, ele rompeu com o cristianismo” (SALAQUARDA, 2017, p. 118). Não apenas em seu nascimento, mas também no fim de sua vida o cristianismo estará presente em sua biografia, consistindo no tema central de um de seus últimos escritos, *O Anticristo* (*Der Antichrist*, de 1888). Esta obra filosófica, cuja redação foi concluída em 30 de setembro de 1888, é um dos derradeiros escritos de Nietzsche e figura entre os mais controversos. *O Anticristo* é um de seus últimos escritos porque antecedeu em cerca de três meses o evento trágico que acometeu o filósofo: o declínio irreversível de sua mente e lucidez. Este terrível acontecimento “deve ter-se situado entre 28 de dezembro de 1888 e 3 de janeiro de 1889” (ANDLER, 2016, p. 725).

Nesse período, aconteceu, em “poucos dias, a dissolução espiritual decisiva de Nietzsche. O acontecimento surpreendeu até seus amigos mais próximos. Ninguém havia esperado um colapso tão profundo e tão rápido” (JANZ, 2016, p. 9). Quase dez anos mais tarde, Nietzsche morre, precisamente ao meio-dia, em 25 de agosto de 1900. Foi sepultado no cemitério da igreja onde seu pai era pastor (HALÉVY, 1989, p. 6). Até o final de seus dias, sua mente jamais recobrou a lucidez que tinha no ano de 1888, época em que escreveu seu livro “para pouquíssimos”, *O Anticristo*. Tendo a publicação interrompida pela catástrofe, seu escrito foi “publicado somente em 1895, quando Nietzsche mergulhava irremediavelmente na demência” (ALMEIDA, 2005, p. 176). O cristianismo atravessou Nietzsche do início ao fim, e *O Anticristo* tornou-se testemunha de seu último embate com a religião na qual cresceu, mas que renegou com sua filosofia.

Uma vez tecidas estas considerações, é possível dizer que *O Anticristo* apresenta-se como um extraordinário repositório das ideias esboçadas por Nietzsche em

seu derradeiro ano de produção intelectual, o que lhe confere caráter especial. Dentre as ideias esboçadas pelo filósofo nesse escrito, estão algumas de suas principais e mais debatidas perspectivas filosóficas como, por exemplo, a transvaloração de todos os valores, o niilismo, a *décadence*, o *ressentiment*, a vontade de potência, o procedimento genealógico, entre outras. A partir de todas essas perspectivas filosóficas, Nietzsche empreenderá em *O Anticristo* uma completa negação do cristianismo (ele a denomina de “maldição”) e dos seus valores e postulados enraizados na cultura europeia de seu tempo e mascarados na moral, ciência, literatura, arte, política e filosofias modernas. Imbuído deste propósito, o filósofo apresenta a figura histórica de Jesus de um modo heterodoxo e polêmico, com a proposta irônica de usar o alegado “fundador” da religião cristã contra ela mesma, como um meio perspicaz de contestá-la ou desmascará-la a partir de sua própria base e fundamento. Em nenhum outro escrito Nietzsche detém-se de modo tão prolongado, e ao mesmo tempo ambíguo, refletindo sobre a figura histórica de Jesus de Nazaré como acontece em *O Anticristo*. O filósofo dedica-lhe vários aforismas, onde esboça sua controversa posição a respeito da mensagem evangélica, da práxis e do tipo fisiopsicológico do “Redentor”.

Em virtude da importância desses aspectos, essa pesquisa propõe analisar este valioso esboço nietzschiano da figura de Jesus. O presente texto consiste, assim, em uma tentativa de aclarar a relação de Nietzsche com a figura histórica de Jesus de Nazaré, especificamente no escrito de 1888, intitulado *O Anticristo*. Sem dúvida, é uma tarefa que se mostra homérica e que não se deve ter a pretensão de esgotá-la. Desse modo, o objetivo é iniciar uma explanação sobre como o filósofo entendia essa personagem histórica e que finalidade ela teria dentro de *O Anticristo*.

Assim, o caráter especial dessa obra, como um dos derradeiros escritos de Nietzsche que contém suas últimas reflexões filosóficas, além da presença de suas principais e mais debatidas ideias filosóficas usadas para esboçar sua própria interpretação da figura histórica de Jesus de Nazaré, por si mesmas, indicam a relevância desta pesquisa. Mas também pontuamos que, além disto, compreender a finalidade do tipo de Jesus presente em *O Anticristo* tornar-se relevante em razão desse escrito consistir, para muitos intérpretes, na expressão de um importante projeto filosófico que Nietzsche intentava realizar em seus últimos anos, denominado “Transvaloração de todos os valores”.

Desse modo, para a realização desta investigação, procederemos analisando os aforismos de *O Anticristo* que fornecem a perspectiva de Nietzsche sobre a figura

histórica de Jesus recorrendo aos demais textos e escritos do autor sempre que houver referência, textos sobre os quais procuraremos, do mesmo modo, explicar. A mesma investigação procurará ser realizada quando outros autores e literaturas forem evocados por Nietzsche em *O Anticristo* e se mostrarem de fundamental importância para o entendimento de suas posições no escrito. Uma vez que a perspectiva de Nietzsche sobre Jesus está imiscuída com os pensamentos centrais de sua filosofia (como a vontade de potência, o niilismo, a *décadence* e outros), sempre que preciso buscaremos nos deter em tais doutrinas, a fim de que a personagem histórica seja entendida em toda a sua riqueza, conforme o filósofo a esboçou.

Assim, dividimos esta dissertação em três seções principais. Na primeira, buscaremos comentar a avaliação nietzschiana de *O Anticristo*, com o propósito de investigar até que ponto ela pode consistir em uma expressão do projeto filosófico que Nietzsche aspirava empreender denominado “Transvaloração de todos os valores”, além de pontuar em que medida o encontro com a figura de Jesus poderia ter impactado o filósofo neste escrito. Na segunda, investigaremos o “tipo psicológico do galileu” mencionado por Nietzsche no aforismo 24, mas que esboça, mais especificamente, a partir do aforismo 27. Nesses aforismos de *O Anticristo*, Nietzsche contrapõe sua concepção a duas caracterizações de Ernest Renan ao tipo Jesus. Para que a contraposição nietzschiana possa ser detalhada, buscaremos expor a compreensão de Renan sobre o tipo do galileu com base em seu escrito *A vida de Jesus*. Expressa a perspectiva de Renan, indagaremos o modo como Nietzsche o contrapõe, delineando o tipo Jesus concebido pelo filósofo.

Por fim, na terceira, averiguaremos em que sentido o tipo do galileu pôde ser descrito por Nietzsche como um “interessantíssimo *décadent*”, descrição essa que particulariza seu tipo e o diferencia da *décadence* encontrada, a princípio, no cristianismo. Buscaremos expor como, em *O Anticristo*, Nietzsche denomina ambos, Jesus e cristianismo, como tipos de decadência, mas entendendo a mais nociva como sendo o cristianismo. Com essa abordagem, cremos ser possível aclarar minimamente as razões pelas quais Nietzsche entendeu ser necessário “amaldiçoar” radicalmente o cristianismo com seu *Anticristo*. Explicando os aspectos supramencionados, esperamos expor, em parte, o quadro esboçado por Nietzsche a respeito da figura histórica de Jesus de Nazaré, através de suas principais doutrinas filosóficas em *O Anticristo*, e como essa figura serviu a ele neste escrito polêmico. Certamente a pesquisa prosseguirá aberta aos

demais aspectos do quadro jesuânico em *O Anticristo*, do qual essa dissertação pretende ser tão somente um vislumbre.

1 EXPLANAÇÕES SOBRE *O ANTICRISTO*

Para uma correta compreensão da figura de Jesus e seu significado no interior de *O Anticristo*, importa nos atermos, por agora, em empreender algumas compreensões e explicações sobre esse escrito. Precisaremos primeiramente a avaliação de *O Anticristo* por parte do filósofo, ou seja, como ele o categorizou no âmbito de seu pensamento, e, em um segundo momento, o possível impacto ou efeito desse texto em sua própria filosofia. Em razão de seu histórico, tanto familiar quanto pessoal, em relação à fé cristã (já aventado na introdução), os pensamentos filosóficos de Nietzsche sobre o cristianismo, a crença em Deus e a religião em geral, como se vê nesse escrito, sempre foram alvo de polêmicas, e ainda hoje suscitam múltiplas interpretações, desde as formuladas por ateus até por teístas, que buscam ora usá-lo como ícone de sua descrença, ora salvá-lo de sua antirreligiosidade cristã. Mais uma vez, Nietzsche não se permite tal simplificação. Tendo esses pontos em vista, não é um empreendimento de pouca importância buscar compreender com mais exatidão *O Anticristo*, ainda mais quando se atenta minimamente às problemáticas nas quais está inserido, às questões inúmeras que ainda permanecem abertas às discussões e interpretações atuais.

1.1 A avaliação do escrito *O Anticristo* na interpretação de Nietzsche

Por certo, um caminho seguro para analisar *O Anticristo* consiste em averiguar a própria avaliação de Nietzsche sobre esse escrito, isto é, como o filósofo o denominou e o avaliou. Para isso, os testemunhos do próprio Nietzsche em outros de seus escritos sobre esse texto anticristão são significativos neste momento. Em 1887, em sua *Genealogia da moral*, Nietzsche prometera aos seus leitores uma produção que se chamaria “*A vontade de poder. Ensaio de transvaloração de todos os valores*”¹, onde versaria sobre a “História do niilismo Europeu” (GM, III, §27). Contudo, quem pretendesse encontrar um escrito com esse título no acervo nietzschiano frustrar-se-ia por completo, uma vez que o filósofo jamais o escreveu.

¹ Salvo indicação em contrário, todas as citações nietzschianas se reportam as traduções de Paulo César de Souza dos escritos de Nietzsche publicados no Brasil pela editora Companhia das Letras.

Na realidade, no último ano de lucidez, em 1888, Nietzsche abandonou o título *A Vontade de poder (Der Wille zur Macht)*², aderindo apenas ao subtítulo, *A transvaloração de todos os valores*³ (*Umwertung aller Werthe*), que seria abordado em quatro ensaios,⁴ dos quais, segundo escreveu no *Prólogo de Crepúsculo dos ídolos* (1888-1889), o primeiro livro estava concluído: “Turim, em 30 de setembro de 1888, dia em que foi terminado o primeiro livro da *Transvaloração de todos os valores*” (CI, Prólogo). Esse primeiro livro da *Transvaloração de todos os valores* era *O Anticristo*. Nietzsche escreveu o Prólogo de *Crepúsculo dos ídolos* precisamente no dia em que o terminou. Isso significa que ele relacionou *O Anticristo* ao seu projeto denominado de *A transvaloração de todos os valores* que, a princípio, consistiria em quatro ensaios. O filósofo considerava o escrito anticristão o primeiro livro deste projeto.

Outro escrito importante no qual Nietzsche expressa sua autoavaliação de *O Anticristo* relacionado a este derradeiro projeto transvalorador é *Ecce Homo*, redigido no mesmo ano, mas publicado somente em 1908. Nele, Nietzsche afirmou: “Imediatamente após o término dessa obra [*Crepúsculo dos ídolos*], sem perder um só dia, acometi a tremenda tarefa da transvaloração” (EH, *Crepúsculo dos ídolos*, §3). Que escrito é este, redigido entre o *Crepúsculo dos ídolos* e *Ecce homo*, que Nietzsche denomina de a “tremenda tarefa da transvaloração”? Decerto refere-se ao *Anticristo*, livro redigido entre as duas obras filosóficas de 1888. Isso significa que, segundo afirmação do próprio Nietzsche *O Anticristo* constitui sua “tremenda tarefa da transvaloração”. O que essas citações indicam preliminarmente é que Nietzsche não teria sofrido o eclipse de sua lucidez sem antes iniciar seu intento filosófico, que havia intencionado nos derradeiros anos. A transvaloração, como planejava, não foi um projeto suspenso, mas expresso, não sabemos em que medida, com o título de *O Anticristo*. Nesse caso, ao que parece, tanto o *Crepúsculo dos ídolos* quanto *Ecce Homo*

² O conceito de vontade de potência é tido como pensamento fundamental de Nietzsche pela maioria dos comentadores. A expressão correspondente em alemão, *Wille zur Macht*, tem recebido traduções distintas no Brasil, como, por exemplo, “vontade de poder” (por Paulo César de Souza) e “vontade de potência” (Rubens Torres Filho). Usaremos as duas traduções como intercambiáveis.

³ A expressão alemã *Umwertung aller Werthe* usada por Nietzsche tem recebido diversas traduções brasileiras. Utilizaremos sempre aqui a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, conforme publicada em *NIETZSCHE, Friedrich. Obras Incompletas. Coleção Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 2ª edição, 1978. Com o propósito de não trazer estranheza e confusão ao leitor indicamos a modificação nas citações dos autores brasileiros ou estrangeiros presentes neste texto utilizando a expressão usada por Rubens Torres Filho “transvaloração” uniformizando assim o uso da expressão nesta pesquisa.

⁴ Eis o plano original de Nietzsche no que diz respeito a composição destes quatro ensaios, conforme Rubens Rodrigues Torres Filho, no livro supracitado, p.391: “Primeiro livro: O Anticristo - Ensaio de uma crítica do cristianismo. Segundo livro: O Espírito Livre - Crítica da filosofia como movimento niilista. Terceiro livro: O Imoralista - Crítica da mais fatal espécie de ignorância, a moral. Quarto livro: Dioniso - Filosofia do eterno retorno”.

seriam publicações com o objetivo de anunciar aos seus leitores o escrito que traria sua transvaloração ao público, isto é, *O Anticristo*. De fato, em *Ecce Homo*, Nietzsche escreve:

Neste dia perfeito, em que tudo amadurece e não só a videira doura, caiu-me na vida um raio de sol: olhei para trás, olhei para a frente, jamais vi tantas e tão boas coisas de uma só vez. Não foi em vão que enterrei hoje o meu quadragésimo quarto ano, era-me lícito sepultá-lo — o que nele era vida está salvo, é imortal. O primeiro livro da Tresvaloração de todos os valores, as Canções de Zaratustra, o Crepúsculo dos ídolos, meu ensaio de filosofar com o martelo — tudo dádivas desse ano, aliás de seu último trimestre! Como não deveria ser grato à minha vida inteira? — E assim me conto minha vida. (EH, Prólogo).

Nietzsche se mostra grato pela maturação de sua vida e obra como filósofo e anuncia o que seria o primeiro livro de sua tão aguardada transvaloração, um escrito não nominado no texto de *Ecce Homo*, mas que se sabe ser *O Anticristo*. Esta autoavaliação de Nietzsche acerca de *O Anticristo* como sendo o primeiro escrito que conteria sua transvaloração coaduna com o modo como o próprio filósofo, no interior do escrito, se posiciona a respeito desta tarefa:

Não subestimemos isto: nós mesmos, nós, espíritos livres, já somos uma “transvaloração de todos os valores”, uma encarnada declaração de guerra e de vitória em relação a todos os velhos conceitos de “verdadeiro” e “não verdadeiro”. (AC, § 13)

Como se percebe nesse aforismo de *O Anticristo*, Nietzsche afirma que sua própria vida e filosofia eram em si mesmas uma transvaloração de todos os valores. A transvaloração é descrita, na passagem citada, não como algo ainda por fazer ou realizar. Já “somos uma transvaloração”, disse Nietzsche. Nele, constatava-se “uma encarnada declaração de guerra e de vitória em relação a todos os velhos conceitos”. (AC, §13). Nesse sentido, com seu *O Anticristo*, Nietzsche teria expresso sua guerra aos velhos conceitos que, por milênios, vigoraram, os valores tidos como nobres e verdadeiros, os valores de matriz cristã que, aos seus olhos, contudo, personificavam o oposto: a degeneração e negação da própria vida: “Minha afirmação, é que a todos os valores mais altos da humanidade falta essa vontade — que valores de declínio, valores *niilistas*, sob os mais santos nomes, exercem o domínio” (AC, §6).⁵ Em outro momento de seu escrito, Nietzsche afirma: “Valores cristãos — valores nobres: somente nós,

⁵ Valho-me aqui da tradução de Rubens Torres Filho.

espíritos tornados livres, restabelecemos esse contraste de valores, o maior que existe!” (AC, § 37). Estabelecer tais contrastes entre tipos de valores, através de um critério avaliativo inteiramente novo, fazia parte da tarefa transvaloradora nietzschiana, sugere este aforismo. Em *O Anticristo*, o filósofo acreditava ter apresentado esse contraste entre os valores nobres em oposição aos valores cristãos com sua radical “maldição ao cristianismo”, o agente pelo qual a metafísica platônica tornou-se hegemônica em todo Ocidente e o fundamento dos seus valores morais (BM, Prólogo).

Outro aforismo importante para entender como Nietzsche avaliava *O Anticristo* é o de número 61, em que o filósofo critica os alemães afirmando que estes privaram a Europa “da última grande colheita cultural que ela podia ter — a do Renascimento”. (AC, §61). Para Nietzsche, o período histórico do Renascimento consistia exatamente em uma “*transvaloração dos valores cristãos*, a tentativa, empreendida com todos os meios, com todo o gênio, de conduzir à vitória dos valores opostos, os valores nobres...”. (AC, §61). Com seu *Anticristo*, Nietzsche intentava retomar esse projeto histórico interrompido e empreender esta transvaloração dos valores cristãos, oferecendo à Europa aquilo que lhe foi negado com o fim do Renascimento, causado pela Reforma Protestante no século XVI (AC, §61), isto é, a possibilidade de que valores nobres fizessem parte da moral ocidental novamente. Segundo Nietzsche, neste texto, caso o Renascimento tivesse seguido seu curso, isso poderia ter se efetivado, pois “com ela o cristianismo estaria *abolido*”. (AC, §61).

Note que para o filósofo os valores sobre os quais desejava operar uma transvaloração são precisamente os “valores cristãos”. Por isso mesmo, somente com a “abolição” do cristianismo tal propósito se realizaria plenamente. Assim, *O Anticristo*, na perspectiva de Nietzsche, parece expressar este objetivo de “abolição” do cristianismo, para que os valores cristãos fossem transvalorados em nobres valores. Talvez seja exatamente por essa razão que o filósofo termine seu escrito afirmando que, com ele, se dava o “último dia” do cristianismo: “*A partir de hoje? — Transvaloração de todos os valores!...*” (AC, § 62). Dito de outro modo, ao que parece, em *O Anticristo*, Nietzsche acreditava expressar a abolição do cristianismo e de seus valores possibilitando sua transvaloração de todos os valores.

Com essa afirmação, não se pretende dizer que Nietzsche esgotou seu projeto transvalorador em *O Anticristo* ou que este escrito contenha de modo pleno a sua transvaloração de todos os valores. Aliás, esta é uma questão debatida entre seus intérpretes, ou seja, se realmente *O Anticristo* apresenta o “acabamento” da filosofia

nietzschiana. Na perspectiva de Jaspers, por exemplo, não se deve acreditar que as obras do período final de Nietzsche, como *O Anticristo*, contenham uma conclusão de sua filosofia. Segundo ele, nessas obras não haveria nada de absolutamente novo, já que, em períodos anteriores, seus escritos traziam o germe das convicções que ele iria expor nesse derradeiro ano de 1888 (JASPERS, 2016, p. 140). Para o filósofo, o colapso mental de Nietzsche teria posto um fim em sua continuidade filosófica. A partir daí, “o desdobramento do pensar nietzschiano permaneceu preso em uma incompletude definitiva [...] Sua obra não amadureceu, tal como Nietzsche mesmo o reconheceu pouco antes de seu final não intuído” (JASPERS, 2016, p. 42).

Em oposição a Jaspers, muitos outros estudiosos consideram que poderia ser vista, no derradeiro ano produtivo de Nietzsche, especificamente em *O Anticristo*, a continuação de seu projeto filosófico ou mais, sua plena realização. Sobre a importância desses últimos escritos de 1888, como *O Anticristo* e *Ecce Homo*, para o desenvolvimento no interior da obra filosófica de Nietzsche, Stegmaier destaca o caráter ordenado evidenciado pelo estilo literário de ambos os livros:

[...] que ambos os escritos [*O Anticristo* e *Ecce homo*] têm um significado filosófico-sistemático, fala já o fato desses não serem apresentados na forma aforismática, mas sim de modo sistemático como poucas obras de Nietzsche; além disto, que tais escritos não resumem a obra de até então, é algo evidente. (STEGMAIER, 2016, p. 66).

Em outras palavras, para Stegmaier, *O Anticristo* estaria inserido na continuação ou desdobramento filosófico do pensamento de Nietzsche e não sendo, portanto, uma mera síntese ou uma repetição de seus pensamentos até então. Kaufmann, por sua vez, advoga que, neste escrito, Nietzsche se expressa de um modo como tendo realizado a tarefa da transvaloração de todos os valores de modo pleno (KAUFMANN, 1974, p. 110). Certamente, esse não é um problema de fácil resolução, a começar pela maneira como se deve entender a própria tarefa transvaloradora. Compreender o conceito filosófico da transvaloração dos valores é uma tarefa filosófica difícil de ser precisada, por Nietzsche não oferecer uma definição final e clara dela (como não costumava proceder em sua práxis perspectivista), mas estabelece perspectivas a cada vez que a usa, e faz isso com nuances diferentes em cada contexto, o que torna complexa a análise de um tema extremamente fecundo. Nesse caso, algumas das questões que se levantam em relação a esta tarefa filosófica são: precisamente em que consiste a transvaloração? Ela seria uma destruição dos valores antigos e a subsequente criação de novos valores

completamente diferentes? Consistiria apenas em uma perspectiva diferente, uma nova interpretação, um olhar transvalorador sobre os valores do passado, compreendendo, por exemplo, o que antes era sagrado como profano, o que era considerado útil como inútil, o que era tido como nobre como sendo infame, isto é, uma inversão? Ou seria um retorno e recuperação dos valores arcaicos, que uma vez foram transvalorados pelo próprio cristianismo, valores da moral dos senhores em detrimento da moral vingativa e ressentida dos escravos? Seria a transvaloração uma mudança não dos valores em si, mas da lógica ou do critério segundo o qual eles são estabelecidos e valorados? Ou tudo isso de uma só vez?

A questão permanece em aberto e os intérpretes divergem precisamente quanto a isso. No entendimento de Kaufmann, por exemplo, a transvaloração não seria especificamente o ato de criação de novos valores e, por isso mesmo, poderia estar contida em *O Anticristo* de modo pleno. Ele questiona:

Nietzsche nos oferece novos valores? Claro que seria fácil mostrar que as virtudes louvadas por ele são todas encontradas em escritores anteriores. Nesse sentido, entretanto, seria questionável se há novidade na história das ideias. Por isso, devemos mudar nossa questão e não perguntar se o vinho de Nietzsche era novo, mas se era sua intenção e sua própria concepção da "transvaloração" nos servir vinho novo. A resposta é não [...] Não significa uma tabela de novas virtudes, nem uma tentativa de nos fornecer tal tabela [...] O que ele realmente queria dizer com sua "" "transvaloração" não era claramente nada disso, como mostram as poucas passagens em que Nietzsche explica sua concepção. As notas e os trabalhos acabados de 1888 apresentam uma imagem perfeitamente consistente a esse respeito (KAUFMANN, 1974, p. 110).

O fato de o projeto de 1888 – de escrever quatro ensaios sobre a transvaloração de todos os valores – não ser acabado, exceto pelo *O Anticristo*, sugere ao estudioso que isto se deu em razão de, exatamente com este escrito, o empreendimento filosófico nietzschiano ter se cumprido plenamente (KAUFMANN, 1974, p. 114). Assim, Kaufmann concebe a transvaloração de Nietzsche basicamente como “uma guerra contra avaliações aceitas, não a criação de novas avaliações” (KAUFMANN, 1974, p. 111). Na concepção do autor, a própria análise realizada por Nietzsche da civilização europeia decadente, como se vê em *O Anticristo*, é sua transvaloração, “em outras palavras, o diagnóstico em si é a transvaloração” (KAUFMANN, 1974, p. 111). A defesa de Kaufmann é a de que a transvaloração é

[...] a alegada descoberta de que nossa moralidade é, por seus próprios padrões, venenosamente imoral: que o amor cristão é a mímica do ódio

impotente; que a maior parte do altruísmo é apenas uma forma particularmente egoísta de egoísmo; e esse ressentimento está no cerne de nossa moral (KAUFMANN, 1974, p. 113).

Kaufmann busca demonstrar justamente que a transvaloração de todos os valores já havia sido completada por Nietzsche em sua análise do niilismo (*der Nihilismus*), isto é, seu desvelamento da vacuidade e do caráter prejudicial de todos os ideais, conceitos e valores que até então vigoraram no Ocidente como chaves hermenêuticas para se compreender o mundo e dar significado e sentido à vida e à existência. Para o estudioso, este diagnóstico do niilismo era já a transvaloração, os subsídios filosóficos de Nietzsche em mostrar que os valores que ainda predominam no Ocidente, na realidade, são valores que negam a vida, suplantando valores do passado, afirmativos em sua natureza:

A "transvaloração" não é uma nova legislação de valor, mas reverte as avaliações prevalentes que reverteram as avaliações antigas. Não é arbitrário, mas uma crítica interna: a descoberta daquilo a que Nietzsche se refere como "falsidade", "hipocrisia" e "desonestidade" (KAUFMANN, 1974, p. 111-112).

Como se percebe, Kaufmann se posiciona compreendendo a transvaloração como uma nova avaliação dos valores vigentes, nesse caso, um olhar transvalorador, descartando a ideia de criação e instituição de novos valores. Contudo, ao que parece, Nietzsche realmente compreendeu como uma tarefa filosófica que lhe cabia realizar a invenção e instauração de novos valores para a humanidade através de sua transvaloração. Em *Assim falava Zaratustra* (1883-1885), afirma: “E quem tem de ser um criador no bem e no mal: em verdade, tem de ser primeiramente um destruidor e despedaçar valores. Assim, o mal supremo é parte do bem supremo: este, porém, é criador” (ZA, II, Da superação de si). Conquanto a expressão *transvaloração dos valores* não apareça em seu *Zaratustra*, Nietzsche considerou, em *Ecce Homo*, esse escrito constituindo uma expressão de sua tarefa transvaloradora (EH, Por que sou um destino, §7,8). Zaratustra trata enfaticamente da tarefa de ser um “criador”, da ideia de quebrar a tábua de valores posta por séculos e, em seu lugar, criar algo novo: “escrevam novos valores em novas tábuas” (ZA, I, Prólogo, §9).

Sua atitude de assumir o direito de criar valores tem a ver com seu diagnóstico da civilização moderna, como vivenciando um período crepuscular no qual os antigos valores que, no passado, deram sentido e justificaram a vida, os valores tradicionais

milenares, agora, desvalorizavam-se. A modernidade, para o filósofo, denunciava que os conceitos haviam envelhecido, as razões e os sentidos haviam perdido sua efetiva aplicabilidade, de modo que era necessário o trabalho de uma nova criação para suprir o vazio deixado pelo antigo conjunto de conceitos que ruiu. Conforme *O Anticristo*, Nietzsche acreditava ser aquele que possuía “Novos ouvidos para nova música. Novos olhos para o mais distante. Uma nova consciência para verdades que até agora permaneceram mudas” (AC, Prólogo). Por milênios, o processo histórico de decrepitude da civilização avançou e nada se criou de novo, pois o esteio axiológico-metafísico ocidental, onde os valores humanos estavam alicerçados, permaneceu fixo e imóvel, oprimindo os espíritos que tentassem erguer-se a fim de criar novos valores e novos sentidos. Em *O Anticristo*, ao criticar as “raças fortes da Europa do Norte” por não terem repellido o cristianismo, Nietzsche afirma que “elas absorveram a doença, a idade, a contradição em todos os seus instintos — desde então não *criaram* mais nenhum deus! Quase dois mil anos e nem um único deus novo!” (AC, §19). O cristianismo emerge, neste comentário, como o esteio religioso e moral que, decrépito em “idade”, inibe a potência criadora humana.

Assim, esvanecendo-se a metafísica como esteio cultural da civilização ocidental no horizonte da modernidade, com o evento epocal denominado pelo filósofo de “morte de Deus” (GC, §125), Nietzsche insiste em que o homem tomasse o lugar da antiga fé e que assumisse a posição de criador para que um novo mundo surgisse. Para Nietzsche, é até mesmo natural que o homem seja visto agora como criador, uma vez que a antiga interpretação judaico-cristã que o concebeu como criatura estivesse colapsando-se. Em *Além do bem e do mal* (1886), ele também afirma as criações de valores como tarefa filosófica: “Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser!’, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano...” (BM, §211).

O que pode ser compreendido com essas afirmações de Nietzsche é que fazia parte da empreitada filosófica a criação de novos valores no lugar daqueles que, com o passar dos milênios, se desvalorizaram, mostrando-se pútridos na modernidade. Os autênticos filósofos eram criadores, legisladores. Contudo, conquanto a criação de valores seja anunciada, ela ainda não é explicitada. Onde estariam os novos valores? Em que lugar se encontram as novas virtudes que substituiriam aquelas que se rejeitou, por exemplo? O comentário de Sommer sobre a transvaloração é interessante neste ponto:

A “transvaloração de todos os valores” é então, por um lado, um projeto literário, que na segunda metade dos anos oitenta toma uma forma concreta, para enfim no *Anticristo* encontrar uma formulação definitiva. Essa forma, contudo, transcende, pela própria pretensão de Nietzsche, o aspecto literário, na medida em que este é mera literatura: *O Anticristo* quer ser um ato criador e político, um ato de legislação – mesmo que esse texto se restrinja quase exclusivamente à parte destrutiva do processo criador, como ele foi analisado na passagem do Zarathustra. Por outro lado, Nietzsche utiliza a fórmula da transvaloração, em geral, no contexto da argumentação filosófica e da narrativa histórica, para designar a transformação radical dos costumes morais. Transvalorações colocam o que até agora é considerado válido à disposição, para que em seu lugar surja algo novo (SOMMER, 2014, p. 17-18).

O comentário de Sommer parece-nos sugerir que pode ser uma tentativa fracassada procurar em *O Anticristo* (ou nos demais escritos do último período) estes “novos valores”. A tentativa de “encontrar” os novos valores, ou seja, o aspecto positivo desta tarefa filosófica transvaloradora, poderia ser falha. Sendo um escrito, *O Anticristo* está limitado ao aspecto literário de um projeto que é muito maior, como o é a transvaloração, que proporia uma mudança de toda a tábua de valores vigentes e a criação de novos valores no âmbito da prática vivencial, política, religiosa, artística etc., e não apenas um ensaio técnico. A transvaloração não consistiria apenas numa elaboração teórica, mas numa vivência e, precisamente lá, ela deveria acontecer. A tentativa de buscar os “novos valores” também poderia falhar, uma vez que, na conceituação de Sommer, a transvaloração é usada por Nietzsche mais no sentido de “transformação radical dos costumes morais”. Nesse caso, a transvaloração enfatizaria o aspecto negativo da tarefa: a destruição dos velhos valores, a fim de deixar o campo hermenêutico aberto às novas interpretações, garantindo, assim, a possibilidade da criação de novas ideias.

Nietzsche sentir-se-ia mais imbuído da crença em garantir a possibilidade de que novos valores surgissem, o que envolveria oferecer novos critérios e fundamentos para uma nova valoração, do que realizar todo o trabalho oferecendo uma nova tábua de valores. Dito de outro modo, a questão da transvaloração, antes de anunciar valores recém-criados ao mundo, buscaria oferecer um novo critério ou fundamento pelo qual novos valores fossem criados. Com a superação da metafísica, um novo esteio axiológico para o Ocidente, um novo fundamento para valorações humanas se faria necessário. A transvaloração poderia ser precisamente esta tarefa, e não propriamente a criação de novos valores. Além disso, Nietzsche pode ter pretendido não oferecer novos valores com sua transvaloração, com o fim de não cair no mesmo erro que o filósofo

enxergava na moral cristã ocidental. Assim, para não se precipitar na mesma moral cristã inibidora da liberdade humana, padecente de fixidez e dogmatismo, Nietzsche não teria legislado uma nova moral, onde as mesmas características se fizessem presentes. O ceticismo defendido em *O Anticristo* §54 seria uma forma de inibir o estabelecimento de uma nova moral rígida no lugar da antiga, embaraçando a potência criadora humana, colocando limites e marcos os quais não se poderia ultrapassar. A abertura hermenêutica deveria ser mantida; a possibilidade contínua de interpretação e reinterpretação, de criação e recriação deveria ocorrer; a transvaloração nunca seria feita, nesse sentido, de uma vez por todas. Esta perspectiva é aventada por Sommer do seguinte modo:

Nietzsche não oferece um catálogo coerente e consistente de novas virtudes que poderiam surgir no lugar das virtudes da moral escrava. Seu propósito efetivo principal consistiria, ao contrário, em alcançar a liberdade como independência de vínculos morais inibidores da criação. O ato criador deveria vir por si mesmo, na medida em que se liberta, modifica o dado e o destrói parcialmente. O que daí vem de novos produtos, de novos valores, é aberto e individual [...]. (SOMMER, 2014, p. 24)

Seja como for, parece claro que esta empreitada filosófica relacionada à transvaloração se realizaria, segundo Nietzsche, precisamente combatendo o agente que estabeleceu os costumes morais, o esteio axiológico ocidental sobre o qual os valores foram fundamentados, neste caso o cristianismo. Em *Além do bem e do mal*, onde pela primeira vez em um escrito publicado Nietzsche utiliza a expressão *Umwertung aller Werthe* (a transvaloração de todos os valores), ele a emprega afirmando que a religião cristã já haveria realizado um tipo de transvaloração na Antiguidade:

Os homens modernos, com sua obtusidade face à nomenclatura cristã, já não percebem o quanto havia de terrivelmente superlativo, para o gosto antigo, na paradoxal fórmula “Deus na cruz”. Até hoje não existiu, nunca e em parte alguma, semelhante ousadia na inversão, algo tão terrível, tão interrogativo e tão questionável como essa fórmula: ela prometia uma tresvaloração de todos os valores antigos. — Foi o Oriente, o profundo Oriente, o escravo oriental que desse modo se vingou de Roma e de sua tolerância nobre e frívola, do “catolicismo” romano da fé — e não foi jamais a fé, mas sim a liberdade em relação à fé, aquela semiestoica e sorridente despreocupação com a seriedade da fé, o que irritou os escravos nos senhores, contra os senhores. (BM, §46).

Mais tarde, Nietzsche, em sua *Genealogia da moral* (1887), afirmou o mesmo, isto é, que o próprio cristianismo como religião oriental (GM, I, §8) (e, antes dele, a classe sacerdotal no interior da sociedade judaica na época pós-exílica GM, I, §7) havia estabelecido sua tábua de valores morais para o Ocidente, precisamente num processo de transvaloração dos valores que, até então, vigoravam em Roma (processo este

inscrito no que Nietzsche denomina de revolta dos dominados contra seus dominadores, revolta vingativa e ressentida através da criação de valores que engendraram uma moral fraca, denominada “escrava”, contra uma moral forte, a “dos senhores”). Assim, a transvaloração não era algo novo. Nietzsche não se considerava o primeiro a realiza-la. Havia paradigmas históricos bem-sucedidos, mas funestos em seus resultados socioculturais, como o filósofo diagnosticou em seus escritos.

Conquanto outras transvalorações tivessem sido realizadas, suas consequências, todavia, foram nefastas, pois os valores que foram estabelecidos, conforme Nietzsche, eram negadores da efetividade, danosos à vida, enfraquecedores da vontade humana; valores prejudiciais para o cultivo de homens ascendentes, fortes e afirmadores (AC, §6). O cristianismo, em seu ato transvalorador, estabeleceu no Ocidente tais valores, sendo que, para transvalorá-los, Nietzsche precisaria inverter o próprio cristianismo, o agente e o esteio axiológico ocidental. Surge, para Nietzsche, a maior tarefa naquele momento: negar o cristianismo, desconstruí-lo, para ser afirmativo, pois para ser criador, é preciso dizer “não” à religião cristã, esfacelar e destruir seus valores.

Sendo o cristianismo uma transvaloração dos valores antigos do mundo greco-romano, negá-lo seria uma parte de sua tarefa de transvaloração. Desmascarar a lógica intrínseca de seus valores como decadentes, evidenciar a base do cristianismo e seus resultados nefastos na cultura europeia, contribuiria para a transvaloração dos valores da cristandade, ainda presentes no tecido cultural do Ocidente, enraizada na educação, nas artes, na filosofia, na política e na academia de seus dias. O desmascaramento dos valores cristãos na modernidade era, em certo sentido, uma expressão de sua transvaloração. Nietzsche, com sua análise, estava virando ao contrário à visão de mundo contemporânea, explicitando o oposto do que se cria em seus dias, transvalorizando os valores estabelecidos. Em *Crepúsculo dos ídolos* (1889), ele escreve:

O cristianismo, de raiz judaica é compreensível apenas como produto deste solo, representa o *movimento oposto* a toda moral do cultivo, da raça, do privilégio: — é a religião *antiariana par excellence* [por excelência]: o cristianismo, a transvaloração de todos os valores arianos, o triunfo dos valores *chandalas*, o evangelho pregado aos pobres, aos baixos, a revolta geral de todos os pisoteados, miseráveis, malogrados e desfavorecidos contra a “raça” — a imorredoura vingança *chandala* como *religião do amor...* (CI, VII, §4)

Por ser o cristianismo um “movimento oposto” a uma moral que cultivava viventes ascendentes, afirmadores da vida e da efetividade, Nietzsche precisou representar, ao seu ver, um contramovimento a essa religião. A transvaloração, então, envolveria o próprio ato não apenas de diagnosticar, mas também de negar a doença da qual padecia a sociedade, sobretudo sob a insígnia do cristianismo, que se tornou emblema de todo um conjunto de valores metafísicos que, conquanto moribundos, ainda vigoravam na Europa, sem abrir campo para uma nova era. Sobre isso, Salaquarda afirma:

[todas as] religiões e filosofias ocidentais tradicionais não haviam sido até então nada além de sistematizações de uma atitude moral [cristã-platônica]. Embora mudassem na superfície, essa atitude básica permanecia a mesma e se expressava em formas sempre novas (SALAQUARDA, 2013, p. 132).

Diante desse cenário, Nietzsche se viu impelido a realizar uma “maldição” ao cristianismo, radical negação e repúdio a ele. “Uma das principais razões parece ter sido a inercia do cristianismo. Embora historicamente ultrapassado, ele não cedera lugar a novas ideias” (SALAQUARDA, 2013, p. 132). Sem que o cristianismo, como fundamento de todo o edifício sociocultural do Ocidente, fosse alquebrado e demolido, novos valores e ideias não poderiam encontrar espaço para emergir no horizonte da civilização humana. Nesse ponto, a posição de Souladié (2011, p. 277) é a de que o objetivo de *O Anticristo*, “não é de propor uma crítica interna ao cristianismo, mas de abrir novas perspectivas, não cristãs, sobre o vir-a-ser do homem europeu”. Sua transvaloração, que destrói os antigos valores e fundamentos, almeja ceder lugar a um novo critério para se valorar, um campo aberto às novas ideias e aos novos valores, ao espírito criador do homem. Negar o cristianismo, nesse sentido, não é uma tarefa negativa, mas afirmativa. Sua transvaloração conteria uma reavaliação dos valores, uma nova interpretação, uma nova hermenêutica do mundo, outrora compreendido de modo negativo, negador, alienante. Nietzsche aponta para isso em *Ecce Homo* de modo enfático:

Eu não quero ser um santo, seria antes um bufão... Talvez eu seja um bufão... E apesar disso, ou melhor, não apesar disso — pois até o momento nada houve mais mendaz do que os santos —, a verdade fala em mim. — Mas a minha verdade é terrível: pois até agora chamou-se à mentira verdade. — Transvaloração de todos os valores: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne. Minha sina quer que eu seja o primeiro homem decente, que eu me veja em oposição à mendacidade de milênios... Eu fui o primeiro a descobrir a verdade, ao sentir por primeiro a mentira como mentira. (EC, Por que sou um destino, §1).

Nesse texto, Nietzsche mostra que a transvaloração se manifestaria também com uma inversão perspectivista: ver aquilo que foi entronizado e reverenciado por milênios como verdade, consistindo, no final, em uma mentira. A verdade que Nietzsche julga ter descoberto não é a verdade religiosa, nem a verdade científica, mas “sua” verdade. Foi precisamente o conceito de verdade metafísica, unívoca, socrático-platônica, que se arrogava o direito de ser absoluta, que se desvelou como mentira. Como Paulo, em *O Anticristo*, é considerado pelo filósofo como o “gênio” responsável pela nefasta transvaloração dos valores greco-romanos, através da rebelião da moral escrava (AC, §58), em o *Ecce Homo*, a transvaloração positiva se fez “gênio e carne” nele mesmo (claramente uma alusão à encarnação de *logos* no Evangelho de João 1.14), procurando estabelecer uma moral dos senhores, uma moral afirmativa e ascendente de vida. A respeito deste aforismo, em *Ecce Homo*, Stegmaier afirma:

O “descobrimento” da verdade aparentemente sem alternativa — do valor mais alto da metafísica, da moral e da religião ocidentais, que serve de fundamento a todos os valores restantes — como sendo nada mais que uma mentira é a “transvaloração de todos os valores”. Ela não pode mais ser uma verdade no antigo sentido, mas apenas uma “fórmula”. Ela é a “fórmula” nietzscheana “para um ato de suprema autognose da humanidade”, pelo qual todos serão afetados na medida em que todos, nas necessidades de suas vidas, acreditam em valores nos quais possam se apoiar. Pelo fato de que todos precisam partilhar da crença na verdade, ela se tornou algo óbvio e evidente, e justamente por isso é difícil romper com ela. Quem possui a liberdade para tal deve, por sua vez, assim como Nietzsche, ter passado por necessidades severas da vida que tornem esse rompimento possível. (STEGMAIER, 2013, p. 194).

Nietzsche entendeu que tudo “o que se chamava ‘verdade’ era reconhecido como a mais nociva, perversa e subterrânea forma da mentira; o sagrado pretexto de ‘melhorar’ a humanidade como ardil para sugar a própria vida, torná-la anêmica” (EH, Por que sou um destino, §8). A transvaloração de todos os valores realiza-se no próprio Nietzsche, pois não é meramente uma teoria, mas uma experiência vivencial de superação dos valores da moral cristã que perderam sua aplicabilidade e coerência, desvalorizando-se no palco da história e na experiência subjetiva humana. Em sua transvaloração, caberia inverter toda a cosmovisão platônica-cristã: pôr o mundo de cabeça para baixo, invertendo todas as valorações e sentidos dados até então, desvelando novas possibilidades de compreendê-lo. Nietzsche oferece uma nova lente aos seus leitores, pela qual é possível enxergar uma nova perspectiva da efetividade. Para isso, ele esvazia

as palavras dos sentidos que lhes foram dados na história, ressignificando-as. Nietzsche inverte a moral cristã, buscando mostrar o não valor de seus valores, a profanação do que nela se vê como sacro, a mendacidade daquilo que se afirma como verdade, a inutilidade daquilo que se chama de útil.

Como se percebe em *Ecce Homo* (Por que sou um destino, §8), Nietzsche, como transvalorador, procura inverter as “noções” de toda a cosmovisão platônica-cristã, todo o arcabouço axiológico, todos os seus “signos”, com os quais o Ocidente interpreta o mundo. Seria, assim, em *O Anticristo*, que se veria essa declaração radical de negação do cristianismo-platônico, suas “noções” e “signos”, com os quais se interpretou o mundo por milênios, bem como sua concepção histórica, completamente inversa da figura de Jesus, a expressão desta tarefa nietzschiana transvaloradora. Se assim for entendida algumas das ações que caberiam a transvaloração, *O Anticristo* desvelar-se-ia como uma parte ou expressão deste projeto nietzschiano.

Alguns estudiosos já mencionados apresentam-se de forma mais contundente, afirmando ser, de fato, o próprio *O Anticristo* a expressão acabada da transvaloração de todos os valores intentada por Nietzsche. Sommer é um destes estudiosos que comenta sobre isso, afirmando sua compreensão da transvaloração e a relação desta tarefa com *O Anticristo*:

Na medida em que a transvaloração de Nietzsche é uma tentativa de criar, com um novo uso de signos, novas versões de mundo – “versão de mundo” sempre entendida como construto de signos. O Anticristo, que aliás pretende ser, como obra, a “transvaloração de todos os valores” acabada (e não algo contido nela ou por ela introduzido), e como transvaloração toma a forma de um processo judicial, expressa uma crença inquebrantável no poder da palavra, do estabelecimento de signos, da capacidade de realizar a transvaloração. A transvaloração seria, portanto um novo arranjo de signos ou um processo de deslocamento de signos (SOMMER, 2014, p. 22-23).

No mesmo sentido, Souladié também se posiciona de maneira contundente a respeito da transvaloração contida plenamente no *Anticristo*. Para o intérprete nietzschiano, um fato indicativo de que *O Anticristo* é a plena realização de sua transvaloração dos valores é o de que, a partir do dia em que Nietzsche o concluiu, passou a considerar, em todas as suas cartas, *O Anticristo* como o “acabamento de sua filosofia” (SOULADIÉ, 2011, p. 256). Sobre este fato, Sommer explana:

Ele escreve a Georg Brandes, em 20 de novembro, que a “transvaloração de todos os valores” está pronta diante dele: “Eu lhe prometo que teremos em dois anos toda a Terra em convulsão” (KSB 8.482). De uma carta a Paul

Deussen de 26 de novembro de 1888 conclui-se que Nietzsche vê, a partir de então, no *Anticristo*, a “transvaloração de todos os valores” inteiramente realizada. “Nos próximos dois anos providenciarei a tradução da obra em sete línguas. A primeira edição, em cada língua, com cerca de um milhão de exemplares” (KSB 8.492). (SOMMER, 2014, p. 17).

Atentando a este mesmo fato, Rubira (2005, p. 119) pontua que o “título inicial desta obra seria: *O anticristo. Transvaloração de todos os valores*, subtítulo este riscado pelo filósofo que escreveu, em seu lugar: “*Maldição sobre o cristianismo*”. Em outras palavras, Nietzsche acreditava que, com sua “Maldição sobre o cristianismo”, *O Anticristo* havia cumprido seu intento transvalorador. Souladié acena para o fato de que a substituição do projeto *Vontade de potência* pela *Transvaloração de todos os valores*, cuja expressão acabada seria *O Anticristo*, mostra que, deliberadamente, Nietzsche compreendeu este escrito “para poucos”, como sendo o acabamento de seus planos filosóficos:

Depois dos trabalhos de Colli e Montinari, sabe-se que o livro publicado pela irmã de Nietzsche sob o nome de *Vontade de potência* é uma fraude composta por textos truncados, mal decifrados, falsificados, arbitrariamente compilados e misturados com extratos de autores diversos. Nenhum leitor sério lhe faz mais referência. Mas será que se mediu verdadeiramente a significação filosófica do abandono do projeto da *Vontade de potência* e da instauração de *O Anticristo* como a *Transvaloração de todos os valores*? (SOULADIÉ, 2011, p. 256).

Conforme o apontamento de Souladié (2011, p. 258), este mais importante pensamento de Nietzsche, segundo o próprio filósofo, estaria em *O Anticristo*, onde ele realizou sua superação dos valores desvalorizados, através de sua transvaloração. Mais do que conclusões, que são disputadas ainda hoje por diversos intérpretes nietzschianos, estes comentários tecidos pelos estudiosos apontam para aquilo que interessa nesta pesquisa, isto é, destacar a extrema importância e relevância de *O Anticristo* no pensamento de Nietzsche, escrito este no qual se encontra seu esboço sobre a figura de Jesus de Nazaré. Seja como for, o que pode ser discutido com base em tudo o que foi visto até aqui é que *O Anticristo* é considerado pelo próprio Nietzsche como uma expressão de sua transvaloração de todos os valores (sem com isso querer dizer que ela está de modo pleno e acabado neste escrito) e que o mais cauteloso seja manter em aberto o significado mais preciso tanto desta tarefa filosófica complexa e fecunda quanto a questão de se este escrito constitui sua plena expressão, conquanto haja intérpretes que defendam esta possibilidade de modo contundente, como já explicitado.

O que está claro é que a figura de Jesus em *O Anticristo* está inserida precisamente no empreendimento nietzschiano de transvalorar os valores cristãos, em sua tentativa de “abolir” o cristianismo, algo no mínimo curioso e interessante.

1.2 O impacto do escrito *O Anticristo* como autorreflexão

Uma vez que se compreende *O Anticristo* como uma expressão da tarefa nietzschiana de transvaloração de todos os valores, a própria figura de Jesus, contida neste escrito, emerge como uma transvaloração. O Jesus de Nietzsche é uma interpretação valorativa desse personagem sobre uma base ou fundamento completamente diferente e novo, que Nietzsche denomina de vontade de potência que a tudo valora. Contudo, ao que parece, ao empreender esta tarefa de interpretar a figura histórica de Jesus com o propósito de desconstruir o cristianismo e “amaldiçoá-lo” o próprio Nietzsche foi impactado. O tipo Jesus teria provocado uma autorreflexão no filósofo, levando-o a uma busca por autocompreensão. Nesse caso, o escrito poderia ser, como já apontado por Jaspers nos textos do último momento do filósofo, sua “autocompreensão concludente” (JASPERS, 2016, p. 53).

Stegmaier buscará demonstrar, assim, “a tese de que, nesses dois textos [*O Anticristo* e *Ecce homo*], Nietzsche tenha uma crítica da razão da sua vida” (STEGMAIER, 2013, p. 66). Em uma nota, o autor afirma que um ano antes de escrever ambos os livros, Nietzsche, em razão da nova edição de seus escritos publicados até aquela época e envolvido na escrita de novos prefácios, estaria, ao que parece, deparando-se com certa dificuldade para compreender a si mesmo e sua própria literatura, como mostrariam as cartas deste período (STEGMAIER, 2013, p. 67). Assim, *Ecce homo*, segundo Stegmaier, “é sua última e, ao mesmo tempo, primeira tentativa sistemática de compreender a si mesmo” (STEGMAIER, 2013, p. 67). Uma vez que *O Anticristo* insere-se nesta mesma esteira contextual histórica da vida de Nietzsche, ele poderia, então, ser parte desta busca por autocompreensão do filósofo. Assim, Stegmaier defende a tese de que,

Em *O Anticristo*, Nietzsche questiona sua doutrina central da vontade de poder. Com sua ‘teoria do tipo de Jesus’, ele esboça uma vida sem vontade de poder; na medida em que uma tal vida foi possível, isso parece ter despertado em Nietzsche a suspeita de que a sua doutrina da vontade de poder pudesse ser propriamente apenas algo de ‘desejável’, cuja origem remontaria à sua

própria vontade de poder. Nietzsche não desiste, porém, do pensamento da vontade de poder, e nem o deixa em contradição, mas sim – tal como é sua metodologia em tais casos – ele o ‘refina’ (*verfeimet*) através de um caminho no qual se encontram boas referências nos fragmentos póstumos e nas cartas. Nietzsche refina a teoria da vontade de poder com a experiência do ‘tipo Jesus’ até o ‘conceito de Dioniso’, através da qual ele finaliza, no *Ecce homo*, a crítica da razão da sua vida. (STEGMAIER, 2013, p. 68).

Interessante notar que os intérpretes divergem quando a questão é analisar o “significado” de Jesus para a filosofia de Nietzsche, sua importância, finalidade e modo como se utiliza dele em *O Anticristo*. É fato que a figura de Jesus marcou o pensamento de Nietzsche, mas à luz de seus intérpretes é difícil chegar à conclusão unívoca de como exatamente isto se dá, que contornos este impacto ganha e como deve ser interpretado, especialmente em *O Anticristo*, onde o personagem recebe enfoque especial. Segundo Andler (2016, p. 697), Nietzsche abordou “com extremo cuidado e grande respeito esse estudo de Jesus”. Conforme a compreensão de Souladié, em *O Anticristo* “Nietzsche não faz o elogio do personagem, nem muito menos o ataca, mas se contenta em descrevê-lo como um budista inocente, um idiota” (SOULADIÉ, 2011, p. 262-263).

A tese de Stegmaier é diferente: Jesus teria sido um caso *sui generis* desprovido de vontade de potência (*Wille zur Macht*), de tal modo que teria feito Nietzsche repensar e refinar sua doutrina filosófica. A vontade de potência é uma doutrina filosófica nietzschiana complexa. Os estudiosos discordam quanto ao seu pleno significado e importância no pensamento do filósofo (MAGNUS; HIGGINS, 2017, p. 74). Desde *Zarathustra*, essa teoria aparece com frequência nos escritos de Nietzsche. É uma expressão pequena, mas onibarcante do ponto de vista conceitual, capaz de conjugar aspectos axiológicos, psicológicos, fisiológico, biológicos, físicos, cosmológicos e sociais (como ainda se verá mais precisamente no terceiro capítulo desta pesquisa). Valendo-se das ciências de seus dias, Nietzsche encontrou os termos e os exemplos de como a efetividade consistia numa luta sem trégua (entre forças, energias, células, órgãos, tecidos, consciências, seres vivos etc.) e de como a vida somente era possível, em todas as suas dimensões, por um insaciável desejo de mais, de domínio, de apropriação, de potência. “Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força — a própria vida é vontade de poder”, afirmou Nietzsche (BM, §13). O mundo seria um vir a ser neste jogo agonístico de vontades de potência, que desejam apenas apoderar-se, dominar e vencer.

Na tese de Stegmaier, à luz do exemplo de Jesus, Nietzsche teria questionado sua teoria da vontade de potência ao encontrar alguém aparentemente desprovido dela.

A prática de Jesus, que ele legou ao mundo, conforme Nietzsche a explicita em *O Anticristo*, é precisamente a de não poder, não resistência, não luta: “*Não* defender-se, *não* encolerizar-se, *não* atribuir responsabilidade... Mas tampouco resistir ao mau — *amá-lo...*” (AC, §35). Nessa descrição de Jesus, o galileu haveria de ser um caso excepcional de alguém desprovido de vontade de potência. Pensa-se isso, pois, segundo a lógica de Nietzsche, sem resistência, sem luta, sem antagonismos, não há vontade de potência. O tipo Jesus, em *O Anticristo*, é a imagem de um “homem que não queria dominar, prevalecer e nem produzir qualquer resistência, mas sim que queria entender a todos, cuja ‘possibilidade última de vida’ era o amor” (STEIGMAIER, 2013, p. 78).

Jesus não queria rebelar-se contra as autoridades romanas ou judaicas, não desejava opor-se a ninguém em sua prática irênica, assim, não queria vencer, dominar, sujeitar outros a si, isto é, não tinha uma vontade dominadora. Por assim ser, também não desejava ensinar uma “doutrina” (não do ponto de vista dogmático) que pudesse sujeitar outras a si. A razão é que toda doutrina pretende convencer, capturar adeptos, fazer discípulos. A doutrina pressupõe uma vontade por trás que deseja se impor a outros, dominar, vencer. Conforme Nietzsche, contudo, Jesus não tinha uma “doutrina”, senão uma vivência evangélica de amor a todos, inclusive aos seus inimigos: “A vida do Redentor não foi senão *essa* prática” (AC, §33). Todos (mesmo os piores) eram amados pelo Pai, logo não havia porque catequizá-los: “Cada um é filho de Deus — Jesus não reivindica nada apenas para si —, como filho de Deus cada um é igual ao outro” (AC, §29). Nas palavras de Steigmaier (2013, p. 79), “Segundo essa imagem, a vida de Jesus é uma vida sem vontade de poder”..

De acordo com Giacoia, Jesus não seria o único caso, pois *O Anticristo* o irmana a Buda em sua condição fisiológica (AC, §32). Assim, ambos devem se enquadrar nesta categorização. Para ele, “o budismo e o Evangelho de Jesus, como *ethos existencial*, constituem figuras sublimes de *renúncia à vontade de poder*, uma modalidade não nietzschiana de autossupressão da vontade de poder” (GIACOIA, 2014, p. 150-151). Nesse ponto, Paschoal realiza uma elucidação importante. Ele explicita que a vontade de potência que não se vê na figura de Jesus retratada por Nietzsche é precisamente *um tipo* de vontade de potência: aquela que é própria do fraco, do ressentido e do vingativo, e que através de meios mendazes se impõe a outros. Conquanto não tivesse esse tipo de vontade ressentida e mendaz, o tipo de Jesus, concebido por Nietzsche, não poderia prescindir da vontade mesma, pois nem uma “criança poderia viver sem vontade alguma, vale dizer, impulsos, instintos, desejos. Do mesmo modo como não se pode

negar a vontade, pois até mesmo esse derradeiro desejo não deixaria de ser uma vontade (PASCHOAL, 2014, p. 203).

Ainda que não tivesse negado sua teoria da vontade de potência, o filósofo, à luz deste encontro com Jesus, precisou realizar um refinamento de seu pensamento. Em seu texto, Stegmaier fala sobre a vontade de potência como a principal ideia, doutrina ou pensamento filosófico de Nietzsche, a qual *O Anticristo* aborda claramente (AC, § 2, 6, 16, 17). O referido intérprete trata este pensamento nietzschiano como a sua fundamental “autocompreensão filosófica”. Nesse sentido, Nietzsche afirmou em *O Anticristo*: “A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de poder: onde falta a vontade de *poder*, há declínio” (AC §6). A vontade de potência, então, seria uma doutrina que espelha o próprio Nietzsche de alguma forma. Assim, a “crítica de Nietzsche da razão de sua vida [...] parece estar construída sobre o pensamento da vontade de poder, que parece ser a sua fundamental autocompreensão filosófica” (STEGMAIER, 2013, p. 76).

Se a figura de Jesus concebida por Nietzsche põe em questão a teoria filosófica fundamental para sua autocompreensão, então, este encontro com o tipo galileu teria provocado um forte impacto. A razão disso procederia do fato de que, da perspectiva de Nietzsche, para compreender algo é preciso aproximar-se, vivenciar as condições. É necessário ter algo em comum com aquele que se pretende conhecer, isto é, aproximar-se individualmente para aprender a seu próprio modo. Conforme Nietzsche, em *Além do bem e do mal*, é necessário “vivências semelhantes” para que haja a comunicabilidade, para que se possa compreender o outro (BM, §268). Na busca por compreender o cristianismo, ele descobriu o caso “interessantíssimo” (AC, §31) de Jesus. Tal descoberta ou compreensão “pressupõe vivências comuns; ela toca Nietzsche profundamente e também afeta sua autocompreensão filosófica” (STEGMAIER, 2013, p. 76-77).

Dessa forma, compreender *O Anticristo* apenas como uma refutação ou crítica ao cristianismo constitui um estreitamento da visão ampla que o escrito oferece do pensamento de Nietzsche. Mais do que um julgamento do cristianismo, também saltaria nas páginas do escrito a experiência de análise da figura de Jesus e de como ela o impactou, e de tal modo que repercutiu na maneira como Nietzsche interpretava a si mesmo. Claramente, tal encontro e análise da figura de Jesus serviu a Nietzsche como crítica ao cristianismo histórico, desvelando sua grande descoberta: a abissal diferença entre Jesus e a religião que afirmava tê-lo como fundador. O encontro com o tipo Jesus

(AC, §29) possibilitou considerações sobre o cristianismo que Nietzsche usará contra a própria religião cristã em *O Anticristo*, mas também forneceu estimativas sobre o próprio filósofo ao ser confrontado com uma figura tão peculiar. Nesse sentido, parece oportuno destacar as palavras de Schweitzer (1875-1965) sobre como a própria experiência da busca pela compreensão da figura histórica de Jesus se mostra, no fim, como um exercício de autorreflexão no qual o próprio ser do pesquisador torna-se desvelado.

Cada época sucessiva da teologia encontrou seus próprios pensamentos sobre Jesus [...] Mas não foi apenas cada época que encontrou seu reflexo em Jesus; cada indivíduo criou-O de acordo com seu próprio caráter. Não há tarefa histórica que revele o verdadeiro interior de um homem como a de escrever uma Vida de Jesus. Nenhuma força vital move o personagem a não ser que o homem sobre nele todo ódio ou todo amor de que é capaz. Quanto mais intenso o amor, ou o ódio, mais realista é a figura produzida. Pois também o ódio, assim como amor, pode escrever uma vida de Jesus (SCHWEITZER, 2013, p. 11).

Dito de outro modo, com a figura de Jesus, Nietzsche tem um confronto consigo mesmo sobre seus conceitos, sobretudo o da vontade de potência, conforme aventado por Stegmaier. Para Nietzsche, encontrar no tipo galileu alguém aparentemente desprovido desta condição de vontade requer que ele reconsidere seu pensamento, sua autocompreensão. Stegmaier defende que, conquanto tenha repensado sua filosofia, Nietzsche não abandonou sua doutrina da vontade potência, mas a refinou: “Nietzsche não apenas não desiste do pensamento da vontade de poder em *O Anticristo*, como também questiona o próprio tipo Jesus com esse pensamento” (STEGMAIER, 2013, p. 80). Assim, em *O Anticristo*, Nietzsche procurará analisar Jesus, buscando encontrar uma resposta para a aparente ausência da vontade de potência percebida em seu tipo (como ainda veremos nos próximos capítulos). O resultado desta busca nietzschiana está explicitado neste escrito que constitui sua “maldição ao cristianismo”. Se assim for compreendido *O Anticristo*, como uma autointerpretação, encontrar-se-ia neste escrito o olhar de Nietzsche não somente sobre a história ocidental declinante, mas também o olhar do filósofo sobre si mesmo.

2 O TIPO PSICOLÓGICO DO GALILEU

Em *O Anticristo*, Nietzsche se vê impelido a compreender mais precisamente a figura histórica de Jesus de Nazaré, enquanto tratava do problema relacionado à gênese (*Entstehung*) do cristianismo, conforme o aforismo 24 descreve. Para a investigação deste problema, Nietzsche oferece duas teses básicas como solução: a primeira delas consiste em que o cristianismo apenas pode ser apreendido quando se leva em consideração o “solo em que cresceu — ele *não* é um movimento contra o instinto judeu, é sua própria consequência” (AC, §24). Para o filósofo, o surgimento do cristianismo não se deu como uma ruptura do judaísmo, mas como um desdobramento. Precisamente os aforismos §25, 26, 27 de *O Anticristo* dão conta da explicação de Nietzsche sobre como se deu a emergência do cristianismo como consequência do “instinto judeu” (*jüdischen Instinkt*). A segunda tese de Nietzsche, que visa oferecer uma solução para o problema da formação do cristianismo, diz respeito “ao tipo psicológico do galileu” (*der physiologische Typus des Galiläers*). Na perspectiva do filósofo, este tipo teria sido primeiramente degenerado “(que é, ao mesmo tempo, mutilação e sobrecarga de traços alheios —)” (AC, §24) e, então, usado pelo próprio cristianismo emergente “como o tipo de um redentor da humanidade” (AC, §24), finalidade essa que, segundo o filósofo, o próprio Jesus não teria.

Nesse caso, Nietzsche mostrará que a formação do cristianismo se deu com uma falsificação do tipo psicológico de Jesus e de seu uso inapropriado com a finalidade de torná-lo em um redentor (*Erlösers*) da humanidade. Nos aforismos seguintes de *O Anticristo*, ele procurará perfazer estes três caminhos para justificar sua segunda tese: 1) mostrar o “tipo psicológico do galileu” o mais próximo do que poderia ter sido realmente, 2) a degeneração deste tipo com os traços alheios que lhe foram imputados e que não lhe pertenciam originalmente e, por fim, 3) desvelar como foi utilizado pelo cristianismo para atender suas próprias finalidades. Uma vez que o foco desta pesquisa reside em especificar a perspectiva de Nietzsche sobre a figura de Jesus, não será necessário seguir o mesmo itinerário que o filósofo realiza em *O Anticristo*. Pode-se, então, abordar primeiramente o “tipo psicológico do galileu”, conforme Nietzsche o faz e, a partir daí, à medida em que for necessário, tomar os caminhos realizados por ele na afirmação das duas teses que servem como solução ao problema da gênese do cristianismo.

2.1 O procedimento de Nietzsche na a análise do tipo Jesus

Antes de tudo, faz-se necessário compreender o que Nietzsche pretende com a expressão “tipo psicológico”. Em *Além do bem e do mal* (1886), o filósofo empreendeu uma tipologia da moral (BM, §186), a partir da análise de várias “morais” relacionadas a povos e épocas, onde percebeu, a despeito desta diversidade, dois conjuntos de traços específicos que desvelaram dois tipos antagônicos e básicos de moral (BM, §260). Para Nietzsche, há dois conjuntos de traços que configuram duas formas de moral que lhe permite analisar épocas e povos tendo estas tipificações como critério avaliativo. Nietzsche pode, assim, analisar todas as morais, independente da época ou da etnicidade, à luz destes dois tipos de moral, bem como analisar todos os viventes a partir destes conjuntos de traços que formam dois tipos ou modos de ser humano. Nesse caso, um “tipo” consiste numa classificação de certa configuração de traços vistos nas morais e nos indivíduos aos quais Nietzsche pode nominar para fins de comparação e crítica. Às diferentes “configurações de ‘natureza humana’ correspondem diferentes tipos de moral — do mesmo modo como, complementarmente, tipos diversos de moral modelam figuras diversas de ‘natureza’ humana” (GIACOIA, 2002, p. 66).

Nessa análise nietzschiana sobre um tipo moral, os aspectos axiológicos e fisiológicos estão imiscuídos, porque, para o filósofo, determinados tipos vitais ou “configurações de natureza humana” determinam valores que lhes são correspondentes. A razão disso é que, para Nietzsche, o corpo é um campo de batalha onde células e órgãos, impulsos, afetos e instintos estão em constante luta, e nesse jogo a alma que valora nada mais é do que um produto de determinada configuração hierárquica destes impulsos e instintos orgânicos (ZA, Dos desprezadores do corpo; BM, §6, 12, 19, 36; GM II, §16). Com isso, axiologia, fisiologia e psicologia se unem. Em oposição à concepção platônica e cartesiana de alma, que Nietzsche denomina de “atomismo da alma”, ele afirma, em *Além do bem e do mal*:

Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência! Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas, que mal tocam na “alma” e a perdem. Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma

como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência. (BM, §12).

Nessa concepção nietzschiana, toda psique é engendrada por determinado estado ou configuração de instintos, afetos e impulsos orgânicos, de modo que cada pensamento ou valor moral é um sintoma fisiológico, “pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si” (BM, §36). Esta concepção filosófica permite ao filósofo distinguir os pensamentos, ideias e valores morais como sendo sintomáticos de certos tipos de configurações pulsionais e fisiológicas humanas. Assim, cada vivente pode ser caracterizado por um tipo específico de configuração de impulsos, afetos e instintos fisiológicos que se organizam biologicamente de uma maneira específica manifestando psiquicamente determinadas formas de pensamento. Esse construto permite a Nietzsche analisar os vários tipos vitais e critica-los, distinguindo-os entre tipos positivos e negativos, ou fortes e fracos, saudáveis e doentes (BM, §23, 189, 201; GM I, §10).

Essas considerações devem ser destacadas aqui a fim de que se entenda o aspecto fisiológico que envolve, para Nietzsche, um tipo. Ele consiste em uma determinada configuração humana, um tipo vital, onde predominam certos instintos ou impulsos. Dessa forma, ao dispor-se a uma categorização psicológica de Jesus, Nietzsche se propõe também a descrever a configuração ou hierarquia pulsional de seu tipo, os afetos e instintos que predominam neste personagem, e caracterizá-lo como saudável ou doente. Vista desse ponto de vista, a tipologia é um instrumento de análise que permite a Nietzsche uma perspectiva sintética e onibarcante da multiplicidade, percebendo no múltiplo aqueles traços que se configuram e desvelam particularizando tipos, formas, modalidades específicas e “configurações de natureza humana”, ou uma determinada manifestação de arranjos pulsionais.

Como explicita Andler (2016, p. 698), um “*tipo não é a pessoa*. É uma imagem dela, empobrecida ou ampliada, guardada pelos contemporâneos”. Em *O Anticristo*, Nietzsche não se propõe a explicitar uma tipologia da moral, mas, sim, uma tipologia fisiopsicológica, de modo que os elementos que ele analisará são de natureza fisiopsíquica e desvelarão certos traços psicológicos do vivente que configuram uma personalidade e um tipo determinado de manifestação de impulsos e instintos. Para Almeida, nesse sentido, o tipo psicológico é o “conjunto de características que constituem a sua personalidade típica” (ALMEIDA, 2005, p. 183). Dessa forma, um tipo psicológico tem como propósito básico “tornar possível a descrição de um fenômeno, um estado de coisas ou, mais propriamente, de uma configuração psicológica

que, mesmo sendo fluida ganha uma certa estabilidade no interior de uma construção argumentativa” (PASCHOAL, 2016, p. 633). A descrição de um tipo psicológico, como se vê em Nietzsche, tem propósitos argumentativos: facilita a comunicação, a argumentação de algo múltiplo, fecundo, paradoxal e polissêmico, de modo que possa extrair de um mesmo tipo diversas considerações. Conforme Paschoal,

[...] o tipo *Jesus* (AC 29) também é um arquétipo derivado do personagem histórico, mas que o suplanta e é explorado pelo filósofo sem um compromisso, por exemplo, com o papel conferido a ele no interior da religião cristã. Considerado, assim, como um produto saído das mãos de um artista, o tipo *Jesus*, ou o tipo redentor ocupa um lugar de destaque nos escritos de Nietzsche por sua riqueza expressiva. Mais ainda, é possível afirmar que, com a figura de *Jesus*, o filósofo-artista atinge o ápice da sua arte da tipificação, pois, não constrói o tipo apenas como uma derivação feita a partir da figura histórica, mas, em alguns momentos, deixa de lado o personagem histórico para se ocupar de traços psicológicos que seriam, a princípio, opostos ao personagem. O que permite a ele ultrapassar não apenas o personagem, mas aquilo que já foi extraído dele em tentativas anteriores (PASCHOAL, 2016, p. 638).

Preliminarmente, pode-se compreender “o tipo psicológico do galileu” como o conjunto de características e traços específicos que formam o modo de ser de *Jesus*, uma tipificação do que seria realmente sua personalidade, seu tipo determinado de configuração pulsional. Essa tipologia fisiopsicológica é fecunda e permite a Nietzsche onibranger toda a riqueza desta personagem e dos fatos de sua vida para fins de análise, comparação e crítica. Nesse ponto, as questões se impõem: como se dá essa análise nietzschiana? Qual procedimento o filósofo utiliza para tanto? Já no aforismo 24, Nietzsche afirmou o uso do recurso psicológico em sua análise filosófica, em seu escrito de 1887, *Genealogia da moral*, onde expôs “pela primeira vez, em termos psicológicos, os conceitos antitéticos de uma moral *nobre* e uma moral de *ressentiment*” (AC, §24).

Mais uma vez, agora em *O Anticristo*, o filósofo valer-se-á de sua proibidade psicológica. Nietzsche empreenderá esta tarefa por julgar que as análises realizadas até então falharam inquestionavelmente: “As tentativas que conheço de extrair dos evangelhos até a *história* de uma ‘alma’ me parecem provas de uma execrável leviandade psicológica” (AC, §29). Dentre os que tentaram uma reconstrução psicológica do considerado “fundador” do cristianismo, está Ernest Renan (1823-1892), a quem Nietzsche se opôs impetuosamente. Para entender sua crítica a Ernest Renan e sua própria concepção acerca do “fundador” do cristianismo, é pertinente mostrar em

que consistiria o procedimento de Nietzsche, a fim de extrair o tipo psicológico do galileu. Para esse fim, o aforismo 29 de *O Anticristo* consiste em uma chave hermenêutica, o *locus* dessa problematidade:

O que me importa é o tipo psicológico do Redentor. Afinal, ele *pode* estar contido nos evangelhos apesar dos evangelhos, ainda que mutilado ou carregado de traços alheios: como o de Francisco de Assis está conservado em suas lendas, apesar de suas lendas. *Não* a verdade quanto ao que fez, o que disse, como realmente morreu; mas a questão de o seu tipo ser concebível, de haver sido “transmitido”. (AC, §29)

Se seguida a interpretação de Stegmaier, de que *Ecce homo* (1908) apresenta as condições de vida nas quais as teorias e doutrinas, como as apresentadas em *O Anticristo*, floresceram na consciência e na história pessoal do próprio Nietzsche (STEGMAIER, 2013, p. 67-68), é justificável compreender a propositura de Nietzsche para chegar à figura de Jesus pelo viés psicológico e não teológico. O filósofo se considerava experimentado naquela “arte de filigrana do prender e apreender, aqueles dedos para nuances, aquela psicologia do ‘ver além do ângulo’” (EH, Por que sou tão sábio, §1). Ele podia, assim, orgulhar-se de que, em seus escritos, “fala um psicólogo sem igual”, de tal modo que esta seria a “primeira constatação a que chega um bom leitor” (EH, Por que escrevo tão bons livros, § 5).

Entender a propositura de Nietzsche em sua análise de Jesus como sendo a sua “psicologia” é importante e necessário para diferenciá-la de outras propostas histórico-hermenêuticas de sua própria época quanto à interpretação do “fundador” do cristianismo. Mais do que compreender a *natureza* do procedimento de Nietzsche como sendo psicológico, faz-se ainda premente esclarecer mais precisamente em que consiste sua perspectiva psicológica, uma vez já constatado que Nietzsche não desvela somente questões de natureza psicológicas acerca de Jesus, mas também históricas e fisiológicas. Nesse sentido, é preciso destacar em que sentido e mesmo porque a psicologia de Nietzsche envolve também uma apreensão fisiológica dos estados orgânicos em que o pensamento e a personalidade são forjados. Isso se explicitaria no seguinte aforisma de Nietzsche:

Posso arriscar-me a indicar um último traço de minha natureza que me cria não pouca dificuldade no trato com os homens? Pertence-me uma sensibilidade perfeitamente inquietante do instinto de limpeza, de modo que percebo fisiologicamente — farejo — a proximidade ou — que digo? — a parte mais íntima, as “entranhas” de cada alma... Tenho nesta sensibilidade

antenas psicológicas, com as quais toco e me aposso de cada segredo [...] (EH, Por que sou tão sábio §8).

Nietzsche, com suas “antenas psicológicas”, fareja “as entranhas de cada alma” por meio de uma percepção fisiológica. O procedimento psicológico de Nietzsche consiste num tipo de análise fisiopsíquica. Por certo, esse modo coaduna harmonicamente com toda a sua filosofia. Em Nietzsche, psicologia e fisiologia se unem conceitualmente por causa de sua cosmovisão superadora da metafísica platônico-cristã tradicional, que cindia o vivente, enxergando-o dicotomicamente, de um lado corpo e do outro a alma (*psique*), desprezando o primeiro e superestimando o segundo. Para o filósofo, contudo, a *psique* é expressão ou sintoma de um determinado estado fisiológico e não uma estância divorciada do corpo. Para Nietzsche, o cristianismo, e antes dele o próprio Platão, teria realizado na história uma dissociação do corpo e da *psique* com o intuito de elevar o significado da alma, de mostrar sua distinção do corpo, sua superioridade em relação à matéria perecível. Os dados sensoriais, por isso, seriam inferiores àqueles processados pela consciência (alma imortal), na visão dicotômica metafísica. Conforme destacado por Cabral (2014, . 298),

[...] o Ocidente sempre dissociou psicologia e fisiologia. As funções da alma e do corpo nunca foram essencialmente dependentes. Vale lembrar, como exemplo dessa afirmação, o modo como a metafísica cristã, sob influência platônica e aristotélica, concentrou suas forças na tarefa de mostrar a não redutibilidade das atividades psíquicas humanas às funções corporais, com o fito de provar a imortalidade da alma. Não sendo esta redutível ao corpo, ela possui como atributo a *espiritualidade*.

Nietzsche opera uma metamorfose semântica dos conceitos corpo e psique/alma. Quer dizer, não se trata apenas de uma inversão posicional de um para com o outro, mas, sim, de uma ressignificação das relações corpo/psique. Baseia-se tal afirmação em sua análise contida na seção “Dos desprezadores do corpo” de *Assim falou Zaratustra* (1883-1885). “Mortalidade do corpo” e “imortalidade da alma”, “sensível” e “suprassensível” são categorias que não mais existem com o desmoronamento da metafísica – as dicotomias se desvanecem inteiramente. A análise do homem precisa ser integral. É preciso uma antropologia abrangente, que dê conta do todo. Tanto a razão depende do corpo como os impulsos corporais possuem razões. Logo, a *psique* faz parte do corpo e isto significa que ela é mais uma expressão orgânica para Nietzsche e, em virtude disso, os valores que a mente concebe são valores fundados em dados do corpo, nos impulsos humanos mais básicos e primitivos. Segundo Giacoia (2014, p. 178),

[...] importa propriamente ao psicólogo nato interpretar o inteiro âmbito dos pensamentos, sentimentos, desejos, crenças, ações e estados de uma pessoa – mas também de um povo, de uma cultura – como sintoma e transfiguração de impulsos e afetos gerados a partir de energias fisiopsicológicas que, por sua vez, estão sujeitas a um jogo permanente de elevação ou desfalescimento de sua potência, de tonificação ou enfraquecimento.

Um psicólogo, como Nietzsche se vê, munido de sua compreensão sobre os elementos integradores indissociáveis que compõe o todo da existência humana, estará, por consequência, preocupado tanto com os pensamentos quanto com os estados em que a pessoa os concebeu, pois sua filosofia será um sintoma desta realidade fisiológica. Por essa razão, importa a Nietzsche, em *O Anticristo*, não uma análise meramente histórica ou teológica de Jesus (conquanto tais perspectivas sejam imprescindíveis e venham à luz no decorrer do escrito), como muitos empreenderam, mas de um olhar psicológico acurado que dê conta de abranger a riqueza do tipo psicológico do galileu em toda a sua complexidade.

Entendido isso, Nietzsche não se valerá da exegese bíblica para descavar o tipo de Jesus, tampouco de uma hermenêutica protestante ou católica por meio da qual pudesse, a partir das Escrituras canônicas, desvendar textualmente o mistério desta personagem. Tais metodologias já haviam sido utilizadas em tentativas anteriores e Nietzsche as considerava deficitárias fisiopsicologicamente. A questão que se impõe a essa tarefa nietzschiana consiste no fato de que não bastaria somente desvelar o aspecto psicológico e fisiológico de Jesus, mas também descobrir e precisar como este tipo foi interpretado historicamente de modo leviano. Tendo isso em vista, o procedimento de Nietzsche, de acordo com Giacoia (2002, p. 295),

[...] se desdobra numa operação dupla: de um lado, trata-se de restaurar os traços mutilados de seu tipo psicológico; de outro lado, trata-se de despojá-lo de elementos que a ele são estranhos e que foram acrescentados por camadas diversas de interpretação.

Para empreender uma análise que dê conta, adicionalmente, também desta perspectiva histórica sobre Jesus em todas essas nuances, Nietzsche se valerá de seu procedimento denominado genealógico que, como se verá, por sua riqueza e abrangência, conjuga integralmente elementos psicológicos, fisiológicos e históricos. Como o próprio termo em si aponta, “genealogia” (*Genealogie*) indica uma busca pela origem, pela gênese de alguém ou algo. O procedimento também consiste num ato de questionar e interpretar. O genealogista se alvitra a reinterpretar, a inverter o sentido da

interpretação hegemônica. Esse procedimento nietzschiano pode ser mais bem compreendido em escritos como *Além do bem e do mal* (1886) e *Genealogia da Moral* (1887), razão pelo qual seu conteúdo está tão próximo deste escrito anticristão. Aliás, é em razão disto que, em *O Anticristo* (AC, §24), Nietzsche afirma que foi o primeiro, em sua *Genealogia da moral*, a descobrir e interpretar a emergência dos valores do cristianismo na história como sendo valores de uma moral de ressentimento contra os valores de uma moral nobre. Com a *Genealogia*, Nietzsche pôde criticar a moral hegemônica no Ocidente, reinterpretá-la. Compreendidas assim, as análises genealógicas da emergência dos valores morais cristãos no Ocidente contidas na *Genealogia da moral* fornecem os substratos para a escrita do conteúdo presente em *O Anticristo*⁶. Como processo que dá conta de uma abrangente conjugação de saberes (fisiologia, psicologia, história, axiologia etc.) e perspectivas (do passado, do presente, do indivíduo, do coletivo etc.), ele envolve, para Nietzsche,

[...] questionar os valores morais como alguma coisa que, dotada de vida, está incessantemente submetida ao vir-a-ser e à mudança (como alguma coisa que “cresce” e se “desenvolve”), como processo relativo ao corpo, a necessidades vitais ou a sofrimentos orgânicos (como “sintomas”, “doenças”...) [...] Além de ser, certamente, uma investigação do passado, elaborar uma “genealogia” é mais precisamente investigar, por um lado, o que no passado é susceptível de ser considerado como nossa própria “herança” ou nossa própria “hereditariedade”: trata-se de uma investigação que leva a encarar necessariamente o presente como indissociável do passado, a historicidade do homem ou do corpo tais como são percebidos presentemente. (DENAT, 2009, p. 162).

Em razão do tipo psicológico de Jesus ter sido transmitido numa contradição textual e histórica, segundo Nietzsche, o procedimento genealógico impõe-se como o mais apropriado para a tarefa do que o renomado método histórico-crítico⁷ que emergiu já em meados do século XVIII e estabeleceu-se na Europa no século XIX, valendo-se das ciências da época para a interpretação textual da Bíblia, mas ainda “limitado” (pelo menos da perspectiva nietzschiana) à exegese cultural e textual. Faltaria o elemento de

⁶ O próprio Nietzsche em *Ecce homo* chama as três investigações que constituem a *Genealogia da moral* de “Três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma tresvaloração de todos os valores” (EH, *Genealogia da moral*. Um escrito polêmico, p. 93). Como se expressa em *O Anticristo* a “transvaloração de valores” (AC, §13) planejada por Nietzsche, pode-se entender que a *Genealogia da moral* é um prelúdio para este escrito (KAUFMANN, 1974, p. 113).

⁷ Segundo Stuart, esse “método tem como sua premissa básica a idéia de que o estudo bíblico-histórico ‘objetivo’ deve tratar a Bíblia como qualquer outro livro, deixando de lado idéias ‘subjetivas’, tais como inspiração, autoridade, iniciativa divina etc. Por razões óbvias, o método histórico-crítico tem sido tema de grande debate quanto à sua própria ‘objetividade’”. (STUART, 2008, p. 137).

análise fisiopsicológica em relação ao qual Nietzsche, psicólogo por excelência, estava capacitado melhor do que ninguém. O filósofo, então, não se une aos que procuram o “Jesus histórico”. Para ele, Jesus precisa ser percebido em todo o seu complexo tipo fisiopsicológico que “ainda resiste às diversas camadas interpretativas que, por sua vez, assinalam tipos vitais diversos como sua condição de possibilidade” (CABRAL, 2014, p.413). Ainda, para o autor,

A genealogia tem, portanto, o desafio de discernir, dentre a pluralidade de interpretações e traços projetados em Jesus, quais elementos permitem esclarecer qual é o seu tipo psicofisiológico. Para que isso ocorra o investigador não pode posicionar-se “cientificamente” perante o texto, mas deve sintonizar-se fisiologicamente com seus elementos, para descobrir de quais tipos vitais eles provem e que interesses existenciais defendem (CABRAL, 2014, p. 415).

O procedimento genealógico é, além de tudo já descrito até aqui, extremamente pessoal. Essa era uma necessidade para o próprio Nietzsche em suas análises filosóficas. Em sua perspectiva, para compreender algo, é preciso aproximar-se, vivenciar as mesmas condições. É necessário ter algo em comum com aquele que se pretende conhecer, isto é, aproximar-se individualmente para aprender a seu próprio modo, experiencialmente. Conforme colocação de Nietzsche em *Além do bem e do mal*, é necessário “vivências semelhantes”, para que haja a comunicabilidade, para que se possa compreender o outro (BM, §268). A necessidade de um processo que envolvesse este aspecto numa investigação sobre a vida de Jesus é descrita também pelo reconhecido teólogo Albert Schweitzer (1875-1965). Segundo ele, neste aspecto, o problema da vida de Jesus não possuía análogo em todo o campo da história:

Nenhuma escola histórica criou cânones para a investigação deste problema, nenhum historiador profissional prestou sua ajuda à teologia para lidar com ele. Cada método ordinário de investigação histórica mostrou-se inadequado para a complexidade das condições. (SCHWEITZER, 2003, p. 12).

Desse modo, para Nietzsche, o procedimento genealógico seria um processo que buscaria dar conta da “complexidade das condições” envolvidas numa análise sobre Jesus. Para Schweitzer, a tarefa de investigar a vida de Jesus não pode prescindir de um procedimento pessoal, pois “uma personalidade só pode ser trazida à vida pelo toque de uma outra personalidade, esse está na natureza essencial do problema em si” (SCHWEITZER, 2003, p. 12). Esta exigência coaduna com o procedimento genealógico nietzschiano ora descrito. À luz dessas reflexões, se mostra compreensível

a razão pela qual Nietzsche prescinde da análise meramente histórico-crítica em sua averiguação sobre Jesus. Outra razão reside no fato de que, para o filósofo, os documentos do Novo Testamento eram amostras adulteradas. Ele colocou em xeque a integridade desses documentos canônicos, argumentando que não se poderia “confiar nos evangelhos” (AC, §27).

O problema relacionado à legitimidade dos documentos do Novo Testamento, como fonte confiável para uma análise histórica de Jesus, e a questão sobre uma possível disparidade entre o Jesus que teria sido realmente histórico e aquele concebido pelos dogmas, já estavam postos no pensamento teológico, histórico e filosófico da época de Nietzsche. Sua posição em face desse problema não era inédita. Já havia, em seu tempo, a cisão entre o “Cristo supra-mundano” e o “Jesus de Nazaré histórico”, o Jesus da história e dos dogmas, possuindo duas naturezas Divina e Humana (SCHWEITZER, 2003, p. 9). Quanto à reflexão sobre este problema na época de Nietzsche, Olson (2001, p. 102) explicita:

Um primeiro problema que se apresentava diante dos estudiosos do Novo Testamento no final do século 19 era a questão do Jesus histórico. O método histórico-crítico, que durante o século 19 havia dominado os estudos bíblicos em geral e especialmente a pesquisa do Novo Testamento, eliminava completamente qualquer consenso mais antigo sobre a vida de Jesus. Essa pesquisa revelou as diferentes ênfases e representações de Jesus presentes entre os autores dos documentos do Novo Testamento. Como resultado, os estudiosos não podiam mais simplesmente igualar a história de Jesus aos retratos apresentados nos Evangelhos. Essa mudança de ponto de vista criou uma dificuldade para a teologia: qual é normativo, o Cristo proclamado nos textos do Novo Testamento ou o verdadeiro Jesus histórico por trás desses textos? Tomando por base o legado de Schleiermacher, o liberalismo havia optado pela segunda alternativa, determinando que o Jesus histórico era a figura normativa para a teologia, especialmente a personalidade de Jesus que, para eles, podia ser reconstruída a partir de seus ensinamentos, conduta, desenvolvimento interior e das impressões de seus contemporâneos. Dentro dessa visão, os estudiosos lançaram o que passou a ser chamado de “busca pelo Jesus histórico”, uma tentativa de investigar o que havia por trás dos Evangelhos para determinar exatamente o que Jesus havia dito e feito.

O método denominado histórico-crítico, desse modo, era o procedimento pelo qual, no século XIX, os pensadores se lançaram confiantemente na investigação histórica sobre o personagem Jesus, substituindo-o, assim, das explicações sobrenaturalistas teológicas e dogmáticas da fé, pela qual ele era concebido a partir das Escrituras. A complexidade de se estudar Jesus era sentida já em razão dos documentos disponíveis para se extrair uma história sobre a vida de Jesus. Assim, as seguintes

palavras de Schweitzer sobre a natureza homérica da tarefa de uma análise sobre o Jesus histórico refletiriam muito bem as dificuldades metodológicas para estudá-lo:

Os padrões da ciência histórica ordinária são aqui inadequados, seus métodos não são imediatamente aplicáveis. O estudo histórico acerca da vida de Jesus teria que criar seus próprios métodos por si mesmo. Na constante sucessão de tentativas infrutíferas, cinco ou seis problemas emergiram lado a lado, que juntos constituíram o problema fundamental. Não há, no entanto, nenhum método direto para resolver o problema em sua complexidade; tudo o que pode ser feito é experimentar continuamente, começando de pressupostos definidos; e nesta experimentação o princípio mestre deve apoiar-se, em última instância, na intuição histórica. (SCHWEITZER, 2003, p. 13).

Schweitzer já aponta para as dificuldades históricas das fontes sobre a vida de Jesus com as quais os estudiosos do Jesus histórico haviam se confrontado em seus relatos sobre a historicidade do Nazareno. O autor pormenorizou o caráter deficitário do conhecimento acerca do mundo do pensamento religioso contemporâneo de Jesus, evidenciando as fontes documentais neotestamentárias com problemas difíceis de serem resolvidos como, por exemplo, lacunas histórico-conceituais visíveis; incongruência aparentemente irreconciliável entre o evangelho de João, que oferecia um prisma diferente dos três demais evangelhos; a ausência de conexão histórica entre os eventos e discursos presentes nos evangelhos etc. Assim, Nietzsche se insere, de modo implícito, entre aqueles de sua época que postulavam os documentos neotestamentários como fontes comprometidas pelas quais se pudesse extrair com probidade uma figura real sobre o Jesus da história, valendo-se de um método como o histórico-crítico. Por essa razão, seu procedimento genealógico se mostraria mais eficaz nesta tarefa empreendida por muitos, pois se valia desta “intuição histórica” mencionada por Schweitzer. Na esteira deste problema do século XIX, sobre a probidade dos documentos do Novo Testamento, *O Anticristo* aponta que também para o próprio Nietzsche a figura de Jesus, presente ali nos evangelhos, não era absolutamente genuína. Mais do que isso, era uma “completa degeneração” (AC, §24). Ele expõe, assim, com acuidade os problemas que encontrou nos documentos neotestamentários:

E apenas nesse ponto eu toco no problema da *psicologia do Redentor*. — Confesso que leio poucos livros com tantas dificuldades como leio os evangelhos. Essas dificuldades são distintas daquelas cuja demonstração permitiu à douta curiosidade do espírito alemão celebrar um dos seus inesquecíveis triunfos. Está longe o tempo em que, como todo jovem erudito, saboreei, com a sapiente lentidão de um refinado filólogo, a obra do incomparável Strauss. Tinha então vinte anos de idade: agora sou sério demais para isso. Que me importam as contradições na “tradição”? Como

podem lendas de santos ser denominadas “tradição”? As histórias de santos são a literatura mais equívoca existente: aplicar-lhes o método científico, *na ausência de quaisquer outros documentos*, parece-me de antemão condenado ao fracasso — mero ócio erudito... (AC, §28).

Nietzsche lê os evangelhos como documentos pelos quais dificilmente seria possível fazer uma análise filológica eficiente, em razão de considerá-los corrompidos textualmente. É certo que o filósofo sequer se pretende a esta tarefa unicamente filológica, como o aforismo deixa claro, pois já agora era “sério demais para isso”. A questão levantada consiste no fato de que, ainda que pretendesse realizar tal tarefa, ela estaria fadada ao fracasso, desde o começo, pois as fontes das quais dispõe são, para o filósofo, não o retrato histórico fidedigno de Jesus, mas a expressão da interpretação ou da tradição cristã sobre seu tipo. Nietzsche diz, nesse sentido, que os “evangelhos são inestimáveis como testemunho da irresistível corrupção *no interior* da comunidade inicial” (AC, §44). Percebe-se que os evangelhos, para Nietzsche, são testemunho de uma corrupção no interior do cristianismo primitivo. Isso se daria pois, de acordo com o filósofo, a história do personagem Jesus teria sido reinterpretada pela comunidade cristã, inserindo nos relatos neotestamentários os traços de sua própria interpretação, o que é, para ele, enquanto estudioso, uma terrível corrupção textual. Por consequência, para o filósofo, os documentos são inutilizáveis como fonte de análise:

Esses evangelhos não podem ser lidos com suficiente cautela; por trás de cada palavra existem dificuldades. Confesso, e espero que isto me seja perdoado, que justamente por isso eles constituem, para um psicólogo, um prazer de primeira ordem — como o *oposto* de toda corrupção ingênua, como o refinamento *par excellence*, como talento artístico na corrupção psicológica. Os evangelhos são algo à parte. (AC, §44).

Com essa compreensão nietzschiana dos evangelhos, justifica-se o veredito do filósofo no que diz respeito ao uso do método científico para a interpretação de Jesus a partir das Escrituras Sagradas: “[...] *na ausência de quaisquer outros documentos*, parece-me de antemão condenado ao fracasso — mero ócio erudito...” (AC, §28). Nietzsche assume o pressuposto, já estabelecido na sua época, relacionado à busca pelo Jesus histórico: “a questão de os textos escriturístico serem o resultado do entrecruzamento de diversas interpretações produzidas pelos mais diversos interesses provenientes das comunidades dos fiéis” (CABRAL, 2014, p. 414).

Portanto, é a partir deste procedimento genealógico que o psicólogo Nietzsche lerá o Novo Testamento, enxergando contradições ou os traços múltiplos incoerentes,

autoexcludentes, que são imputados a Jesus. Estas incongruências fisiopsicológicas e, também, textuais acerca da vida e da mensagem de Jesus sugerem a Nietzsche os sinais de adulteração psicológica nos documentos evangélicos, à luz de seu contexto histórico. O método histórico-crítico, diante das “condições complexas” dos evangelhos como documentos de análise, é completamente rejeitado por ele. Já o fato de Nietzsche voltar-se contra teólogos de renome tanto *O Anticristo* quanto em outros textos do mesmo período é sinal de que o filósofo não desconhecia a teologia de seu tempo (CABRAL, 2014, p. 413). Conquanto houvesse aqueles estudiosos que renegassem por completo a mínima possibilidade de se conseguir chegar ao tipo Jesus através dos evangelhos, Nietzsche se posiciona de modo diferente. A despeito da corrupção dos documentos neotestamentários, Nietzsche entende ser possível que o tipo Jesus tenha sido transmitido:

Afinal, ele *pode* estar contido nos evangelhos apesar dos evangelhos, ainda que mutilado ou carregado de traços alheios: como o de Francisco de Assis está conservado em suas lendas, apesar de suas lendas. *Não* a verdade quanto ao que fez, o que disse, como realmente morreu; mas a questão de o seu tipo ser concebível, de haver sido “transmitido”. (AC, §29).

Tendo falhado as tentativas novecentistas de apreender o tipo psicológico do galileu, através dos métodos científicos, à luz dos dados arqueológicos, textuais e históricos disponíveis na época, Nietzsche acredita que seu procedimento genealógico seja aquele capaz de trazer à luz o tipo Jesus, desvencilhando-o dos traços alheios que lhe foram dados pela comunidade cristã no primeiro século.

2.2 A oposição Nietzsche-Renan

No procedimento genealógico, que procura reconstruir o tipo psicológico do galileu que fora transmitido nos evangelhos, a despeito da corrupção da literatura evangélica, *O Anticristo* mostrará Nietzsche opondo-se à interpretação sobre a vida de Jesus tanto de David Friedrich Strauss (1808-1874) quanto de Joseph Ernest Renan (1823-1892). Sem dúvida, será precisamente contra o segundo que Nietzsche travará explicitamente uma batalha hermenêutica em *O Anticristo*. Deve-se pontuar que David Strauss e Ernest Renan inserem-se no amplo movimento do século XIX de investigação sobre o Jesus histórico, consagrados entre os maiores e mais populares destes

estudiosos. Por certo, escritos como *O espírito do Cristianismo e o seu destino* (1798-1800), de Hegel e, mais tarde, *A essência do Cristianismo* (1841), de Feuerbach, foram, pelo menos em parte, responsáveis por abrir o caminho para a crítica ao cristianismo neste período histórico e tornar o tema da figura do Cristo e do valor da religião cristã debatidos no cenário acadêmico. Na esteira deste amplo debate, Strauss e Renan marcaram época, o primeiro entre os alemães e o segundo entre os franceses, e contribuíram para o desenvolvimento da análise acerca da figura histórica de Jesus de Nazaré na Europa do século XIX.

Destaca-se, no escrito *Vida de Jesus*,⁸ de Strauss, a explicação mitológica dos textos bíblicos, elucidando os aspectos sobrenaturais presentes neles, que consistiriam em lendas presentes na comunidade cristã inseridas no processo histórico de redação e formação do cânon das Escrituras. Na investigação científica das Escrituras, seria preciso cavar exegeticamente e descobrir o relato verdadeiramente histórico das várias camadas não históricas que estão sobrepostas no texto sagrado. Assim, para Strauss, o relato histórico estaria encoberto pelas interpretações messiânicas, camadas mitológicas criadas a partir do material do Antigo Testamento e das lendas que surgiram como consequência de um processo de apropriação e interpretação de uma figura denominada Jesus pelos primeiros cristãos judeus.

Segundo Schweitzer (2003, p. 116), a *Vida de Jesus*, de Strauss, tem um significado diferente para a teologia moderna do que tinha para seus contemporâneos. Para eles, era a obra que pôs um fim no milagre como questão de crença histórica e deu à explicação mitológica seu devido lugar. Conquanto elogie o “incomparável Strauss”, o Nietzsche de 1888 não considerava uma análise unicamente filológica apropriada para tal empreendimento, haja vista a corrupção dos documentos do Novo Testamento, como já destacado: “Está longe o tempo em que, como todo jovem erudito, saboreei, com a sábia lentidão de um refinado filólogo, a obra do incomparável Strauss” (AC, §28). Descartada a análise de Strauss como apropriada para descrever o “tipo psicológico do galileu”, Nietzsche direcionará enfaticamente sua contraposição a Ernest Renan, em sua pretensão de fornecer um retrato fisiopsicológico de Jesus de Nazaré. A contraposição a Renan não é total, deve-se fazer uma ressalva. Conforme Giacoia, em várias passagens de *O Anticristo* as conclusões a que Nietzsche chega estão muito próximas

⁸ A *Vida de Jesus*, de Strauss, foi publicada em 1835 e 1836, em dois volumes, totalizando 1480 páginas.

[...] dos principais resultados d'A VIDA DE JESUS escrita por Renan [contudo] a caracterização feita por este do Cristo como gênio ou herói é decididamente recusada por Nietzsche em sua tentativa de recompor o tipo psicológico do Redentor (GIACOIA, 2002, p. 296).

A obra de Ernest Renan marcou uma época, não apenas para o mundo católico, mas para a literatura em geral. Ele colocou o problema, que até então ocupava apenas os teólogos, perante todo o mundo culto e intelectual de sua época. É da opinião de Schweitzer que tal escrito seja carregado de um tom onírico, bucólico, ao olhar dos leitores mais simples, acostumados às novelas, mas que, no fim, mascarariam sua superficialidade histórica. Dito de outro modo, a estética literária encobriria um *deficit* exegético. “Difícilmente haverá outra obra sobre este assunto com tão abundante lapso de gosto – e do tipo mais deprimente – como a *Vie de Jésus* de Renan. É arte cristã no pior sentido do termo”, desfere Schweitzer (2003, p. 219). O teólogo acusa Renan de certo engodo científico:

Há uma espécie de insinceridade no livro, do início ao fim. Renan declara apresentar o Cristo do Quarto Evangelho, mas não acredita na autenticidade ou nos milagres daquele Evangelho. Ele declara escrever uma obra científica, e está sempre pensando no grande público e em como interessá-lo. Ele infundiu assim duas obras de caráter díspar. O historiador acha difícil de perdoá-lo por não se aprofundar no problema do desenvolvimento no pensamento de Jesus, com o qual ele se viu face a face pela ênfase que colocou na escatologia, e por oferecer, em lugar de uma solução, as frases multicoloridas do novelista. (SCHWEITZER, 2003, p. 229-230).

Do mesmo modo como descartara uma investigação puramente filológica (razão pela qual deixara de lado a exegese de Strauss sobre a vida de Jesus), Nietzsche também se opôs a Ernest Renan. A crítica de Nietzsche ao teólogo se dá termos psicológicos, afinal, o que lhe importava era propriamente “o tipo psicológico do galileu”. Para a compreensão desta crítica de Nietzsche, será necessária a exposição sintética do estudo de Renan sobre o galileu, em sua *Vida de Jesus* (1863). Ao percorrer as páginas desse escrito, Jesus é descrito por Renan, a princípio, como uma figura meiga, gentil; um “simpático profeta” inserido num mundo bucólico, à beira de um tranquilo lago, de uma praia onde se encontram simples pescadores, sendo ouvido por “belas criaturas” num cenário quase idílico, onde ecoava sua teologia doce de amor.

Na perspectiva de Renan (1995, p. 117), Jesus era “investido da plena autoridade de seu gênio e de sua grande alma”. Em outro momento, afirma que Jesus seguia a trilha de seu “espantoso gênio” (RENAN, 1995, p. 167). Segundo o autor, quando Jesus

“estava só com seus discípulos, seu gênio doce e penetrante lhe inspirava considerações encantadoras” (RENAN, 1995, p. 326). No capítulo nove de seu escrito, onde descreve os primeiros discípulos do mestre, Renan mostra como o galileu se diferenciava dos fariseus. Estes haviam compreendido a salvação como um reajustamento meramente comportamental, em plena consonância com a Lei mosaica de natureza exteriorizada. Renan também caracterizaria Jesus não somente como um gênio, mas também como um moralista – o “verdadeiro moralista, que vinha proclamar que Deus só repara numa coisa, na correção dos sentimentos” (RENAN, 1995, p. 191). Desta forma se vê no retrato de Renan sobre Jesus a figura do “moralista e o reformador religioso” (RENAN, 1995, p. 267).

O teólogo apresentou Jesus como um propagador de uma nova moral, “a mais alta criação que tenha saído da consciência humana, o mais belo código da vida perfeita que algum moralista traçou” (RENAN, 1995, p. 134). Estritamente falando, o galileu, com sua moral, não rechaçava a Lei veterotestamentária, mas, na verdade, ensinava a superá-la, a ir além dela. “Jesus não falava contra a lei mosaica, mas nota-se que nela percebia a insuficiência, e dava a entender isso” (RENAN, 1995, p. 134). Em razão disso, Renan o denominou de um “charmoso moralista, aspirando a encerrar lições sublimes em alguns aforismos vivos e breves” (RENAN, 1995, p.157).

O autor da *Vida de Jesus* também destaca que o nazareno claramente acabou opondo-se à religião judaica, estabelecida com sua moral evangélica, seus ensinamentos éticos que visavam superar a Lei Mosaica. Também com sua religião do coração, na imitação de Deus, Jesus disseminava a ideia subversiva de um “culto puro, uma religião sem padres e sem práticas exteriores” (RENAN, 1995, p. 135). Diante dessa oposição, o galileu não teria diminuído a intensidade de seus ensinamentos. A partir desta consideração, Renan empregou mais um adjetivo ao tipo Jesus: o de revolucionário. “Jesus não recuava nunca diante dessa atrevida consequência, que fazia dele, no interior do judaísmo, um revolucionário de primeira” (RENAN, 1995, p. 135). Entretanto, de alegre e encantador, Jesus tornou-se um ser decepcionado com o mundo, com a religião de seus dias e com reação de seus contemporâneos, em face da descrença e da oposição cada vez mais crescente. O galileu teria enveredado por um caminho sombrio de tristeza, decepção e desânimo com a realidade que o cercava. Assim, Renan expressa a influência desta mudança para o interior do cristianismo:

O sentimento áspero e triste de desgosto pelo mundo e a abnegação exagerada que caracterizam a perfeição cristã tiveram por fundador não o fino e alegre moralista dos primeiros dias, mas o gigante sombrio que uma espécie de pressentimento grandioso lançava cada vez mais para fora da humanidade (RENAN, 1995, p. 300).

Dessa forma, de acordo com o referido autor, Jesus teria mudado o curso de seu destino, abandonando a aspiração de ser um mestre da moral, lançando, com sua mensagem sobre o reino de Deus, ambições mais resolutas: “o revolucionário transcendente, que tenta renovar o mundo desde suas bases e concretizar o ideal que concebeu” (RENAN, 1995, p. 157). Destaca-se aqui a caracterização de Jesus como um revolucionário. Renan elucida que, com seu acolhimento aos estrangeiros, com sua mensagem de amor a todos os homens e sua consequente crítica aos filhos de Abraão (os judeus), Jesus havia “deixado de ser judeu”, de onde viria o aceno aos gentios por parte da comunidade cristã primitiva: “Ele é revolucionário no mais alto grau. Conclama todos os homens para um culto baseado em sua única qualidade de filhos de Deus” (RENAN, 1995, p. 235). Na leitura de Renan, decepcionado com os seus contemporâneos, “Jesus volta à Galileia com sua fé no judaísmo completamente perdida e em pleno ardor revolucionário” (RENAN, 1995, p. 245). Aqui estaria o momento em que, para o teólogo, Jesus desdobra-se de professor da moral, cujo objetivo é influenciar as pessoas, para um revolucionário que apregoava o reino de Deus.

Suas ideias agora são expressas com perfeita nitidez. Os inocentes aforismos de sua primeira fase profética, em parte emprestados dos rabinos anteriores, as belas pregações morais de seu segundo período, atingem uma política decidida. A Lei será abolida; é ele que a abolirá. O Messias veio; é ele o Messias. O reino de Deus logo irá se revelar; é por intermédio de Jesus que ele se revelará. Ele tem consciência de que será vítima de sua ousadia; mas o reino de Deus não pode ser conquistado sem violência. É por meio de crises e dilacerações que ele deve se estabelecer. O Filho do Homem, após sua morte, virá com glória, acompanhado de legiões de anjos, e os que o repeliram serão confundidos. (RENAN, 1995, p. 245).

Em sua última viagem a Jerusalém, a mensagem de Jesus, segundo Renan (1995, p. 329), teria despertado, então, o ódio da aristocracia judaica, que se sentiria ameaçada pelo galileu que arregimentava em torno de si multidões. Para o estudioso, o “apelo audacioso que dirigia aos humildes era mais revolucionário ainda. Ele declarava ter vindo para clarear os cegos e cegar os que pensam ver”. (RENAN, 1995, p. 329). O “jovem profeta de Nazaré”, o gênio doce, transformado num ser decepcionado, tornou-se então revolucionário e, por fim, herói. Dessa forma, na descrição de como se

formulou sua mensagem sobre o reino de Deus, Renan descreverá Jesus possuindo um “acesso de vontade heroica”:

Lembremo-nos de que o primeiro pensamento de Jesus—tão estranho para ele que é provável que não tivesse origem e o contivesse enraizado em seu próprio ser — foi que era o filho de Deus, íntimo de seu Pai, o realizador de suas vontades. A resposta de Jesus a tal questão não podia, então, ser duvidosa. A convicção de que ele faria Deus reinar tomou conta de seu espírito de maneira absoluta. Via-se como o reformador universal. O céu, a terra, a natureza em seu todo, a loucura, a doença e a morte são meros instrumentos para ele. Em seu acesso de vontade heroica, estava convencido de sua onipotência. Se a terra não se prestar a essa transformação suprema, ela será esmagada, purificada pela chama e pelo sopro de Deus. (RENAN, 1995, p. 159).

Por fim, na descrição de Renan (1995, p. 347) da última semana de Jesus, pressentindo que seu destino de morte se avizinhava, o teólogo mostra o galileu como alguém destemido que não se esquivava de modo algum diante do perigo. Jesus é descrito como o “herói da Paixão, o fundador dos direitos da consciência livre, o modelo acabado em que todas as almas que sofrem meditarão para se fortificar e se consolar”. O teólogo assevera, deste modo, o destino do galileu: Jesus foi “o herói” que se oferecendo para revogar a lei mosaica morreu condenado por ela (RENAN, 1995, p. 371). Em suma, este é o quadro interpretativo de Renan sobre o “fundador” do cristianismo:

Renan mostra, em *A vida de Jesus*, que o percurso histórico de Cristo o faz passar de um anunciador de práticas morais (moralista) para um revolucionário. As suas pregações morais tinham como intuito transformar existencialmente as pessoas, para que o Reino de Deus triunfasse. No entanto, os milagres realizados para sinalizar a possibilidade de reeducação moral não deram certo. Jesus encontrou em Jerusalém resistência do clero de seu tempo e resistência por causa da mudança moral dos seus ouvintes. Aos poucos, o discurso escatológico da vinda futura do Reino próprio do judaísmo do seu tempo assume o primeiro plano de sua mensagem. A transformação dos homens deveria ser baseada em uma mensagem supraterestral. O caminho pelo qual enveredava sua mensagem não possuía retorno. Jesus, aos poucos, toma consciência de que sua morte vai irromper brevemente. No lugar da covardia, Jesus assume a coragem do herói, que deve assumir sua morte como preço pago pela fidelidade ao seu destino [...] (CABRAL, 2014, p. 417).

No relato investigativo de Ernest Renan, Nietzsche questiona especificamente a integridade de sua representação psicológica de Jesus. Será precisamente em contraposição a esta descrição, valendo-se de seu procedimento genealógico, que

Nietzsche descreverá seu “tipo psicológico do galileu” como antítese da figura concebida pelo teólogo, bem como pela teologia do século XIX, tanto quanto dos dogmas históricos da cristandade. A distorção da personagem Jesus, para Nietzsche, não se inscrevia apenas no movimento novecentista que procurava resgatar um Jesus histórico, através do método científico, no qual Ernest Renan, com seu escrito *Vida de Jesus*, situava-se. Na realidade, desde os primórdios, Jesus já haveria de ter sido mal compreendido. Nietzsche havia afirmado, como pontuado anteriormente, que o “tipo psicológico do galileu” havia sido mutilado já pelo cristianismo primitivo, com uma finalidade específica: “como o tipo de um *redentor* da humanidade” (AC, § 24). Aqui, já está claro que, segundo Nietzsche, o próprio Jesus não havia se considerado redentor, mas que foi exatamente assim que falsamente o conceberam.

Posto isso, o “tipo psicológico do redentor” já constitui uma expressão irônica de Nietzsche, que se refere a uma denúncia de como Jesus teria sido interpretado erroneamente pelos primeiros cristãos e pelo cristianismo histórico, isto é, como aquele que redime pecadores, que salva e justifica iníquos. O que se procura explicitar em *O Anticristo* é como se deu a transformação do original “tipo do galileu” (AC, §24), a figura histórica de Jesus, para a interpretação de seu tipo como sendo “o tipo do Redentor” (AC, §29), ou seja, como o galileu foi interpretado como “Redentor”.

2.3 O tipo Jesus esboçado por Nietzsche.

Walter Kaufmann realiza uma análise detalhada da interpretação de Nietzsche sobre Jesus, como pode ser visto em seu livro *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Segundo o autor (1974, p. p.3 39), Nietzsche ofereceria basicamente dois quadros de Jesus em seu escrito: “um externo – uma tentativa polêmica de reconstruir a história – e outro interno – uma tentativa igualmente polêmica de reconstruir o que Nietzsche chama provocativamente de ‘a psicologia do Redentor’” (AC §28). Em relação ao primeiro – a análise externa que exporia a perspectiva histórica polêmica de Nietzsche sobre Jesus –, Kaufmann cita como exemplo o aforisma 27 de *O Anticristo*:

Não vejo contra o que se dirigia a rebelião da qual Jesus Cristo foi entendido — ou *mal-entendido* — como sendo o causador, se não foi uma rebelião contra a Igreja judia, “Igreja” no exato sentido em que hoje tomamos a palavra. Foi uma revolta contra “os justos e bons”, contra “os santos de Israel”, contra a hierarquia da sociedade — *não* contra a sua corrupção, mas contra a casta, o privilégio, a ordem, a fórmula; foi a *descrença* nos “homens

mais elevados”, o *não* pronunciado contra tudo que era sacerdote e teólogo. Mas a hierarquia que assim, embora apenas por um instante, foi posta em questão, era a palafita na qual, em meio à “água”, subsistia ainda o povo judeu, a *última* possibilidade, penosamente alcançada, de continuar, o *residuum* de sua existência política particular: um ataque a ela significava um ataque ao mais profundo instinto de povo, à mais tenaz vontade de vida de um povo que jamais houve na Terra. Este santo anarquista, que conclamou o povo baixo, os excluídos e “pecadores”, a *chandala* no interior do judaísmo, a contrariar a ordem dominante — com uma linguagem que, se pudéssemos confiar nos evangelhos, ainda hoje levaria à Sibéria —, foi um criminoso político, na medida em que criminosos políticos eram possíveis numa comunidade *absurdamente apolítica*. Isso o levou à cruz: a prova disso é a inscrição na cruz. Ele morreu por *sua* culpa — falta qualquer razão para dizer, por mais que se tenha dito, que ele morreu pela culpa dos outros. (AC, §27).

Para Nietzsche, Jesus, em sua mensagem, teria ido contra a ordem religiosa em Israel. Não que tivesse conscientemente se revoltado com ódio contra essa ordem. Contudo, em sua mensagem de amor e de igualdade, acabou (mesmo não intencionalmente) enfurecendo a classe social que arrogava para si direitos políticos e que se viu ameaçada caso o evangelho fosse acatado pelas massas. Jesus teria sido, nesta perspectiva, um insurgente político sem que tivesse desejado. Como se verá mais atentamente, Jesus é considerado incapaz, por Nietzsche, de opor-se, de resistir, por isso não poderia ser caracterizado como um rebelde ou mesmo como um revolucionário, como o fizera Renan (AC, §29).

Segundo Nietzsche, precisamente pelo fato de ter sido “entendido ou mal-entendido” como rebelde é que Jesus acabou destinado à cruz. A inscrição na cruz era prova disso, diz o filósofo (AC, § 27). Assim, Nietzsche deseja mostrar polemicamente que a morte de Jesus não seria vicária, substitutiva ou expiatória, como se diz nos credos do cristianismo. Dito de outro modo, Jesus não teria morrido em proveito das pessoas ou mesmo em seu lugar, porém, teria sofrido uma morte consequente de uma mensagem e uma vida que ingenuamente contrariaram os interesses e privilégios da classe religiosa vigente na Palestina daqueles dias. É por essa razão que Nietzsche, no aforismo 28, levanta a questão de se Jesus estava ciente dessa “oposição” ou rebelião contra os religiosos judeus tal como o compreenderam mais tarde – questão para a qual Nietzsche responderia negativamente (KAUFMANN, 1974, p. 338).

Com esta concepção histórica sobre Jesus, Nietzsche contrapôs-se, como visto na exposição de Renan, à ideia de que o galileu haveria de ser um revolucionário. Conceber Jesus como “o revolucionário transcendente, que tenta renovar o mundo desde suas bases e concretizar o ideal que concebeu” (RENAN, 1995, p. 157), para Nietzsche,

seria melhor descrito como um “mal-entendido” do que como uma “interpretação”. Segundo Kaufmann, o senso de missão de Jesus, conforme apresentado por Nietzsche em *O Anticristo*, não incluiria um ser revolucionário, pois sua consciência “não é mesmo tocada por qualquer contemplação de repercussões externas” (KAUFMANN, 1974, p. 339).

Contra este mal-entendido de perspectiva histórica, Nietzsche apresentou seu quadro exterior da figura de Jesus, mostrando como ele foi percebido em oposição ao que ele realmente acreditava e vivia (KAUFMANN, 2013, p. 339). Por certo, este primeiro quadro exterior de Jesus só poderia ser compreendido corretamente sob a perspectiva do segundo quadro, a perspectiva interior, isto é, o seu “tipo psicológico”, o conjunto de traços que formam a “configuração da natureza” de Jesus. Também nesse sentido, Nietzsche reconstruiu o “tipo do galileu” em antítese ao modo como Ernest Renan expressou sua compreensão psicológica do nazareno em seu escrito sobre a *Vida de Jesus*: “O senhor Renan, esse bufão *in psychologicis* [em coisas psicológicas], utilizou em sua explicação do tipo Jesus os dois conceitos *mais inadequados* que pode haver nesse caso: o de *gênio* e o de *herói* (“*héros*”)”. (AC, §29).

Na sequência do aforismo, Nietzsche expõe como os dois conceitos usados por Renan (“esse bufão *in psychologicis*”) em relação a Jesus são completamente inadequados para se referir ao “tipo psicológico do galileu”. O primeiro conceito inadequado para se referir a Jesus, utilizado por Renan e destacado por Nietzsche, é o de “herói”. Um herói “se caracteriza pelo projeto de superar os seus adversários mediante o uso da força física e também da inteligência” (BITTENCOURT, 2012, p. 60). Como visto, Renan descreveu Jesus possuindo um “acesso de vontade heroica”, um verdadeiro “herói da Paixão”, que enfrentou resolutamente seu destino trágico. Com o conceito geralmente aceito de “herói”, “se pressupõe uma pessoa dotada de ímpeto de ação prática, capaz de transformar extensivamente uma dada situação, numa batalha, numa circunstância histórico-social” (BITTENCOURT, 2012, p. 60). Em oposição a este conceito, Nietzsche faz menção à mensagem de Jesus em seu denominado Sermão do Monte: “Eu, porém, vos digo que não resistais ao mal; mas, se qualquer te bater na face direita, oferece-lhe também a outra” (Mateus 5.39). Para o filósofo, aí está o lugar em que se transparece mais claramente o “tipo psicológico do galileu” como uma antítese ao conceito de “herói” empregado por Renan. Nietzsche elucidada:

Se existe algo não evangélico, é o conceito de herói. Justamente o contrário de todo pelear, de todo sentir-se-em-luta, tornou-se aí instinto: a incapacidade de resistência torna-se aí moral (“não resista ao mal” [Mateus 5:39], a frase mais profunda dos evangelhos, sua chave, em certo sentido), a beatitude na paz, na brandura, no não *poder* ser inimigo. Que significa “boa nova”? A vida verdadeira, a vida eterna foi encontrada — não é prometida, está aqui, está *em vocês*: como vida no amor, no amor sem subtração nem exclusão, sem distância. Cada um é filho de Deus — Jesus não reivindica nada apenas para si —, como filho de Deus cada um é igual ao outro... Fazer de Jesus um *herói*! (AC, §29).

Como haveria de ser possível um “herói” que simplesmente não luta, que assume a posição absoluta de não resistência, que é marcado pela paz e brandura? Quer dizer, como ser um “herói” sem alguém ou algo que lhe seja inimigo? Se Jesus não tinha inimigos, pois ensinou seus discípulos a amá-los (Mateus 5.44), amando ele mesmo seus algozes (Lucas 23.34), também não poderia ser herói. Se ele não pelega, também não poderia vencer heroicamente, objeta Nietzsche. Ele não tem inimigos contra os quais possa se opor como herói. Em sua vida e doutrina, Jesus não se opunha a nada nem a ninguém, não resistia aos que lhe eram antagonicos. Müller-Lauter (2009) enxerga a descrição que Nietzsche faz de Jesus como sendo a de alguém cuja vida era realmente ausente de antagonismos: “Viver a ausência de antagonismos significa: não fazer distinção entre os homens, tampouco entre mim e aquele que se opõe a mim, não oferecer resistência, seja ela externa ou interna”. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 150).

A vida de Jesus, nesse sentido, seria isenta de antagonismos *externos*. Sua atitude, desde a prisão até sua sentença e morte, exprimiria isto de modo prático. A cruz consiste em uma prova cabal de sua não resistência, de sua entrega precisamente àquilo que se opõe a ele. Também não havia oposições ou antagonismos *interiores* em Jesus, pois em seu estado de espírito tudo estava reconciliado, não havia tensões nem conflitos. Segundo Nietzsche, em *O Anticristo* (§32), “A ‘boa nova’ é justamente que não existem mais oposições”. Precisamente a superação de “todos os antagonismos na própria interioridade já é a bem-aventurança” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 150).

A bem-aventurança, isto é, a felicidade beatífica do reino de Deus, manifesta-se como um estado interno de um coração sem oposições, de alguém como Jesus, com sua “incapacidade de resistência”. Por isso mesmo, segundo Bittencourt (2012, p. 61), é “inconcebível visualizarmos a imagem de Jesus como um adepto da luta armada em prol do estabelecimento da justiça entre os homens, pois tal procedimento contrariaria os seus preceitos beatíficos”. O significado de “boa nova” em Jesus, para Nietzsche, consiste precisamente em que a “vida verdadeira, a vida eterna foi encontrada — não é

prometida, está aqui, está *em vocês*: como vida no amor, no amor sem subtração nem exclusão, sem distância” (AC, §29). Para o filósofo, seria irônico e inconcebível um herói amoroso, que oferece a outra face para o inimigo após uma agressão, que não luta, que considera todos filhos de Deus. A crítica nietzschiana a Renan se expressa no fato deste desconsiderar o tipo fisiopsicológico de Jesus como alguém “incapaz de se opor” e por isso mesmo incapaz de ser herói.

Dessa maneira, como destacado no aforismo 29, a frase de Jesus, “não resista ao mal”, é, para Nietzsche, o coração do Sermão do Monte, o cerne do próprio evangelho. É a chave hermenêutica de Nietzsche para ler o tipo fisiopsicológico de Jesus e, a partir disso, determinar o que, nos evangelhos e em todo o Novo Testamento, pertence ao seu tipo ou não. Os traços que forem estranhos a esta característica serão rejeitados por Nietzsche como adulteração fisiopsicológica do tipo do galileu. Aqui, Nietzsche apresenta sua primeira caracterização psicológica do tipo Jesus como antítese ao Messias heroico de Renan: alguém reconhecido pela não resistência absoluta, por sua “incapacidade de se opor”. Seu tipo fisiopsicológico explicaria sua mensagem singular de amor. “O amor, portanto, é a única ‘estratégia’ empreendida por Jesus, para que os antagonismos da existência sejam superados e a unidade do indivíduo com o todo seja alcançado” (CABRAL, 2014, p. 420). Sobre isso, Cabral prossegue:

Com essa interpretação, o que importa a Nietzsche é mostrar que a exigência de Jesus da não-resistência ao mal imediatamente ao imperativo do *amor*. A amorosidade não é, para Jesus, um apêndice de sua mensagem. Ela é seu cerne. Não resistir significa amar, pois o amor e a fonte de reconciliação integral do homem com tudo que se lhe põe. (CABRAL, 2014, p. 420).

Na sequência do aforismo 29, Nietzsche avança apontando o tipo psicológico de Jesus em oposição ao *segundo* conceito usado por Renan em sua *Vida de Jesus*, isto é, o conceito de “gênio”. O filósofo rechaça de modo veemente o emprego desse termo para caracterizar o tipo galileu: “E que mal-entendido é sobretudo a palavra ‘gênio’! Nada de nosso conceito de ‘gênio’, um conceito de nossa cultura, tem algum sentido no mundo em que vive Jesus” (AC, §29). Na interpretação de Renan, Jesus era “investido da plena autoridade de seu gênio” (RENAN, 1995, p. 117). Para Nietzsche, contudo, este termo “de nossa cultura”, isto é, o termo como era entendido na época do filósofo, não poderia ser empregado para Jesus, em razão do “mundo que ele vive”. Deve-se perceber que o conceito de “gênio” utilizado por Nietzsche refere-se a um tipo genial que depende de

seu contexto, de sua cultura, do mundo em que vive e que, por isso mesmo, não poderia ser usado para Jesus.

Essa rejeição de Nietzsche pode ser compreendida, caso se mencione uma das características do conceito novecentista de gênio: a ideia de que a cultura de um povo prepara o solo para que o indivíduo genial desenvolva suas capacidades criativas e assim, eleve o espírito de todo seu povo e de si mesmo. O gênio daria voz a dimensões ocultas do mundo e possibilitaria a elevação espiritual de todo seu povo [...] essa compreensão não se coaduna com a ideia nietzschiana de que Jesus não existiu em função de sua cultura, nem teve como missão elevar espiritualmente o povo judaico do seu tempo. Antes, Jesus experimentava vivências interiores indiferentes ao *status quo* da cultura de sua época. (CABRAL, 2014, p. 419).

Jesus não poderia ser um “gênio” da tradição e de seu povo, pois ele nada tinha a ver com sua própria cultura, já que era desconectado de seu contexto social, de toda a realidade exterior. Aliás, isto se torna ainda mais claro quando se pergunta qual “mundo de Jesus” é referido por Nietzsche? No final do mesmo aforismo, Nietzsche responde que este “mundo de Jesus”, com o qual o conceito de gênio nada tem a ver, não consiste apenas no mundo cultural palestino do primeiro século, mas num tipo de mundo “que já não é tocado por espécie nenhuma de realidade, um mundo apenas ‘interior’, ‘verdadeiro’, ‘eterno’” (AC, §29). Para Nietzsche, Jesus não poderia ser um gênio, uma manifestação superior de uma cultura ou expressão de elevação espiritual de um povo, pois as suas condições internas em nada dependiam das condições exteriores culturais em que se situava. Segundo Bittencourt (2010, p. 92),

Jesus de forma alguma coadunava com os valores culturais que possibilitam o surgimento do gênio, pois o Nazareno se expressava através de verdades interiores, não de conceitos lógicos demonstrativos ao modo de um dialético que pretende persuadir os seus interlocutores através da racionalidade discursiva e da persuasão. Jesus é indiferente ao âmbito da “cultura” estabelecida socialmente, pois a sua vivência espiritual da beatitude foi adquirida mediante a sua interiorização psico-afetiva, cujo resultado mais evidente consistiu na supressão de toda atividade mental dedutiva típica de um intelectual ou de um pesquisador acadêmico.

O mundo exterior não afetava Jesus, de modo que não poderia produzi-lo ou fornecer a ele as condições para que florescesse seu “gênio”. Seu interior não era tocado por aquilo que era externo a ele, desse modo, nada que viesse de fora poderia influenciá-lo, constituí-lo, determiná-lo. Seu mundo interior era um estado psicológico, uma condição do coração, em que ele experimentava o que denominava de “reino de Deus”. Por isso, segundo Nietzsche, citando o evangelho de Lucas 17.21, a mensagem

de Jesus era: “O reino de Deus está *em vós*”. Jesus é concebido de modo tão desassociado de seu mundo exterior que é chamado por Nietzsche de “Buda sobre um solo bem pouco indiano” (AC, §31). Isto é, o tipo galileu, em suas condições, em nada se devia à Palestina do primeiro século, à sua própria cultura. Seu tipo era até mesmo impossível sob a perspectiva do seu contexto sociocultural. Com sua afirmação de que Jesus tivesse sido um Buda em solo bem pouco indiano, pretendia Nietzsche demonstrar que seu tipo, ao contrário do tipo genial de Renan, teria sido completamente diferente de sua época, de seus contemporâneos, das concepções presentes em seu contexto cultural.

Em oposição ao tipo Jesus descrito por Renan, Nietzsche encontra uma palavra que melhor conceituaria e daria conta do tipo psicológico de Jesus: “Falando com o rigor do fisiólogo, caberia uma outra palavra aqui — a palavra ‘idiota’” (AC, § 29). Kaufmann destaca que, na versão de *O Anticristo*, publicada pela irmã do filósofo em 1895, Elizabeth Nietzsche, depois de ele ter ficado insano, a palavra idiota “foi omitida; e pode-se presumir que ela, como a maioria dos outros leitores, não deve ter visto nada nesta palavra além de blasfêmia” (KAUFMANN, 1974, p. 340). Antes de qualquer interpretação, de acordo com Giacoia (2002, p. 298), “há que ser evitada sobretudo aquela segundo a qual o termo encerraria intensão ofensiva, blasfematória ou detratora”. Referindo-se aos resultados da pesquisa de Martin Dibelius, em *Der psychologische Typus des Erlösers bei F. Nietzsche [O tipo psicológico do Redentor em F. Nietzsche]*, Giacoia discorre sobre o termo:

Como fica definitivamente estabelecida no trabalho seminal de Dibelius [...] trata-se, antes de tudo, de um terminus do alemão erudito, de uso corrente desde pelo menos o século XVIII, para caracterizar o leigo, desprovido de refinamento científico ou artístico, mas também o indivíduo ‘original’, alheio à realidade prosaica dos negócios e afazeres (GIACOIA, 2002, p. 298).

A palavra idiota, dessa forma, expressaria uma crítica no sentido de categorizar alguém alheio a realidade, algo aproximado do grego *idiotēs*, isso quer dizer, de

[..] uma pessoa ‘indiferente’ aos valores estabelecidos usualmente pela sociedade, pela coletividade humana, pela civilização, por não compactuar valorativamente com as circunstâncias que envolvem a realidade cotidiana (BITTENCOURT, 2010, p. 121).

Esse significado da palavra idiota se aproxima do sentido empregado por Fiódor Dostoiévski (1821-1881) para descrever o tipo do personagem principal de seu escrito, apropriadamente denominado *O Idiota* (1869). Nesse sentido, Nietzsche não deixará

dúvidas em *O Anticristo* quanto a procedência da palavra e do sentido em que a usava como sendo advinda precisamente do romancista russo a quem muito admirava. Para Nietzsche, Dostoiévski descreveu melhor do que ninguém “o mundo peculiar e doente em que os evangelhos nos introduzem”, como sendo “o de um romance russo, no qual a escória da sociedade, as doenças nervosas e o idiotismo ‘infantil’ parecem ter um encontro” (AC, §31).

No *Epílogo* de *O Caso Wagner* (1888), Nietzsche deixa claro a qual autor especificamente se refere em *O Anticristo* ao citar “o romance russo”: “os Evangelhos nos mostram exatamente os mesmos tipos fisiológicos descritos nos romances de Dostoiévski” (CW, Epílogo). Assim, Kaufmann (1974, p. 340) conclui que a palavra em questão tornaria explícita a referência de Nietzsche e a autoridade sobre a qual ele se baseava “em *psicologicis*”, isto é, Dostoiévski. Segundo Müller-Lauter (2009, p. 156), para definir o tipo psicológico de Jesus, Nietzsche pediu ajuda ao romancista. O filósofo, ao que parece, admirava, em sua última fase produtiva, a capacidade psicológica de Dostoiévski. Em *Crepúsculo dos ídolos* (1888-1889), ele diz sobre o romancista:

O testemunho de Dostoiévski é de importância para o problema que aqui se apresenta — Dostoiévski, o único psicólogo, diga-se de passagem, do qual tive algo a aprender: ele está entre os mais belos golpes de sorte de minha vida, mais até do que a descoberta de Stendhal. (Incursões de um Extemporâneo, § 45).

Muitos intérpretes, nesse sentido, sustentam que o termo *idiota* aplicado a Jesus por Nietzsche procede de Dostoiévski⁹. Com cautela, Cabral afirma que não é possível afirmar que Nietzsche retirou seu conceito de Dostoiévski, especialmente o que é usado como título de sua obra *O idiota*. “Isso porque, de acordo com os registros disponíveis em cartas, anotações, fragmentos e obras publicadas, não há uma menção clara que compara Jesus com o personagem Míchkin, de *O idiota*” (CABRAL, 2014, p. 432). Jaspers, em nota, admite ter dúvida se Nietzsche leu *O Idiota*, de Dostoiévski. Tendo a primeira tradução alemã surgido pela primeira vez somente em 1889, e não podendo precisar se Nietzsche já tinha em suas mãos uma tradução francesa ou apenas se o título *idiota* chegou aos seus ouvidos, deixa em aberto se seria a referência uma “surpreendente coincidência” (JASPERS, 1978, p. 22). Conquanto pare esta dúvida,

⁹ Apenas alguns exemplos: KAUFMANN, 1974, p. 340-341; STEGMAIER, 2016, p. 159; JASPERS, 1978, p. 22; CACCIARI, 2011, p. 20; MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 157; GIACCOIA, 2002, p. 299.

especificamente em relação à obra *O idiota*, para Jaspers, o sentido em que Nietzsche usa a expressão em *O Anticristo* seria o mesmo do qual Dostoiévski se vale nesta obra. Assim, diz Jaspers (1978, p. 22), Nietzsche quer dizer idiota “no sentido de que Dostoiévski chama seu príncipe Míchkin de idiota”. Segundo Kaufmann, apesar de Nietzsche nunca mencionar especificamente *O Idiota*, ele teria expressado o “quanto ficou impressionado com Dostoiévski após tê-lo descoberto no início de 1887 – e foi no ano seguinte que a palavra *idiota* assumiu um significado súbito nos escritos de Nietzsche”¹⁰ (KAUFMANN, 1974, p.340).

Kaufmann (1974, p. 340) defende, desse modo, que Nietzsche “pode não ter lido todo o romance, mas parece ter conhecido a concepção central”. O que parece certo na referência de Nietzsche ao termo *idiota*, em *O Anticristo*, é o sentido em que ele o toma, isto é, com o “rigor de um fisiologista” (AC, §29). Assim, ele realmente recorre a Dostoiévski como aquele psicólogo capaz de retratar tão bem, do ponto de vista fisiopsicológico, o mundo dos evangelhos, “a escória da sociedade, as doenças nervosas e o idiotismo ‘infantil’” (AC, §31). O próprio *O Anticristo*, neste sentido, constitui testemunha da fonte dostoiévskiana. Parece claro, por conseguinte, que é exatamente da perspectiva de Dostoiévski, tendo conhecido ou não o romance *O idiota*, que Nietzsche categoriza Jesus fisiologicamente como possuindo um “idiotismo infantil” (AC, §31). O filósofo lamenta, nesse caso, que Dostoiévski não tenha vivido na proximidade de Jesus, a fim de “perceber o arrebatador encanto dessa mistura de sublime, enfermo e infantil” (AC, §31).

Ao arrazoar sobre o estado absoluto de não oposição presente em Jesus e na boa nova de sua fé como crença ingênua e inata, Nietzsche afirma que “a fé que aí se exprime não é uma fé conquistada — ela está aí, existe desde o começo, é como que um infantilismo recuado para o plano espiritual” (AC, §32). Nietzsche, com seu diagnóstico fisiológico, o categoriza como um “caso da puberdade retardada e não desenvolvida no organismo, como consequência da degenerescência” (AC, §32). Assim, o príncipe Michkin, personagem principal do texto dostoiévskiano, poderia ser tomado como a expressão do conceito de “idiotia infantil” que Nietzsche subsumiu em sua descrição do tipo Jesus, conforme se vê em *O Anticristo*. Nietzsche considera o tipo psicológico do

¹⁰ Nesse sentido, Kaufmann afirma: “[...] ao editar passagens previamente publicadas para inclusão em NCW [Nietzsche contra Wagner, de 1985], ele inseriu ‘idiota’ nas seções 2 e 3 (cf. W [O caso Wagner, de 1888] 5; G [Crepúsculo dos ídolos, de 1889] II 7; A [O Anticristo, de 1895]11, 26, 42, 51, 52, 53; EH-W [Ecce Homo, de 1908] 2; WM [Vontade de poder, de 1901] 154 431, 437, 734, 800 e 808); e suas cartas a Brandes e Strindberg, 20 de outubro e 7 de dezembro de 1888, também sugerem que ele associava a palavra a Dostoiévski” (KAUFMANN, 1974, p. 340).

galileu melhor descrito sob a ótica de Dostoiévski do que pelos teólogos de sua época. Isso é peculiar, pois sua análise de Jesus parte da perspectiva de um cristão, como se considerava Dostoiévski.

Mas em que consistia mais precisamente a idiotia de Míchkin? Já no primeiro capítulo, isto é explicitado pela personagem: “[...] há quatro anos e uns quebrados, que havia sido enviado ao exterior para tratamento de saúde, por causa de uma estranha doença nervosa, coisa como epilepsia ou dança de São Vito, uns tremores e convulsões” (DOSTOIÉVSKI, 2015, p. 22). Míchkin padecia de epilepsia,¹¹ uma doença ainda pouco compreendida na época. Dostoiévski relatou com abundância de detalhes o atilamento pessoal deste fenômeno patológico na figura do príncipe. Um relato é especial para se perceber os detalhes de Dostoiévski no que concerne a aura causada também pela epilepsia da qual sofria Michkin:

Entre outras coisas, pôs-se a meditar como em seu estado epilético, quase no limiar do próprio ataque (se é que o próprio ataque aconteceu na realidade), chegara a um grau em que subitamente, em meio a tristeza, à escuridão da alma, à pressão, seu cérebro pareceu inflamar-se por instantes e todas as suas forças vitais retesaram-se ao mesmo tempo com um ímpeto incomum. A sensação de vida, de autoconsciência quase decuplicou nesses instantes que tiveram a duração de um relâmpago. A mente, o coração foram iluminados por uma luz extraordinária; todas as inquietações, todas as suas dúvidas, todas as aflições pareceram apaziguadas de uma vez, redundando em alguma paz superior, plena de uma alegria serena, harmoniosa, e de esperança, plena de razão e de causa definitiva. Mas esses momentos, esses lampejos ainda eram apenas um pressentimento daquele segundo definitivo (nunca mais que um segundo) após o qual começava o próprio ataque. Esse segundo, é claro, era insuportável (DOSTOIÉVSKI, 2015, p. 263).

Conquanto seja um elemento importante na composição do personagem, a doença de Míchkin, na realidade, é um recurso que serve ao propósito de Dostoiévski de apresentar uma personalidade complexa, enigmática e inteiramente boa e, precisamente por isso, aberta ao risco de ridicularizações e má interpretações debochadas daqueles que o cercam – a idiotia serviria muito bem a este intuito. O propósito de Dostoiévski era fazer de Míchkin um símbolo de Jesus,¹² e para que seu personagem causasse o

¹¹ É um fato reconhecido que o próprio Dostoiévski sofria de epilepsia e suas obras exploraram este drama que ele mesmo viveu. Dostoiévski, na época em que preparava a obra *O idiota*, temia estar perdendo seu talento artístico, em razão dos ataques frequentes de epilepsia, de modo que confessou que tinha “medo de enlouquecer ou ser acometido pela idiotia” (FRANK, 2018, p. 700). Assim, em certo sentido, *O idiota* é uma autobiografia de Dostoiévski. O escrito “é o mais pessoal de todos os seus principais romances, o livro que encarna suas convicções mais íntimas, acalentadas e sagradas” (FRANK, 2018, p. 687).

¹² Segundo Pareyson, o príncipe Míchkin é plenamente dotado por Dostoiévski dos atributos presentes na figura de Jesus: “Dentre os muitíssimos dotes de bondade do príncipe, há vários que o tornam apto para figurar o Cristo: a brandura, mansa e paciente; a modéstia, humilde e confiante ao mesmo tempo; o

choque e a estranheza necessários entre aqueles que o cercavam, a idiotia ou a doença do príncipe é utilizada como meio para isso. Sua doença confere um peso dramático que faz com que Míchkin não seja um personagem inteiramente cômico. O filósofo Pareyson discorre sobre isso, dizendo:

Esse é, portanto, o desígnio de Dostoiévski ai criar a extraordinária, enigmática, difícilíssima figura do príncipe Míchkin: representar um homem inteiramente bom, com a plena consciência do risco do cômico, que parece inerir necessariamente a tal empresa, e, ao mesmo tempo, com o deliberado propósito de não cair nele [...] Não que, desse modo, o príncipe Míchkin escape completamente do perigo cômico, já que Dostoiévski se encontrou terrível situação: para poder fazer dele símbolo do bem, teve de fazer desse homem um ser anormal e doente, inapto para viver no meio do mundo e desprovido diante das astúcias e malvadezas dos homens. (PAREYSON, 2012, p. 109).

Com todos esses tons complexos, o personagem seria uma expressão literária do ideal cristão de amor absoluto encontrado na figura de Jesus Cristo e problematizado pela limitação humana de vivenciá-lo plenamente. Frank afirma que “a figura do príncipe é cercada por uma penumbra cristã que ilumina continuamente seu caráter e serve para situar a natureza exaltada de suas aspirações morais e espirituais” (FRANK, 2018, p. 690). Ele pretendia apresentar um “homem positivamente belo” com sua construção do personagem Míchkin:

Uma coisa, porém, esteve muito clara em sua mente desde os primeiros esboços: a personagem de Míchkin tinha de atingir o grau supremo da evolução do indivíduo, quando ele é capaz de sacrificar-se em benefício de todos. Para isso deveria estar isento de individualismo e de egoísmo, ser capaz de abdicar do “eu para mim” em prol do “e para os outros”, para a coletividade, isto é, de realizar o supremo ideal ético do próprio Dostoiévski, que este só considerava possível em Cristo. (BEZERRA, 2015, p. 12).

A “possibilidade de interpretá-lo como símbolo do Cristo não é contrastada, mas, de preferência, auxiliada pela sua doença, que, por sua vez, é símbolo da ‘humilhação’ do Cristo, da sua presença não luminosa ou gloriosa” (PAREYSON, 2012, p. 111). Desse modo, como já aventado, o quadro patológico da idiotia, na realidade, é tomado no romance para caracterizar a complexidade da personalidade do

desprendimento, total e desinteressado; a piedade, compassiva e corajosa; a sinceridade, congênita e desarmante; a infinita capacidade de perdão e amor. Outras qualidades o aproximam do Cristo: sua influência sobre as almas desesperadas, sua atitude ao consolar os aflitos, o poder que ele tem sobre a intimidade das pessoas, a capacidade de concentrar sobre si o amor das almas mais sensíveis, como as das crianças e das mulheres, o dom de saber transformar os homens só com a sua presença” (PAREYSON, 2012, p. 111).

príncipe Míchkin, seu tipo psicológico de ingenuidade, de infantilidade, de inocência, até mesmo de determinada “lerdeza” para se impor aliada a incapacidade de opor-se.

A característica infantil do príncipe não indica imaturidade, mas inadaptação à ‘lógica existencial’ dos adultos. Por isso, Míchkin é apolítico. Inadequado às demandas culturais, ele vive em um “mundo interior”, onde há plena harmonia (CABRAL, 2014, p. 436).

O “mundo interior” em que vive Míchkin em nada se parece com a realidade contextual na qual ele se insere no romance e da qual ele é alienado; este é um ambiente social que “vive nas garras de egoísmos em conflito; é um mundo em que o desejo de riqueza e vantagem social, de satisfação sexual, de poder sobre os outros, domina e afasta todos os outros sentimentos humanos” (FRANK, 2018, p. 690-691). O príncipe “apresenta a beatífica personalidade do indivíduo incapaz de compreender e adquirir domínio cabal sobre as vicissitudes externas que o rodeiam” (BITTENCOURT, 2012, p. 61). Algumas descrições de Míchkin são esclarecedoras sobre como ele mesmo se concebia como idiota em meio a este ambiente social:

Deixei pela Suíça muitas coisas, muitas coisas mesmo! Tudo tem desaparecido. Quando estava já no comboio, pensei: vou agora entrar em convívio com os homens; não conheço talvez nada do mundo e uma nova vida vai começar para mim. Prometi a mim próprio desempenhar-me da minha tarefa com honestidade e firmeza. Talvez venha a ter desgostos e dificuldades nas minhas relações com os homens. Em qualquer dos casos resolvi ser cortês e sincero com toda a gente; e sendo assim, ninguém pode exigir mais de mim. Pode ser que aqui me olhem também como uma criança. Tanto pior... Toda a gente me considera também como um idiota. Não sei porquê!... É certo que estive bastante doente e que a doença me deve ter dado um ar de idiota. Serei porém agora um idiota, quando eu próprio reconheço que me julgam como tal? Quando entro em qualquer parte, penso: podem tomar-me por um idiota, mas sou um homem inteligente e essas pessoas não podem duvidar... Esta ideia assalta-me muitas vezes [...] que estive de facto doente e que a doença me levou quase ao ponto de me tornar um idiota. Porém há muito tempo que estou curado. Por essa razão é-me muito desagradável ouvir que me tratem abertamente por idiota. (DOSTOIÉVSKI, 2015, p. 99-100).

Conquanto sua enfermidade tivesse lhe dado “ar de idiota”, o príncipe aborrece-se por ser visto assim, uma vez que havia se tratado e se recuperado na Suíça, considerando-se um homem “inteligente”. Por certo, a idiotia de Míchkin não dizia respeito a algum *deficit* cognitivo. Mais uma vez, a ênfase não está na doença em si, mas no tipo psicológico de Míchkin e em como ele era concebido com estranheza e ambiguidade pelas outras pessoas e por si mesmo. Ingênuo, afirmava não “conhecer nada do mundo”, temendo as relações com os homens adultos e ser visto como criança

por eles¹³. Assim, mesmo uma comparação superficial destacaria que há uma grande semelhança entre o personagem de *O idiota* e a descrição nietzschiana da figura de Jesus em *O Anticristo*, concebido em todo o seu “idiotismo infantil” (AC, §31).

Se Dostoiévski fez de Míchkin um símbolo de Jesus, Nietzsche poderia muito bem ter feito uso dele para descrever sua percepção do tipo galileu. Em Míchkin se veria o mesmo quadro de não resistência, de paz absoluta, de amor radical, de ingenuidade, bondade, de certa fuga para o inapreensível e de um estado psicológico alienado da efetividade, tal como descrito em relação ao tipo galileu em *O Anticristo*. Do mesmo modo que a prática evangélica de Jesus causou incompreensões e hostilidades por parte de seus contemporâneos, levando-o ao acontecimento trágico de sua crucificação, Míchkin também é descrito por Dostoiévski em cores muitas semelhantes, como alguém incompreendido por aqueles que estão a sua volta¹⁴. Em outras palavras, Míchkin é um ser deslocado socialmente, apático em relação aos assuntos e realidades dos “homens adultos”, inclinado ao mundo infante, tal como o tipo Jesus de Nietzsche em *O Anticristo*. No que diz respeito aos termos fisiológicos e patológicos usados no esboço do tipo galileu, Nietzsche prossegue explicitando em que sentido se refere ao seu tipo de idiotia:

Conhecemos um estado de doentia excitabilidade do *tato*, no qual se recua, tremendo, ante qualquer contato, qualquer apreensão de um objeto sólido. Traduza-se um tal *habitus* psicológico em sua lógica derradeira — como ódio instintivo a *toda* realidade, como refúgio no “inapreensível”, no “incompreensível”, como aversão a toda fórmula, todo conceito de tempo e lugar, ao que é sólido, costume, instituição, Igreja, como estar em casa num

¹³ De fato, o próprio Míchkin expressa sua afeição não pelo mundo dos adultos, mas dos infantes: “[...] Neste momento — começou o príncipe — estão olhando para mim com uma grande curiosidade, que se a não satisfaço, ficarão aborrecidas comigo, não?! Estou gracejando, bem entendido! — acrescentou ele logo, sorrindo. — Lá... nessa aldeia suíça, havia muitas crianças; passava todo o meu tempo com elas, que quase não me deixavam nunca. Era todo o grupo de crianças que frequentava as escolas da aldeia. Não direi que era eu que as instruí... oh, não, para esse efeito havia o professor, que se chamava Julie Tibot. Admitindo que eu tivesse contribuído para a sua instrução, é-se, no entanto, mais exato dizendo que vivi entre elas, que foi entre elas que me decorreram esses quatro anos. Não necessitava de nenhuma outra sociedade. Contava-lhes tudo, não lhes escondia nada... Os pais e os outros seus parentes zangaram-se comigo, porque elas acabaram por não poderem passar sem mim; agrupavam-se sempre à minha volta, e de tal forma, que o professor se tornou o meu maior inimigo. Indispus-me com muitas outras pessoas da aldeia, tudo sempre por causa das crianças. O próprio Schneider censurou-me por esse motivo. Que recebavam eles de mim?... Pode-se dizer tudo a uma criança, tudo!...” (DOSTOIÉVSKI, 2015, p. 91).

¹⁴ Como personificação do bem e do amor, naturalmente o príncipe atraiu a incompreensão, a chacota e o ódio: “A tensão da posição impossível do príncipe finalmente fez com que perdesse todo o contato com a realidade. Não sendo mais capaz de distinguir entre a sua visão do amor universal e as exclusões necessárias e escolhas limitantes da vida, ele é apresentado como alguém que ultrapassou todos os limites dos códigos sociais aceitos. Para expressar essa transgressão, Dostoiévski adota o disfarce do narrador desconcertado, cuja perplexidade acentua a impossibilidade de medir o comportamento do príncipe por qualquer padrão convencional”. (FRANK, 2018, p. 700)..

mundo que já não é tocado por espécie nenhuma de realidade, um mundo apenas “interior”, “verdadeiro”, “eterno”... (AC, §29).

Nietzsche descreve, desse modo, o tipo fisiopsicológico do galileu, padecendo de uma “doentia excitabilidade do *tato*, no qual se recua, tremendo, ante qualquer contato”, pois a efetividade lhe fazia sofrer. Logo, “o tipo de sofrimento de Jesus não lhe possibilita ser tocado por nada, o que equivale a dizer que Jesus é incapaz de suportar a assimilação da agonística das forças. Esta ameaça seu tipo vital” (CABRAL, 2014, p. 443). Nietzsche explica no aforisma seguinte as condições fisiológicas de que Jesus sofreria:

O ódio instintivo à realidade: conseqüência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitação, que não mais quer ser “tocada”, pois sente qualquer toque profundamente demais. *A exclusão instintiva de toda antipatia, toda inimizade, todas as fronteiras e distâncias do sentimento*: conseqüência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitação, que já sente como insuportável *desprazer* (isto é, como *nocivo*, como *desaconselhado* pelo instinto de autoconservação) o opor-se, ter de opor-se... (AC §30).

Como o galileu sofreria de uma super sensibilidade, para a qual qualquer toque era doloroso, logo, “o opor-se, ter de opor-se” passa a ser evitado a qualquer custo. Essa era sua prática de autoconservação e, por isso, é dito que ele possui um “ódio instintivo à realidade”, pois a efetividade envolve as oposições, o jogo agonístico das forças, para as quais ele se sentia inapto em sua própria condição fisiopsicológica. Seu “ódio” à “realidade”, dessa forma, não consiste em um sentimento rancoroso, mas diz respeito ao desprezo pelo “modo de ser conflitivo da efetividade. Por não suportar o livre jogo agnóstico das forças e por não conseguir empreender qualquer comportamento combativo, Jesus exclui de si ‘toda antipatia, toda inimizade’” (CABRAL, 2014, p. 443). Nietzsche sustenta que um tipo fisiopsicológico como este somente poderia engendrar um tipo de religião como instinto de conservação, a fim de não ser tocado. Por isso Jesus “acha beatitude (prazer) apenas em não resistir mais, a ninguém mais, nem à desgraça, nem ao mal — o amor como única, como última possibilidade de vida...” (AC, § 30).

A prática de Jesus de não resistência, desse modo, desemboca numa prática absoluta de amor, de afirmação de tudo e todos por meio de sua afeição irrestrita. O solo no qual ela se fundamenta é a sua condição fisiopsicológica e a conseqüente interpretação equivocada que desconsidera a agonística das forças, dos antagonismos de uma vida ascendente, e, por isso, torna-se negadora da efetividade. Dessa maneira,

“como estratégia de conservação, só resta a Jesus encontrar beatitude na não resistência a qualquer antagonismo e buscar suprimir as oposições através de uma vida de amorosidade irrestrita” (CABRAL, 2014, p. 443).

Em suma, Nietzsche, através do procedimento genealógico, acredita ter sido capaz de reconstruir o tipo Jesus que foi transmitido nos evangelhos, apesar da sua corrupção textual. Seu “tipo” afastou-se da categorização realizada por Ernest Renan que, conforme dito pelo próprio Nietzsche em *O Anticristo*, havia concebido Jesus como um gênio e herói, uma interpretação psicológica equivocada na visão do filósofo. Contra o sentido de gênio, Nietzsche descreveu o tipo Jesus como alguém alienado, vivendo em um mundo psicológico infantil, no qual nada nem ninguém poderiam tocá-lo, um idiota, impedindo que fosse a expressão genial e a elevação espiritual de um povo ou cultura. Já em franca oposição à categorização de Renan a Jesus, como sendo este um herói, Nietzsche intui a figura do galileu como sendo fisiopsicologicamente incapaz de opor-se, de lutar, e cuja existência é completamente livre de antagonismos. “A pretensão de Nietzsche consiste, pois, em ter apreendido, por intuição congenial, o ‘*proprium et ipssissimum*’ do Jesus histórico, em ser capaz de fixar-lhe o ‘tipo psicológico’” (GIACOIA, 2002, p. 274).

Com seu tipo Jesus, Nietzsche promove um completo afastamento da religião que, por séculos, pretende tê-lo como seu “fundador”: o cristianismo. Descreve que o tipo galileu foi tornado em “redentor” somente por um mal-entendido de seus próprios discípulos, os primeiros cristãos. Nietzsche realiza, nessa tipificação, uma diferença radical entre o Jesus histórico e o Cristo dos dogmas da cristandade. O primeiro é o personagem histórico, o segundo sua interpretação religiosa. *O Anticristo* não pode ser corretamente compreendido a menos que se realize essa diferenciação. A tentativa de mostrar a concepção de Nietzsche sobre Jesus passa por uma diferenciação necessária entre este e o cristianismo histórico, em todos os seus ataques desferidos ao último, onde poupa precisamente o primeiro. Nietzsche, segundo Kaufmann (1974, p. 338), respeitava o galileu, “embora o que ele tenha a dizer sobre Jesus seja projetado para chocar qualquer leitor cristão devoto”. Em outras palavras, a reconstrução da figura de Jesus por Nietzsche se dá como uma posição polêmica, pois se distingue essencialmente dos dogmas estabelecidos pela cristandade em seus concílios e cânones. Nietzsche empreende a tarefa de despir Jesus da cristologia cristã, dos dogmas históricos que foram acrescidos à sua personalidade e ao seu tipo histórico.

Assim, a abordagem de Nietzsche sobre Jesus não seria propriamente ateia ou agnóstica, mas herética. Ao denominar-se “anticristo”, Nietzsche poderia até estar fazendo esta indicação. O “anticristo” é essencialmente uma figura religiosa e não secular. Uma figura que apregoa não um ateísmo, mas uma heresia, um cristianismo que se aparta da “ortodoxia” e que, precisamente por isso, pode fazer tropeçar os próprios fiéis. Na literatura neotestamentária, os “anticristos”, segundo o apóstolo João, são exatamente aqueles que dizem que Jesus não é a encarnação do *Logos*, ou seja, o Deus que se fez homem reconhecido pelos cristãos como o Cristo hipostaticamente divino-humano. Na epístola joanina está assim: “Quem é o mentiroso, senão aquele que nega que Jesus é o Cristo? Este é o anticristo: aquele que nega o Pai e o Filho” (1 Jo 2.22). Os “anticristos” surgem principalmente no seio da igreja, e não fora. Não são de outra religião senão a cristã. Não surgem de fora das comunidades cristãs, mas no interior delas, como o próprio Nietzsche, que cresceu no cristianismo e então apartou-se dele radicalmente. No Novo Testamento, os “anticristos” não são estrangeiros, mas patrícios:

Filhos, esta é a última hora; e, assim como vocês ouviram que o anticristo está vindo, já agora muitos anticristos têm surgido. Por isso sabemos que esta é a última hora. Eles saíram do nosso meio, mas na realidade não eram dos nossos, pois, se fossem dos nossos, teriam permanecido conosco; o fato de terem saído mostra que nenhum deles era dos nossos. (1 Jo 2.18,19).

Como um “anticristo”, Nietzsche em sua representação herética do tipo Jesus o distingue do cumprimento das profecias messiânicas veterotestárias e das representações divinas sobre sua figura, como o *Logos* divino encarnado. Cacciari (2011, p. 33) diz:

O Anticristo é aquele que, diante de Jesus e da pergunta: "Quem você pensa que eu sou?", Responde separando-o não só do Deus do Antigo Testamento, mas de qualquer ideia do divino. E isso pode acontecer, como acontece em parte para Nietzsche, também numa estimulante humanidade: e mais ainda a outra-humanidade.

Assim, é a partir desta interpretação herética de Jesus que Nietzsche o contrapõe ao próprio cristianismo, aos dogmas messiânicos desenvolvidos pela cristandade em sua teologia. Para Nietzsche, todo este construto teológico é uma falsificação tanto da mensagem quanto do personagem histórico de Jesus como tal. Dito de outro modo, é ao lado do “autêntico” Jesus que Nietzsche é “anticristão”, opondo-se às interpretações cristãs do galileu como o Cristo da cristandade. Cacciari sugere, nesse caso, o seguinte:

Nietzsche se opõe a Jesus e ao cristianismo, uma vez que ele se opõe fundamentalmente Jesus a Cristo. Cristo é para ele uma figura puramente teológica, um artífice eclesiástico e intelectual que esconde o significado da palavra de Jesus e a compromete irrevogavelmente com a herança judaica, por um lado, e com a filosofia helenista, por outro. O Jesus de Nietzsche é um figurativo anti-Cristo... (CACCIARI, 2011, p. 34).

Nietzsche põe Jesus contra a concepção do Cristo religioso e contra os próprios cristãos. Segundo o filósofo, tanto o genuíno evangelho quanto o verdadeiro cristão encontram seu fim na cruz, ao contrário do que se poderia imaginar, isto é, que ali se encontra sua gênese, já que o cristianismo recebe a insígnia histórica de religião da cruz. Este evento histórico ocorrido no Gólgota, para o filósofo, teria sido decisivo para uma radical mudança no que até então era caracterizado como o movimento de Jesus na Palestina.

Volto atrás, conto agora a história *genuína* do cristianismo. — Já a palavra “cristianismo” é um mal-entendido — no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O “evangelho” *morreu* na cruz. O que desde então se chamou “evangelho” já era o oposto daquilo que *ele* viveu: uma “*má nova*”, um *disangelho*. (AC §39).

Segundo o filósofo, a partir deste fatídico ocorrido, o evangelho tornou-se má notícia, um “disangelho”. Para Nietzsche, a partir dali não haveria mais nenhum cristão genuíno à semelhança de seu mestre, de modo que todo cristianismo passaria a ser um “mal-entendido”, uma vez que em nada se assemelha ao tipo fisiopsicológico encontrado no próprio Jesus de Nazaré. Algo teria acontecido diante da cruz, pondera Nietzsche, que alteraria a percepção do evangelho e do que significaria ser cristão de um modo tão profundo e radical que, desde então, o evangelho anunciado não se assemelha ao que Jesus proclamava, nem o estilo de vida e a prática cristãs se aproximam ao estilo de vida e prática do galileu.

Nietzsche diz: “Somente a morte, essa morte inesperada, ignóbil, somente a cruz, geralmente reservada para a *canaille* [canalha] — somente esse horrível paradoxo pôs os discípulos ante o verdadeiro enigma: ‘*quem foi esse? o que foi isso?*’” (AC, §40). O paradoxo da morte de Jesus deslanchou numa busca por interpretá-la, entendê-la, assimilá-la religiosamente. Como aquele que viveu fazendo o bem a todos, cuja vida era um exemplo de não resistência e amor afirmativo, findou por morrer de modo cruel, morte destinada somente aos mais desprezíveis homens, a *canaille*? Havia uma questão

posta diante daquele evento sangrento para a qual os seguidores de Jesus precisam encontrar uma resposta adequada. Nietzsche sugere o que poderia ter se manifestado ali, diante da cruz, onde estava pendurado aquele a quem os discípulos consideravam seu prometido Messias:

O sentimento abalado e profundamente ofendido, a suspeita de que tal morte poderia ser a *refutação* de sua causa, a terrível interrogação “por que justamente assim?” — é um estado que se compreende muito bem. Tudo aí tinha de ser necessário, ter sentido, razão, suprema razão; o amor de um discípulo não conhece acaso. Apenas então o abismo se abriu: “quem o matou? *quem* era seu inimigo natural?” — essa questão irrompeu como um raio. Resposta: o judaísmo *dominante*, sua classe mais alta. Nesse instante sentiram-se em revolta contra a ordem, entenderam Jesus, em retrospecto, como em *revolta contra a ordem*. (AC, §40).

Nietzsche diz que o “amor de um discípulo não conhece o acaso”, isto é, o modo como seu mestre fora morto, a razão daquele acontecimento trágico não poderia ter sido obra do destino frio e cego, sem qualquer explicação plausível e lógica para a primeira comunidade de seguidores do galileu; careciam de uma justificativa. Assim, para o filósofo, a cruz teria sido o ponto central da distorção da figura de Jesus, por parte de seus primeiros discípulos; distorção desenvolvida a partir desta busca por uma interpretação religiosa a partir da teologia sacerdotal judaica. O evento vergonhoso da cruz, a dor psicológica daquela perda, fez com que reinterpretassem seu mestre. Para o filósofo, os discípulos projetaram sobre o tipo de Jesus o ódio contra os líderes religiosos e os poderosos que eles mesmos nutriam, dando expressão ao ressentimento. Na concepção nietzschiana, os discípulos fizeram de seu mestre uma arma contra estes, colocando em seu ensino um veredito contrário a eles, mas fazendo, com isto, uma completa inversão tanto da pessoa de Jesus quanto de seu exemplo e ensinamento: “Pela primeira vez carregava-se todo o desprezo e amargor contra fariseus e teólogos para o tipo do mestre — tornando-o assim um fariseu e teólogo!” (AC, §40).

Na perspectiva de Nietzsche, o círculo de discípulos de Jesus não conseguiu enxergar o óbvio, quer dizer, que aquele que viveu e apregoou a não resistência, a não oposição a nada e a ninguém, a paz absoluta, o estado irênico do coração daquele que está em paz com Deus e com os homens, havia morrido precisamente em plena consistência ao modo como havia vivido, isto é, não resistindo, não se opondo; não como uma derrota, mas numa atitude afirmativa, como uma vitória, uma demonstração pública, uma “prova” de sua “liberdade” e “superioridade” sobre todo e qualquer “*ressentiment*”.

Opostamente a tudo o que seu mestre viveu e ensinou com seu evangelho, e mesmo sua prova final no madeiro, Nietzsche afirma que seus discípulos teriam dado vazão ao ressentimento, ao rancor, ao desejo de vingança. Esse estado fisiopsicológico dos discípulos judeus, amargurados, transbordando bílis, odiosos, completamente oposto ao de Jesus de Nazaré, efetuaría sua vingança, na busca de entender a morte de seu senhor, com uma hermenêutica onde a própria figura de Jesus precisaria ser reinterpretada, bem como seus ensinamentos (interpretação esta realizada à luz, sobretudo, das expectativas messiânicas populares presentes no judaísmo sacerdotal da Palestina do primeiro século).

A partir deste estado provocado pelo choque da cruz, Nietzsche explicita que emergirá, dentro da primeira comunidade cristã, as doutrinas do julgamento futuro, do reino de Deus como realidade metafísica escatológica, do exclusivismo cristão onde todos os não cristãos seriam julgados, a própria divindade de Jesus, sua exaltação divina, o sacrifício expiatório e assim por diante (AC, §40). Precisamente o que procurou fazer Nietzsche é demonstrar como os dogmas do cristianismo relacionados a Jesus estariam maculados, desde sua gênese, pelo ressentimento e pela vingança de seus intérpretes, os primeiros discípulos. Boa parte dos aforismos de *O Anticristo* dedica-se a este empreendimento, isto é, mostrar como os dogmas provêm de uma interpretação ressentida que transfigurou a mensagem e a vida de Jesus.

Para Nietzsche, o termo cristianismo deveria significar alguém que tivesse as mesmas posturas de Jesus, sua mesma prática, sua mesma mensagem. Contudo, em *O Anticristo*, ele busca demonstrar que o oposto disto acontece. Então, o cristão da cristandade não é o cristão que, pela lógica, deveria, como todo bom discípulo, imitar seu mestre fielmente. Nietzsche não enxerga o Jesus da história nos cristãos históricos.

Com esta concepção nietzschiana, os cristãos são expostos em *O Anticristo* não como seguidores fiéis de Jesus, mas como traidores, pois negaram seu modo de viver, sua mensagem, seu evangelho. Negaram de tal modo, segundo Nietzsche, que, daí por diante, não deveriam ter chamado a si mesmos de cristãos (“no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz”), nem denominar evangelho a mensagem adulterada que anunciavam (o “que desde então se chamou ‘evangelho’ já era o oposto daquilo que ele viveu: uma ‘má nova’, um *disangelho*”). Nietzsche considera isso o maior exemplo de “ironia histórico-universal”:

Quem buscasse sinais de que uma irônica divindade movia os dedos por trás do grande jogo do mundo encontraria apoio nada pequeno na imensa interrogação chamada cristianismo. A humanidade achar-se de joelhos ante o oposto do que foi a origem, o sentido, o *direito* do evangelho, ela ter santificado no conceito de “Igreja” precisamente o que o “portador da boa nova” sentia como *abaixo* de si, como *atrás* de si — procura-se em vão por um exemplo maior de *ironia histórico-universal* — — (Ac §36).

Uma ironia, na perspectiva de Nietzsche, incapaz de ser plenamente expressa: o fato de que a partir de uma figura como Jesus ter nascido uma religião tão completamente oposta a mensagem que ele pregou e a conduta que teve. A hegemonia mundial de uma religião que afirma ter como seu fundador uma figura histórica a qual nega de modo mais cabal com seus dogmas e práxis seria o quadro irônico que teria Nietzsche contemplado e descrito em *seu O Anticristo*.

Assim, em *O Anticristo*, Jesus, para Nietzsche, se torna como uma lente pela qual ele pode enxergar mais precisamente o cristianismo histórico e censurá-lo rigorosamente. Neste sentido, Cacciari (2011, p. 11) relembra a importância do cristianismo nos escritos de Nietzsche e como essa é uma questão que não pode ser desprezada quando se pretende compreender sua filosofia. A figura de Jesus no pensamento de Nietzsche é chave para esse debate e não pode ser simplificado ou tomado equivocadamente, como por vezes parece ocorrer.

Que o cristianismo constitui para Nietzsche um problema, que é, sobretudo, necessário não relegar à parte destrutiva de sua filosofia, é confirmado pela figura de Jesus, como ele a desenha. É precisamente nessa figura que toda a sua atenção está concentrada; e é através dela que uma visão do cristianismo se torna mais complexa e paradoxal. Popularizá-la (ou vulgarizá-la) de acordo com as formas da anticristianidade pseudo-nietzschiana posterior, interpretá-la num sentido meramente paganizante, equivale não apenas a ignorar a radicalidade e o caráter dramático desta relação, mas igualmente a proibir-se de compreender [...] o "pensamento futuro" de Nietzsche, incorporado pelo enigma de *Übermensch*. (CACCIARI, 2011, p. 11).

Mais do que necessária para compreender a condenação do filósofo ao cristianismo, para Kaufmann (1974, p. 337), a posição de Nietzsche sobre Jesus “está tão intimamente relacionada ao resto de seu pensamento que sua filosofia não pode ser completamente entendida à parte desta”. A compreensão nietzschiana sobre Jesus consiste mesmo em uma peça importante no quebra-cabeça que constitui sua obra filosófica, de modo que ninguém deveria ter a pretensão de ter visto a imagem plena, a menos que tenha encaixado essa peça no todo.

3 O INTERESSANTÍSSIMO *DÉCADENT*

O termo francês *décadence* é usado com demasiada ênfase no último período produtivo de Nietzsche, ganhando, filosoficamente, um amplo quadro teórico nos escritos como *Para a genealogia da moral* (1887) e, especialmente, naqueles que foram redigidos em 1888, como *O Caso Wagner*, *O Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo* e *Ecce Homo*. Em *O Anticristo*, especificamente, a expressão *décadence* se repete¹⁵ inúmeras vezes. Este é um assunto que está longe de poder ser tratado como marginal ou periférico nesse escrito polêmico. Para esta pesquisa, implica precisar como Nietzsche emprega o termo em relação a Jesus e ao cristianismo. Isso se faz necessário, pois, segundo Cabral (2014, p. 380), o “conceito de *décadence* estrutura toda a tematização nietzschiana do cristianismo e do tipo de Jesus”.

Para Giacoia (2002, p. 273), “duas afirmações lapidares não somente autorizam como até mesmo exigem que o tema: ‘Jesus histórico’ seja tratado, no que respeita à obra de Nietzsche, no interior do quadro aberto pelo conceito de *décadence*”. Em primeiro lugar, refere-se à “caracterização de Jesus de Nazaré por Nietzsche como ‘o mais interessante *décadent*’ da história”. No aforismo de *O Anticristo* mencionado, Nietzsche lamentou o fato de Dostoiévski não ter tido o privilégio de ter vivido próximo a Jesus, este “interessantíssimo *décadent*” (AC, §31). Curiosamente, este é o único aforismo no texto em que Nietzsche denomina claramente Jesus de *décadent*. A segunda afirmação que exige compreender Jesus dentro do quadro teórico da *décadence*, ainda de acordo com Giacoia (2002, p. 273), é que essa “expressa intensão fundamental de um dos escritos nietzschianos tardios que, de certo modo, constitui a pedra de toque para a compreensão de seu derradeiro esforço filosófico, ou seja, *d’O Anticristo*”. A afirmação mencionada pelo autor está em *O Anticristo* §39:

Volto atrás, conto agora a história *genuína* do cristianismo. — Já a palavra “cristianismo” é um mal-entendido — no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O “evangelho” *morreu* na cruz. O que desde então se chamou “evangelho” já era o oposto daquilo que *ele* viveu: uma “*má nova*”, um *disangelho*.

Essa afirmação de Nietzsche desvelaria a crítica que o filósofo intenta em seus últimos escritos, empreendendo esforços filosóficos tanto para diagnosticar quanto para

¹⁵ Pelo menos 30 vezes (AC §6, 7, 11, 15, 17, 19, 20, 24, 30, 31, 42, 51 e 52).

combater a *décadence*, cuja maior expressão histórica se mostrou a ele precisamente como sendo o cristianismo. *O Anticristo*, nesse sentido, seria o escrito essencial para o derradeiro esforço filosófico de Nietzsche quanto a crítica da *décadence*. A religião cristã, para o filósofo, constitui um “mal-entendido” em relação à figura histórica de seu “fundador”, isto é, Jesus. As duas afirmações que inserem a figura de Jesus no quadro teórico da *décadence* diagnosticada por Nietzsche se situam num paradoxo .

[...] a autêntica história do cristianismo, e, com isso a reconstituição da figura histórica de Jesus se coloca, para Nietzsche, como tarefa a ser realizada pelo apocalíptico adversário do cristianismo, isto é, pelo Anticristo, (nos termos em que tal) expressão se configura no contexto dos derradeiros escritos de Nietzsche (GIACOIA, 2002, p. 274).

No *Anticristo*, ambos, Jesus e o cristianismo, são considerados *décadents*. Nesse escrito, o filósofo apresenta o cristianismo como uma religião que apregoa o irreal e o fictício, que furta e aliena o vivente da efetividade, tendo como causa a preponderância de ideais ascéticos, constituindo assim a verdadeira “fórmula da *décadence*...” (AC, §15). Para Nietzsche, Jesus também era um tipo *décadent* e, não apenas isso, mas um “interessantíssimo *décadent*”. Por que, segundo Nietzsche, Jesus seria um caso “interessantíssimo” de *décadence*? O que faz de seu caso algo tão interessante? Ao que parece sua *décadence* ganhará contornos distintos, isto é, a *décadence* do tipo Jesus se distanciará da *décadence* do cristianismo e mesmo da descrição abrangente em que Nietzsche emprega o termo para categorizar a cultura, a arte, a literatura e a filosofia europeia de sua época. Dessa feita, segundo Cabral (2014, p. 380-381),

[...] a compreensão nietzschiana de *décadence* não possui homogeneidade. Antes, esse termo é polissêmico em sua obra, como acontece com outras de suas noções conceituais. Por outro lado, à medida que Nietzsche utiliza o mesmo conceito para caracterizar expressões vitais diferenciadas, isso ocorre porque há algum elemento comum no conceito de *décadence* que permite essa diferenciação assinalada. Trata-se, então, de questionar que elemento comum é esse e como ele possibilita e abarca essas modificações significativas.

Dito de outro modo, afirmar que o tipo Jesus e o cristianismo são *décadents* de modos distintos envolve destacar estas duas perspectivas: os elementos *décadents* comuns e o que os distinguem. Nesse sentido, já no aforismo 20 de *O Anticristo*, Nietzsche realiza uma distinção entre tipos *décadents*, o cristianismo e o budismo, dentro de sua crítica e condenação ao primeiro. Ambas são chamadas “religiões de

décadence”, porém desvelando precisamente a polissemia do termo, em outras palavras, que há uma multiplicidade de abordagens do mesmo conceito que permite a Nietzsche realizar uma distinção entre as “religiões de *décadence*” (AC, §20). Uma vez que Jesus está mais próximo de Buda e do budismo do que do apóstolo Paulo e do próprio cristianismo, logo, há uma diferença entre a *décadence* de Jesus (a mesma vista em Buda) e a da religião cristã que precisa ser pontuada.

Antes de destacar a diferenciação dos tipos *décadents*, é preciso, neste momento, assinalar o que une Jesus, budismo e cristianismo, isto é, mostrar os elementos em comum que permitem categorizá-los todos no mesmo quadro da *décadence*. Somente após este empreendimento, poder-se-á perfazer a diferenciação realizada por Nietzsche entre os *décadents* e compreender em que sentido Jesus seria um caso “interessantíssimo” de *décadence*. Por ora, é necessário precisar a complexidade do conceito de *décadence* em Nietzsche.

3.1 Uma análise da *décadence* em Nietzsche

A *décadence* constitui uma temática neste derradeiro período da produção filosófica de Nietzsche que o fez declarar, em *O Caso Wagner* – produzido pouco antes de *O Anticristo* em 1888 –, que esse teria sido o problema ao qual mais se devotou como filósofo: “O que me ocupou mais profundamente foi o problema da *décadence*” (CW, Prólogo). Mais do que uma temática meramente filosófica que lhe provocasse interesse e que pudesse analisar a distância, como algo de natureza meramente teórica, Nietzsche precisou lidar com a *décadence* de modo extremamente pessoal e, sobretudo, de modo prático e vivencial, pois ele mesmo se considerava um *décadent*: “Tanto quanto Wagner, eu sou um filho desse tempo; quer dizer, um *décadent*: mas eu compreendi isso, e me defendi. O filósofo em mim se defendeu” (CW, Prólogo).

Nietzsche não difere dos *décadents* de sua época, não se excluindo desta categorização, uma vez que, sendo filho de seu tempo, também se considerava herdeiro da *décadence* da modernidade. “Nietzsche se coloca *contra* seu tempo apenas na medida em que é, *profundamente*, seu devedor ou seu herdeiro” (LE MOS, 2013, p. 249). Nietzsche se viu como um decadente convalescente: alguém que, padecendo da decadência, voltou-se contra ela, sem se entregar fatalmente a este destino tanto na sua forma cultural quanto individual. Nisto consiste sua experiência pessoal e seu mérito

filosófico: diagnosticar a doença histórico-cultural-fisiológica de seu tempo (a modernidade) e voltar-se contra ela buscando um antídoto, a cura para o mal que, por séculos, como gangrena, provocara a destruição de toda a vitalidade do tecido cultural do Ocidente.

A identificação do *ethos* decadente como doença resulta, assim, de um longo exercício diagnóstico, onde sua trajetória passa a ser compreendida como um conjunto de sintomas, e essa compreensão mesma constitui a única forma de cura possível. (LEMOS, 2013, p. 255).

Em outras palavras, diagnosticar a *décadence* já era o primeiro passo para a restauração, segundo o filósofo. Especificamente, neste escrito próximo de *O Anticristo*, a saber, *O Caso Wagner*, Nietzsche “se vê como um convalescente, ao passo que Wagner representa a doença que assola a Europa e que justifica, pois, tratá-lo como um ‘caso’” (SOMMER, 2017, p. 15). “Nos anos de 1887 e 1888, Wagner é um dos nomes mais mencionados por Nietzsche para exprimir o diagnóstico de seu tempo” (PASCHOAL, 2013, p.14). Dito de outro modo, Wagner é um representante da modernidade, e como tal representa sua doença, a patologia que Nietzsche ensejava “superar”. O “caso Nietzsche”, por assim dizer, em contraposição ao de Wagner, seria, desse modo, um feliz “caso” de convalescença, um quadro clínico de restauração plena da saúde, um exemplo afortunado de “autossuperação”. Porém, para compreender como, segundo o filósofo, essa restauração se dá, é preciso aqui dar um passo atrás e perguntar sobre o significado mais preciso de *décadence* em Nietzsche e em que sentido ele o utiliza em *O Anticristo*. Para tanto, Sommer esclarece a “história conceitual” do termo do seguinte modo:

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

A história tripartida do conceito de *décadence* na literatura ocidental, apresentada por Sommer, também, de certa forma, consiste na história de como a expressão é utilizada por Nietzsche. A princípio, é uma designação crítica da história moderna considerada decrépita, passando pela expressão de uso artístico e literário, como um sintoma social de uma realidade desagregada e caótica, deficitária de coesão e unidade e, por fim, ganhando uma conotação acentuadamente fisiológica: “num decaimento fisiológico que parece ser tributário das ciências da natureza – sendo inclusive por estas mensurável” (SOMMER, 2017, p. 21). Anuída a este último elemento, o fisiológico, por vezes Nietzsche utilizará o termo *décadence* no sentido patológico de “degenerescência” – termo este provindo de sua leitura do ensaio *Dégénérescence et criminalité*, de Charles Féré, publicado 1888 (SOMMER, 2017,, p. 22):

Enquanto Féré emprega o termo *dégénérescence* para descrever criminosos e doentes mentais clinicamente internados, Nietzsche transfere o conceito, numa transposição positiva do conhecimento medicinal adquirido mediante leituras, a Wagner, Sócrates e a Jesus [...] invertendo, com isso, em seu contrário, a tradicional apreciação valorativa desses heróis da moral e da cultura. (SOMMER, 2017, p. 22).

O fator que pode ter sido decisivo para a adesão da *décadence* no vocabulário nietzschiano neste último período, dentre todas as fontes citadas por Sommer e outros estudiosos, foi o uso do conceito por Paul Bourget (1852-1935), do qual Nietzsche se aproxima em sua abordagem conceitual. Paul Bourget “representou um modelo emergente de escrita que se dedicou a explorar o discurso clínico e psicológico como matrizes de explicação do próprio poético” (LEMOS, 2013, p. 256). Nietzsche o coloca, no seu escrito *Ecce Homo* (Por que sou tão inteligente, §3), na lista dos “psicólogos tão inquiridores e ao mesmo tempo tão delicados” entre os franceses.

Nietzsche já havia refletido anteriormente sobre a questão da *décadence*, contudo, apenas nos escritos de 1888 o termo ganhou esta centralidade em seu pensamento. “Para tanto, concorreu a leitura que fez do primeiro volume dos *Essais de Psychologie Contemporaine* (1883) de Paul Bourget, onde encontrou o conceito empregado de maneira específica” (MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 80). Em seu ensaio, Bourget assinala uma característica de caos e desarticulação presente na literatura de seus dias. De acordo com Müller-Lauter, teria impressionado Nietzsche “a caracterização que Bourget faz da *décadence* literária no ensaio sobre Baudelaire”

(MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 81). Nesse escrito, Bourget explica a *décadence* como o “processo pelo qual se tornam independentes partes subordinadas no interior de um organismo. Esse processo tem por consequência a ‘anarquia’. A língua, como a sociedade, constitui um tal organismo” (MÜLLER-LAUTER, 2005, p.81).

Para Bourget (2016, p. 171), era possível perceber em Baudelaire e na literatura de seu tempo os efeitos de uma sociedade pessimista, relegada à desgraça, cujas condições de vida não permitiam o florescimento de uma satisfação plena da existência, tornando a sociedade e a alma do indivíduo “inaptos para a felicidade”. Bourget acreditava que, através da literatura de Baudelaire, era possível ver a languidez do seu tempo com maior precisão e perceber essa melancolia presente em sua sociedade. Em sua obra, ele faz tal análise a partir do escrito baudelaireano *As flores do mal* (1857):

A prova disso é que de um lado a outro da Europa, a sociedade contemporânea apresenta os mesmos sintomas dessa melancolia e desse desacordo, com diferentes nuances segundo as raças. Uma náusea universal diante das insuficiências desse mundo provoca o coração dos Eslavos, dos Germanos e dos Latinos. Ela se manifesta nos primeiros dos niilismo, nos segundos pelo pessimismo, e em nós mesmos pelas solitárias e bizarras neuroses. A raiva assassina dos conspiradores de São Petersburgo, os livros de Schopenhauer, os furiosos incêndios da Comuna e a misantropia encarnizada dos romancistas naturalistas – eu escolho propositadamente os exemplos mais disparatados – não revelam todos um mesmo espírito de negação da vida, que a cada dia obscurece ainda mais a civilização ocidental? Nós estamos longe, sem dúvida, do suicídio do planeta, supremo desejo dos teóricos da desgraça. Mas não se elabora aos poucos, seguramente, uma crença no fracasso da natureza, que arrisca tornar-se a fé sinistra do século XX caso uma renovação, que não poderia ser outra coisa senão um élan de renascimento religioso, não venha salvar a humanidade tão consciente da lassidão do seu próprio pensamento? (BOURGET, 2016, p. 171).

Como pessimista, Baudelaire possui “o traço fatal, a paixão satânica, diriam os cristãos: o horror do Ser, e o gosto, o apetite furioso do Nada. Nele se encontra o Nirvana dos hindus, redescoberto no fundo das neuroses modernas” (BOURGET, 2016, p. 172). Baudelaire é descrito por Bourget, em sua crítica literária, como um ser imerso num niilismo individual e, também, como sendo uma expressão coletiva e social, como efeito e consequência do abandono da fé cristã e de toda dimensão transcendental. Desse abandono permanece apenas o instinto místico, que então se volta para tudo e para o Nada, para a imanência, para ideais que ocupem o lugar vazio deixado pela fé rejeitada (seja o ideal da liberdade, da revolução, do socialismo, da ciência, do progresso etc.). Descartadas todas estas, pois não conseguem substituir Deus, resta o vazio somente, o Nada – precisamente o ponto no qual se achava Baudelaire. Por isso,

seu “gosto pelo nada” só poderia nascer da alma de “católico revoltado”, de uma “alma mística” desolada, segundo explicitará Bourget. Baudelaire, através dos prazeres sensuais, de uma escrita e também de leituras que explorassem e fornecessem êxtases emocionais, bem como qualquer tipo de excitação, estaria buscando, conforme Bourget, meios para narcotizar a dor psicológica, silenciar o grito do vazio de seu interior faminto por algo maior, intenso, ou seja, metafísico e transcendente – espaço esse deixado pelo abandono de sua fé em Deus, que agora o lançara ao Nada. Tais meios de excitação o levaram a encontrar na imanência a satisfação que preenchesse o vazio transcendente deixado na alma do vivente, causando mais dor e desilusão:

Mas a alma incrédula retorna desse percurso ainda mais extenuada, mais persuadida de que a religião é apenas um sonho, pessoal e mentiroso, do homem que mira seu desejo no nada da natureza. Nenhuma angústia é mais terrível para um místico: dizer que sua necessidade de crer é completamente subjetiva, que sua fé de outrora surgia dele próprio e que não era senão sua invenção! E sobre o fundo vazio do céu destaca-se a temível e consolante figura daquela que o emancipará de todas as escravidões e o libertará de todas as dívidas: a Morte... (BOURGET, 2016, p. 174).

Este niilismo resultaria, segundo Bourget, no desejo pela morte, pela inexistência, por um estado onde não há mais o tédio, o alquebramento da vida, a sombra do desencanto avizinando-se a cada pôr-do-sol. “Eis o homem da decadência”, dirá Bourget sobre Baudelaire que,

[...] tendo conservado uma incurável nostalgia dos belos sonhos dos seus antecessores, tendo, pela precocidade dos abusos, secado-lhe as fontes da vida e julgando, através de um olhar que permaneceu lúcido, a incurável miséria de seu destino. (BOURGET, 2016, p. 175).

Assim, Bourget expressa sua “teoria da decadência” social a partir do indivíduo Baudelaire e de sua literatura, segundo ele, frutos de uma civilização envelhecida, decrepita. Ao invés de amargar essa decrepitude e vazio, Baudelaire regalou-se, absorveu-a, embriagou-se: “ele se alegrou, eu diria mesmo que ele se honrou. Ele era um homem de decadência, e ele se fez um teórico da decadência. É talvez o traço mais inquietante desta inquietante figura”, nas palavras de Bourget (2016, p. 176).

Especificamente em relação à expressão *decadência literária*, seu significado desvelaria o processo de dissolução de um todo, de desagregação da coesão, que seria também percebido no ambiente cultural. O próprio Nietzsche também a tomará em *O Caso Wagner* desta maneira. Nesse escrito, Nietzsche faz uma exposição da *décadence*

literária do seguinte modo: “Pelo fato de a vida não habitar mais o todo. A palavra se torna soberana e pula para fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo – o todo não é um todo” (CW, §7). A descrição da “*décadence* literária” em *O Caso Wagner* consiste basicamente em uma citação de Paul Bourget e de como ele entendia a *décadence*, isto é, de uma perspectiva tanto social quanto artístico-literária, como se pode notar:

Pela palavra decadência, comumente designa-se o estado de uma sociedade que produz um pequeníssimo número de indivíduos aptos aos trabalhos da vida comum. Uma sociedade deve ser assimilada a um organismo. Como um organismo, pois, ela se decompõe em uma federação de organismos menores, que se decompõem eles mesmos em uma federação de células. O indivíduo é a célula social. Para que o organismo total funcione com energia, é necessário que os organismos menores funcionem com energia, mas com uma energia subordinada, e para que esses organismos menores funcionem eles mesmos com energia, é necessário que as suas células componentes funcionem com energia, mas com uma energia subordinada. Se a energia das células se torna independente, os organismos que compõem o organismo total cessam paralelamente de subordinar sua energia a energia total, e a anarquia que se estabelece constitui a decadência do conjunto. O organismo social não escapa dessa lei. Ele entra em decadência logo que a vida individual se exagera sob a influência do bem-estar adquirido e da hereditariedade. Uma mesma lei governa o desenvolvimento e a decadência desse outro organismo que é a linguagem. Um estilo de decadência é aquele no qual a unidade do livro se decompõe para dar lugar à independência da página, no qual a página se decompõe para dar lugar à independência da frase, e a frase para dar lugar à independência da palavra. (BOURGET, 2016, p. 176).

A decomposição e dissolução do todo da civilização pelo estado anárquico, no qual os indivíduos, como células do organismo social, se desagregam, originando o caos das condições de vida, outrora possibilitadoras da existência (processo este visível na história de Roma, por exemplo), encontrariam na literatura moderna, tendo Baudelaire como um representante, um fenômeno correspondente. Quer dizer, um estilo literário cuja marca seria o desmoronamento da unidade e da coesão da obra pelos seus menores elementos. Tanto as características mencionadas anteriormente como a decrepitude da civilização, o pessimismo, as neuroses psicológicas, a busca pelos excessos de sentimentos e êxtases como meio de preencher a vivência, no que diz respeito ao vazio deixando pelo abandono da experiência religiosa na alma humana, quanto a dissolução do todo pelo caos e anarquia (fenômeno frequente tanto no âmbito social quanto literário e artístico) configura, dessa forma, o quadro da *décadence* elaborado por Bourget em *Essais de psychologie contemporaine*.

Assim, a *décadence* subsumida por Nietzsche em seu filosofar seria uma expressão fecunda capaz de permitir uma análise abarcante da efetividade tendo passado

por desenvolvimentos conceituais, sobretudo, a partir de Bourget, que a torna expressão de uma amalgama crítica dos aspectos históricos, culturais, artístico-literários, religiosos e psicofisiológicos. Não significa dizer com isso que Nietzsche tenha usado *décadence* precisamente no sentido em que Bourget usou. Segundo Cabral (2014, p. 381, grifo do autor), trata-se “de algo diferente: Nietzsche apropria-se do conceito de Bourget e o *recharacteriza*, segundo a ‘lógica’ da vontade de poder em sua variação niilista”. Isto não seria uma apropriação leviana por parte de Nietzsche, pois a “própria compreensão bourgetiana de *décadence* abre espaço para tal *metamorfose conceitual*” (CABRAL, 2014, p. 381, grifo do autor).

Dessa maneira, os que são considerados por Nietzsche como *décadents*, nos escritos de maturidade, “surgem como tipos decaídos, cuja vontade se revela alquebrada e que, portanto, cultivam a vontade de nada. Estão, desse modo, alinhados com os niilistas e pessimistas” (SOMMER, 2017, p. 21). O diagnóstico nietzschiano sobre a decadência é este: uma expressão não somente cultural, artística e literária de *deficit* de coesão, de unidade, em que o todo é prejudicado, mas também uma análise fisiológica, onde o vivente é descrito como um ser decrepito, cujas forças e instintos são desarticulados, incapaz de prover uma coesão dos impulsos. Como resultado disso, uma vontade de potência declinante pelo nada vigora, segundo Nietzsche. Essa compreensão coaduna com o seu diagnóstico do niilismo ocidental, como veremos mais precisamente à frente. Com esta análise fisiopatológica, a *décadence* se torna muito mais grave e abrangente do que se poderia imaginar, o que suscita uma reação filosófica à altura:

Nietzsche sugere, aqui, que os instintos seriam algo naturalmente dado, mas que, ao longo da história civilizatória, teriam sofrido um desvio. Para compreender o discurso nietzschiano em prol de uma reabilitação dos instintos e dos impulsos não reprimidos cumpre recorrer ao seu diagnóstico segundo o qual, desde Sócrates, a filosofia teria convertido a razão numa tirana contrária aos impulsos mais poderosos. Com sua defesa dos impulsos não refreados, Nietzsche esforça-se, então, para lograr uma neutralização dessa tradição filosófica (SOMMER, 2017, p. 21).

O diagnóstico de Nietzsche desvela que a tradição filosófica desde Sócrates, com sua visão dualista, negadora do corpo em favor da alma, do mundo efetivo, tido como mera sombra de um mundo metafísico, haveria de ter reprimido e suspenso impulsos fisiológicos afirmadores da vida, por meio da tirania da razão/alma sobre o corpo. Na análise nietzschiana, o homem se encontraria, na modernidade, como um ser deficitário de instintos e impulsos, uma vez que, durante a história da civilização, tais

instintos e impulsos foram sendo suspensos e negados por meio de uma vida declinante. A *décadence* “significa tanto o declínio físico da espécie humana e seus indivíduos – algo ciclicamente inevitável –, como a produção artístico-cultural dele resultante. *Décadence* é a consequência de uma vontade de potência declinante” (SOMMER, 2017, p. 22). Em *O Caso Wagner*, explicita-se este abrangente quadro da *décadence*, em que Nietzsche aloca as dimensões literárias e artísticas, bem como os aspectos sociais e psicofisiológicos deste fenômeno presente em sua época.

Segundo Nietzsche, a *décadence literária*, em Wagner, consistia em uma “imagem para todo o tipo de *décadence*: a cada vez, anarquia dos átomos, desagregação da vontade” (CW, §7). Em outras palavras, a descrição da *décadence* literária de Nietzsche, em *O Caso Wagner* (de influência bourgetiana), apresenta uma caracterização pela qual é possível categorizar “todo o tipo de *décadence*”. Por sua vez, a vontade desagregada presente em “todo o tipo de *décadence*”, a que se refere Nietzsche neste aforismo, é a vontade de potência. Ao abarcar o aspecto psicofisiológico do processo decadencial, Nietzsche não poderia deixar de relacionar a *décadence* à vontade de potência, já que ambas tocam também o aspecto orgânico do ser humano e são conceitos que abarcam várias outras dimensões da efetividade. Como *O Anticristo* dá conta, Nietzsche enxergou a civilização ocidental enfermiça desta doença declinante da vontade de potência. Em razão disso, ele aponta neste escrito: “Onde, de alguma forma, declina a vontade de poder, há sempre um retrocesso fisiológico também, uma *décadence*.” (AC, §17). Assim, a partir de sua concepção da vontade de potência, pode-se compreender o diagnóstico nietzschiano da sociedade ocidental como padecendo desta *décadence* mascarada, sobretudo pelo cristianismo, conforme *O Anticristo* procurava confirmar. Emerge aqui uma necessidade: não é possível prosseguir esta análise a menos que se entenda como este conceito se relaciona com a vontade de potência, uma vez que Nietzsche os interliga.

3.2 Em torno da relação vontade de potência-*décadence*.

Em sua análise da teoria da vontade de potência (*Wille zur Macht*) nos escritos de Nietzsche, Kaufmann pontuou que, em *Aurora* (1881), houve um momento importante deste desenvolvimento do conceito como doutrina filosófica. Nietzsche teria relacionado, primeiramente, a vontade de potência aos gregos. Concebeu o filósofo que

“o impulso básico que incitou o desenvolvimento da cultura grega poderia muito bem ter sido a vontade de poder” (KAUFMANN, 1974, p. 192). Assim, em *Aurora*, Nietzsche narrou como os gregos “apreciavam mais o sentimento de poder do que qualquer vantagem ou boa reputação” (A, §360). Essa associação teria servido decisivamente para o desenvolvimento do pensamento do filósofo sobre a vontade de potência. Nietzsche “já havia considerado a competição (*agon*) o conceito mais frutífero para qualquer análise da cultura grega [...] Agora, ocorreu a ele que a competição em si era uma manifestação da vontade de poder” (KAUFMANN, 2013, p. 192). A vontade de potência referida por Nietzsche estaria relacionada ao jogo agonístico, e tal relação seria importante para o desenvolvimento conceitual de sua doutrina:

O discurso filosófico, as antigas tragédias e comédias, os diálogos platônicos e as esculturas da era Pericleana são todos compreendidos em termos da vontade dos gregos de superar, superar e dominar uns aos outros. Não apenas Atenas e Esparta, e todas as cidades-estados gregas, mas Ésquilo e Sófocles, Platão e Aristófanes, e todos aqueles que ofereciam seus discursos sobre o amor no Simpósio eram concorrentes. Conquistas políticas e culturais, arte e filosofia devem ser explicadas em termos da vontade de poder. (KAUFMANN, 2013, p. 192).

Este pensamento agonístico nietzschiano seria seminal para a compreensão mais abrangente da vontade de potência, não somente como característica constituinte de uma determinada cultura, a grega neste caso, mas como predicado geral de todo vivente. Segundo Kaufmann (2013, p. 193), “Nietzsche não reconheceu imediatamente todas essas implicações. Somente em *Zaratustra* é a vontade de poder proclamada como a força básica subjacente a todas as atividades humanas”. Dessa forma, se é possível e mesmo necessário analisar o desenvolvimento do pensamento de Nietzsche sobre a vontade de potência antes de *Zaratustra*, deve-se destacar que somente nesse escrito o filósofo se vale da expressão *Wille zur Macht*, que indicará seu conceito recorrente em seus demais escritos a partir de então¹⁶.

No primeiro livro de *Assim Falava Zaratustra* (1883-1885), Nietzsche escreve: “Uma tábua dos bens está suspensa sobre cada povo. Vê, é a tabua de suas superações de si mesmo; vê, é a voz de sua vontade de potência” (Z, I, “Dos mil e um alvos”). Outra passagem registra: “Algo mais alto do que a reconciliação tem de querer a

¹⁶ Em nota, Almeida explica: “Entre os textos que tratam da *vontade de potência*, há aqueles anteriores a *Zaratustra* e que analisam este conceito sob outros nomes e a partir de perspectivas diferentes das do último período. Nos escritos publicados pelo próprio Nietzsche, esta expressão aparece pela primeira vez em *Assim falou Zaratustra* (Dos mil e um alvos, Da superação de si, Da redenção)”. (ALMEIDA, 2005, p. 101).

vontade, que é vontade de potência – mas como lhe acontece isso? Quem lhe ensinou ainda o querer-para-trás?” (Z, II, “Da redenção”). Segundo Marton, nas duas passagens, Nietzsche inscreve a expressão *Wille zur Macht* “no quadro das reflexões de ordem social e psicológica – enquanto possibilidade de um povo poder superar-se a si mesmo ou de um indivíduo redimir a própria existência”. (MARTON, 2000, p. 41).

A abrangência do conceito ou operador torna-se patente no escrito quando, além de pertencer a uma reflexão de ordem social e axiológica (sobre a procedência dos valores dos povos) e psicológica (a respeito do “querer-para-trás” como eliminação do sentimento de culpa, por exemplo), subsumi também a dimensão fisiológica do humano. É neste sentido, ainda na segunda parte do livro, em “Da Superação de si”, que Zarathustra afirmará que a vontade de potência é “a inesgotável e geradora vontade de vida”, de modo que ele poderá dizer que: “Onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência” (Z, II, “Da superação de si”¹⁷). Da forma como é descrita, a vontade de potência é entendida neste aforismo como constituinte da vida biológica e orgânica de todo ser vivente, como elemento integrante indissociável. Sobre essa relação entre as perceptivas social, psicológica e fisiológica contidas no conceito de vontade de potência, Marton (2000, p. 42) elucida:

O conceito de vontade de potência, servindo como elemento explicativo dos fenômenos biológicos, será também tomado como parâmetro para a análise dos fenômenos psicológicos e sociais; é ele que vai constituir o elo entre as reflexões pertinentes às ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito.

A luta que antes era vista como elemento integrante da cultura e sociedade grega, passa a ser vista também por Nietzsche como elemento fisiológico de cada vivente, a partir de suas leituras das ciências naturais novecentistas: “Desde que tomara a decisão de demonstrar cientificamente o eterno retorno, Nietzsche havia decidido preencher todas as lacunas de seu saber positivo” (ANDLER, 2016, p. 613). Nesse período, Nietzsche combinará sua análise filosófica à das ciências de sua época, sem reduzir a primeira à última. “Em sua aproximação com as investigações e teorias científicas relativas às ciências da natureza, Nietzsche busca modelos de elucidação e formalização para suas intuições filosóficas” (MECA, 2011, p. 20).

No que diz respeito à física ou à cosmologia, neste período, Nietzsche repensou a explicação tradicional do Universo, afastando-se do “atomismo materialista”

¹⁷ Valho-me aqui da tradução de Rubens Torres Filho.

hegemônico até então. O jesuíta Roger Joseph Boscovich, considerado matemático, físico, astrônomo e filósofo (1711-1787), autor de *Uma teoria da filosofia natural* (1759), desempenhou um papel imprescindível como influência para Nietzsche. Ele forneceu os insumos para o conceito da vontade de potência, no que concerne à teoria das forças opostas à visão atomista mecanicista do Universo. “Boscovich manifesta suas heranças leibnizianas ao propor que noções como extensão e massa são inapropriadas para explicitar a constituição da matéria” (NASSER, 2008, p. 100). Nietzsche acreditava encontrar em Boscovich a refutação matemática da existência da matéria, sendo esta nomenclatura, para o filósofo, uma mera simplificação da aparência do todo existente compreendido substancialmente como energia¹⁸.

Na teoria de Boscovich, todo centro material é uma sede de forças, dotado de energia com determinado campo de ação e que não se anula com outro ponto de forças, pois uma força repulsiva age para impedir tal aproximação anulante. Nesse raio de atuação, todo móbil intruso é do mesmo modo impedido, sendo que, a depender das distâncias, forças repulsivas ou de atração atuarão entre os móveis, mantendo, portanto, a continuidade da realidade essencialmente dinâmica. O que Nietzsche intui com estes insumos é que a efetividade como um todo é constituída por forças em relações, um mundo dinâmico composto por energia. Contudo, “‘essencialmente’ as forças não são grandezas, mas qualidades. E isso ocorre porque Nietzsche atribui uma ‘dimensão interior’ (*innere Welt*) à força que ele chama de ‘vontade de potência’” (NASSER, 2008, p. 100-101). A “dimensão interior” desta realidade cósmica de forças atuantes, esse “mundo interior” de cada vivente, se resumiria para Nietzsche no que ele denomina vontade de potência:

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade — a

¹⁸ Em *Além do bem e do mal* (1886), Nietzsche explicita seu apreço por Boscovich, colocando-o como refutador da matéria, contrariando, assim, o que é meramente aparente: “Quanto ao atomismo materialista, está entre as coisas mais bem refutadas que existem; e talvez não haja atualmente, entre os doutores da Europa, nenhum tão indouto a ponto de lhe conceder importância fora do uso diário e doméstico (como uma abreviação dos meios de expressão). Graças, antes de tudo, ao polonês Boscovich, que foi até agora, juntamente com o polonês Copérnico, o maior e mais vitorioso adversário da evidência. Pois enquanto Copérnico nos persuadiu a crer, contrariamente a todos os sentidos, que a Terra *não* está parada, Boscovich nos ensinou a abjurar a crença na última parte da Terra que permanecia firme, a crença na “substância”, na “matéria”, nesse resíduo e partícula da Terra, o átomo: o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na Terra”. (BM, I, §12). A teoria de Boscovich é contrária à concepção de que a matéria se compõe de partículas duras e indivisíveis, mas, sim, de pontos sem extensão, afastados por intervalos, vácuos. “Esses pontos são inertes, ou seja, são animados apenas por velocidades recebidas de fora, e a composição dos seus movimentos se faz de acordo com o paralelogramo das forças. No entanto, são dotados de energia”. (ANDLER, 2016, p. 615).

vontade de poder, como é minha tese —; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição — é um só problema —, então se obteria o direito de definir toda força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” — seria justamente “vontade de poder”, e nada mais. (BM, §36).

Nesse aforismo, “todas as funções orgânicas” e “toda força atuante” neste “mundo visto de dentro” se conjugam na vontade de potência. Como se percebe, não somente o aspecto físico, mas o biológico desvela o fenômeno da vontade de potência. Quanto a este aspecto biológico, Nietzsche teria assimilado a ideia da luta orgânica inexaurível entre as partes do organismo, um embate que existiria até nas menores partículas e células dos seres vivos, com o alemão Wilhelm Roux (1850-1924), teórico em biomecânica e reconhecido por seu tratado *A luta seletiva das partes do organismo* (1881).

Na teoria da seleção natural de Darwin (1809-1882), segundo Nietzsche, não haveria uma explicação que desse conta de aclarar as diversas e complexas funções orgânicas à luz somente da luta externa entre a espécie por sobrevivência. “Roux postulava uma luta interna entre as partes do organismo para explicar as novas funções adquiridas que não podem ser derivadas da luta externa entre os indivíduos” (MECA, 2011, p. 16). Assim, o corpo seria uma configuração de seres microscópicos, órgãos e células em combate. Haveria uma luta entre as partes orgânicas: a luta das moléculas, das células, dos tecidos e dos órgãos, onde as mais saudáveis assimilariam as mais fracas (ANDLER, 2016, p. 621-622). Para “Roux, a luta é o elemento essencial dos processos de formação das células, dos tecidos e dos órgãos, de modo que se trata de uma luta com um alcance muito maior que aquele expressado pelo próprio Darwin” (MECA, 2011, p. 16).

Já em *A Gaia Ciência* (1882), Nietzsche havia extraído considerações morais a partir desta realidade orgânica desvelada por Roux. Segundo Andler, a “seu ver, a concorrência vital entre as células e os tecidos esclarecia os fatos da moral, a permanente subordinação dos fracos sobre os fortes” (ANDLER, 2016, p. 622). Nietzsche escreveu sobre isto: “Será virtuoso que uma célula adote as funções de uma célula mais vigorosa? Convém que o faça. Será maldade se a célula mais forte assimilar a mais fraca? Convém que o faça” (GC, §118). Com o postulado de Roux, também se esfacela, para Nietzsche, a compreensão de igualdade entre os seres, pois na luta não pode haver forças iguais, já que haverá vencedores e perdedores, isto é, os fracos, que

aos montes serão subsumidos pelos mais fortes, que prevalecerão sobre eles. “Entender todo ser como organização estruturada em termos de dominação implica assim postular uma desigualdade entre seus elementos na qual uma luta é suscitada” (MECA, 2011, p. 21).

Todos estes conceitos advindos das ciências naturais passam a constituir a compreensão nietzschiana de vontade de potência. Nietzsche cultivava, a partir destes excertos, um entendimento do corpo não simplesmente como unidade, mas cabalmente uma multiplicidade hierarquizada de seres vivos (autônomos, em certo sentido), mas que interagem, agregam-se, apropriam-se e são apropriados. Isto é, através de uma luta interna, onde o mais fraco é assimilado pelos mais fortes, os quais, por sua vez, se expandem e crescem dentro de uma autoestruturação do organismo, uma autorregulação biológica.

Outro cientista, William Henry Rolph, cujo livro, *Problema biológico* (1881), Nietzsche leu, também deixou rastros no pensamento do filósofo sobre a vontade de potência. Dele, “Nietzsche gostou sobretudo da polêmica antifinalista e anti-darwiniana” (ANDLER, 2016, p. 623). Para Rolph, não haveria propósito ou finalidade na luta orgânica que levaria à evolução biológica (como, por exemplo, a conservação por meio da adaptação natural). Segundo ele, a evolução orgânica reduzir-se-ia tão somente à assimilação e ao acréscimo da nutrição. “Através desta, o ser vivo absorve mais substância do que despende. É insaciável na nutrição. Sua voracidade tem razões inteiramente mecânicas. As leis da endosmose obrigam-no a isso” (ANDLER, 2016, p. 624). De acordo com Frezzati (2007, p. 459),

A insaciabilidade faz com que a vida seja uma tendência de aumentar em tamanho, fortalecer seus órgãos e esbanjar energia. A mais ínfima célula ataca sua vizinha, assenhoreia-se dela, assimila-a, e, ao atingir seu tamanho máximo, divide-se para que a voracidade continue.

A teoria da vontade potência nietzschiana foi enriquecida acentuadamente com esta compressão. Disso decorre que a vontade de potência não pode “deixar de querer mais potência, mas nem mesmo isso constitui um objetivo a atingir, uma meta a alcançar, uma finalidade a realizar; trata simplesmente de seu caráter intrínseco” (MARTON, 2000, p. 54). Pela insaciabilidade das células, a ideia de um objetivo de autoconservação através da adaptação estaria descartada, pois a luta destes organismos, antes de defensiva, consistiria num embate ofensivo que não se satisfaria com a

saturação. Desse modo, a célula crescida permaneceria mais faminta e não menos, cada vez mais desejosa de mais nutrição e crescimento. “Para o biólogo, a origem das espécies não se dá em meio à escassez, mas em meio à abundância: é a opulência da alimentação que produz as numerosas variações dos seres vivos e não sua falta”. (FREZZATI, 2007, p. 459). Desta feita, Nietzsche encontrou apoio em Rolph para sua crítica à ideia da conservação, contra a qual sua teoria da vontade de potência se afirmava. Isso se explicita em *Além do bem e do mal*:

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *superfluos!* – um dos quais é o impulso de autoconservação... (BM, §13).

Compreendida a autoconservação como *consequência* e não *finalidade*, não haveria um *telos* em si no organismo – com isso, bane-se uma possível *teleologia*. Contrariamente a este pressuposto, para Darwin, a vida se adequaria aos novos contextos externos, buscando como propósito ou finalidade essencialmente a autoconservação; através de tal adaptação, resultaria sua evolução. Para Nietzsche, contudo, a vida quer mais poder e não simplesmente conservar-se. A finalidade de conservação darwiniana não satisfazia o pensamento de Nietzsche, que encontrou em Rolph uma voz que se erguia contra esta posição, defendendo que o “animal homem” é aquele que criou propósitos e objetivos que antes não havia naturalmente entre seres vivos:

Até seu advento, tudo acontecia mecanicamente. Não havia finalidade antes dele. Com o homem começou o império dos objetivos. O animal não faz nenhum esforço de adaptação, a não ser impelido pela dor. A alegria o entorpece e o fixa. O homem cria tão somente na alegria. Sua exuberância desdobra-se em instituições, expande-se em belos costumes, em obras de arte, em atos heroicos. Essa ideia de Rolph só podia contar com a simpatia de Nietzsche. (ANDLER, 2016, p. 626).

Por certo, não é uma negação da autoconservação, mas desvela que o vivente não a tem como *finalidade*, já que não haveria, numa concepção puramente naturalista, tal compreensão de propósito ou objetivo, algo inato nos seres vivos. Essa reflexão serve à teoria da vontade de potência, mostrando que ela perdura, busca se conservar, mas somente como um *efeito* e não como *propósito* ou *finalidade*. A vontade de

potência deseja sempre mais potência, quer manter tudo sob seu domínio, deseja impor-se sobre tudo à sua volta, preservar-se dominante, como uma célula insaciável por nutrição, que nunca para de crescer e alimentar-se. A preservação não é o objetivo ou causa, mas, sim, a consequência do querer poder – ela necessitará e desejará (para Nietzsche, “querer” e “ter que” tem o mesmo sentido neste fenômeno) manter-se no domínio, vencendo outras vontades e impulsos¹⁹.

Nietzsche assumiu com os biólogos que os organismos são sociedades de seres vivos ínfimos e aglomerados em luta. Além dos excertos da física e biologia, o filósofo também foi enriquecido com insumos da psicologia francesa de sua época quanto à formação de sua teoria da vontade de potência. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche descreve como entendia a psicologia humana: como “morfologia”, uma estrutura ou configuração de impulsos organizados pela vontade de potência: “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.” (BM, §23).

Para a sua compreensão da psicologia como “teoria da evolução da vontade de poder”, temos o psicólogo e filósofo francês Théodule Ribot²⁰, cujo livro, *As doenças da personalidade* (1885), entusiasmou Nietzsche significativamente (ANDLER, 2016, p. 628). Nesse escrito, “aparece a noção de eu enquanto multiplicidade de um modo muito semelhante àquele presente na obra de Nietzsche” (FREZZATTI JR., 2013, p. 273). Por intermédio de Ribot, Nietzsche conseguiu opor-se à ideia prevalecente da unidade do sujeito constituído de uma alma substancial, uma compressão psicológica que coadunaria com a perspectiva biológica que o filósofo já havia assumido até aquele momento, a partir das ciências naturais. Assim, o homem não consistia em uma unidade, mas em uma diversidade de seres vivos, organismos e células que se configuram neste arranjo chamado corpo. Concluiu Nietzsche acerca disto: “nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas” (BM, §19). Fiada na compreensão

¹⁹ Conforme Andler, Nietzsche teria incorporado a biologia de Rolph em sua filosofia a partir, especialmente, desta teoria da luta sem finalidade de conservação, mas por mais nutrição: “O mais ínfimo ser vivo ataca seu vizinho, apodera-se dele, faz dele seu alimento, procura assimilar o máximo possível dele e para além de suas perdas. Excessivamente aumentando, ele se divide por cissiparidade. A nutrição é prolongada através do crescimento e da reprodução. E porventura as sociedades não imitam os seres vivos? Uma coletividade procura superpovoar-se para produzir outra, sua multidão filial, sua colônia. Não há longevidade sem prole e quando falta a prole, começa a decadência” (ANDLER, 2016, p. 626)

²⁰ “O filósofo e psicólogo francês Théodule Ribot foi o fundador e primeiro editor da *Revue philosophique* (1876-1916)” (FREZZATTI JR, 2012, p. 62), revista esta da qual Nietzsche era leitor e cuja publicação trazia também textos acerca do filósofo e seu pensamento, o que mostra a recepção francesa à filosofia nietzschiana.

fisiológica (isto é, biológica evolucionista da época novecentista), a psicologia de Ribot serviu a Nietzsche para reler a ideia do sujeito, de um “eu” uno e consciente:

A consciência passa a ser entendida como mais uma parte desse arranjo de organismos e colônias de microrganismos, que povoam e configuram o que chamamos de corpo de modo que a personalidade que antes era entendida como que consistindo na consciência central da mente humana sobre os demais membros passa a ser compreendida como mais um elemento fisiológico neste todo, sem exercer tal centralidade. (ANDLER, 2016, p.629).

O “eu” uno e indivisível seria uma consideração por demais aparente, uma simplificação. Ao contrário, nossa personalidade consiste em uma amálgama de várias sensações provindas de centros de vida orgânica em nós, de pulsações e sinapses, de arranjos biológicos e celulares configurados no pensar, consciente e inconsciente. A mente não está distinta, nem elevada em relação ao corpo e aos demais órgãos; a personalidade é uma manifestação do organismo. Para “Ribot, todo estado psíquico é invariavelmente associado a um estado neurofisiológico” (FREZZATTI JR., 2013, p. 272).

Em outras palavras, toda patologia psíquica é também orgânica; psicologia e fisiologia não são autônomas, trata-se de dimensões do vivente que são, em última análise, interconectadas, interdependentes. Afinal, segundo Nietzsche, “ao nosso impulso mais forte, o tirano em nós, submete não apenas nossa razão, mas também nossa consciência” (BM, §158). “Em outras palavras, as condições fundamentais são fisiológicas, e a consciência é apenas um aperfeiçoamento, um produto da evolução entendida enquanto aumento de complexidade” (FREZZATTI JR., 2013, p. 274). A compressão de sujeito como unidade, postulada na tradição platônica-cristã, estaria equivocada, segundo a perspectiva nietzschiana, para quem os variados impulsos e multiplicidades de forças que lutam por potência conjugam-se em uma configuração que simploriamente chamou-se “corpo”. Sendo a consciência tão somente resultado da evolução biológica, não consistiria em algo que pudesse ser espiritualmente distinto do aparelho orgânico, assim, não haveria razão para distinguir o pensamento por ela produzido e ela mesma do todo fisiológico²¹.

²¹ Frezzati explicita a concepção de Ribot neste sentido: “O psicólogo francês critica a noção de sujeito cuja unidade e identidade são dadas por um princípio transcendente ao corpo (a alma), o ‘eu’ não é uma causa, mas a resultante dinâmica da relação de uma multiplicidade de estados fisiológicos, isto é, de um conjunto de reflexos ou ações nervosas, que disputam entre si o domínio do controle do movimento corporal. Não há distinções de substâncias em Ribot, os fenômenos corporais e psicológicos diferenciam-

Nietzsche encontrou suporte na psicologia baseada nas ciências biológicas de Ribot, extratos que serviram à sua reflexão filosófica por meio da qual buscava superar a metafísica e seu estatuto dicotômico alma/corpo. Nietzsche pôde, com sua teoria da vontade de potência, guerrear contra o “atomismo da alma” (BM, §12), postulado pela tradição platônica-cristã, para a qual a alma era imortal, una, indivisível, sede da consciência e da psique humana, defendendo contra ela um vivente com “muitas almas”.

Os insumos que ele extraiu de suas leituras serviram à sua compreensão da vontade de potência, pois este “eu” múltiplo de nossos afetos, pensamentos e interpretações também se configura numa luta de forças e impulsos fisiológicos por potência que deseja sempre mais, anseia crescer, efetivar-se, transbordar e, sobretudo, dominar. Dito isso, o pensamento, como cada célula do corpo, isto é, este “eu múltiplo” que o homem é, não deseja outra coisa senão dominar; expressa uma vontade de potência. Tal pensamento ou interpretação racional do vivente, como a filosofia, “é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação de mundo’, de *causa prima* [causa primeira]” (BM, §9). Com isso, a concepção tradicional de que o pensamento comanda o corpo é rechaçada, pois a consciência não consistiria no sujeito dominante que determina, que causa a ação, pelo contrário, seria sua consequência, seu resultado – a “causa primeira” de cada funcionamento orgânico e psíquico, ou seja, de cada pensamento e da filosofia mesma é, por sua vez, a vontade de potência.

Por fim, outra leitura que contribuiu para a teoria da vontade de potência teria sido Alfred Espinas (1844-192), cujo livro, de 1877, *Das sociedades animais*, foi lido por Nietzsche. Espinas havia dado um passo adiante para levar a compreensão psicológica à social, defendendo uma consciência múltipla fiada na visão biológica de que o homem é o resultado de uma evolução natural que fez dele um arranjo de uma multiplicidade orgânica, de forma que refletia esse aspecto na realidade coletiva humana (a sociedade). Ou seja, os fenômenos sociais seriam igualmente arranjos que se agrupam como um organismo, um “corpo social”. Segundo Frezzati Jr., foi precisamente baseado em Espinas que Ribot pôde explicitar que “uma consciência colonial se constitui pela cooperação de consciências locais.” (FREZZATI JR., 2013, p. 273).

se apenas pelo grau de complexidade das configurações de processos físico-químicos. Além disso, a maioria dos fenômenos psicológicos são inconscientes, sendo que a consciência nada mais é do que um arranjo de estados fisiológicos de um grau elevado de complexidade produzido pela evolução”. (FREZZATTI JR., 2013, p. 282)

Espinas desvelou uma forma de insurreição do submundo animal dos seres microscópicos, como os parasitas, que se agregam contra organismos superiores e espécies mais fortes – já aí uma luta entre os seres menores contra os maiores. “O que atrai Nietzsche nessa descrição é, a princípio, o fato de toda sociedade humana ter suas raízes nos instintos da vida animal” (ANDLER, 2016, p. 631). Moore (2002) explicita que Espinas postulava a existência, nas sociedades de animais, de uma conscientização coletiva, “consciência social”, que se mostraria no elevado grau de “simpatia” entre os seres vivos, uma ligação tão forte que eles estariam preparados para o sacrifício um pelo outro, por um senso de bando, de comunidade (MOORE, 2002, p. 77). Nas palavras do referido autor,

Quando Nietzsche se apropria da ideia do "organismo social", ele faz duas mudanças importantes no modelo proposto por Espinas. Em primeiro lugar, o organismo social é mantido em conjunto pela força, não pela "simpatia" mútua [...] Em segundo lugar [...] Nietzsche inverte a direção da evolução descrita por Espinas. A evolução não é uma progressão gradual e inevitável em direção a uma conscientização coletiva e 'altruísta'. Pelo contrário; Nietzsche considera a evolução como o refinamento do egoísmo, começando com o "egoísmo cru dos animais" e avançando em direção à verdadeira individualidade. (MOORE, 2002, p. 77-78).

A vontade de potência como fenômeno social leva Nietzsche a analisar a sociedade como agregações, conjugações e hierarquias humanas semelhantes às “sociedades de animais”, onde a vontade de potência, de dominação, promove o ajuntamento e associação dos mais fracos contra os indivíduos autônomos mais fortes. O jogo agonístico das vontades de potência no âmbito social poderia ser visto nas mais diversas relações entre povos, classes sociais, comunidades e grupos onde a luta sem trégua é travada, hierarquizando dominados e dominadores, vencidos e vencedores. A conclusão a que chegou Nietzsche, a partir dos insumos fornecidos pelas leituras explicitadas até este ponto, é que, de formas distintas, estaria presente em todos estes fenômenos de diversas naturezas (física ou cosmológica, biológica, psicológica e social etc.) o que seria denominado pelo filósofo de vontade de potência.

Ele encontrou nas ciências de seus dias a linguagem e os exemplos de como a efetividade consistia basicamente num jogo agonístico (de forças ou energias, de células, órgãos, tecidos, consciências, seres vivos etc.), e de como a vida mesma somente era possível em todas as suas dimensões, não por um objetivo intrínseco de conservação ou adaptação aos contextos nos quais se dá, senão por um insaciável desejo por mais, por domínio, por abrangência, por força, por potência. O mundo seria um vir-

a-ser neste jogo agonístico de vontades de potência que não obedecem à lei alguma, somente ao impulso básico de apoderar-se, dominar, crescer, vencer e alcançar seu máximo.

Dessa forma, tanto o mundo quanto o homem, para Nietzsche, são uma multiplicidade de forças antagônicas em constante luta, nada que esteja fixo permanentemente. “Cada uma das forças ou impulsos assume a cada vez o domínio no interior do conjunto de uma multiplicidade”, contudo, tal domínio, por sua vez, “só pode ser conquistado e defendido na luta” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 51). O “eu” como sujeito é um acontecer da conjugação destas forças em luta na corrente do vir-a-ser. “O conjunto do acontecer, que nós denominamos ‘eu’, nada mais é que uma concreção particular de vida” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 56). O assumir de uma força ou impulsos, isto é, o domínio e comando no interior da multiplicidade de forças que lutam em nós, conjugando as forças múltiplas antagônicas, é, para Nietzsche, um querer, uma vontade que deseja se impor – vontade de potência.

Portanto, toda manifestação de vontade de potência pressupõe uma multiplicidade. Enfim, a efetividade a que se refere a filosofia de Nietzsche é a da multiplicidade de vontades de potência, que diz respeito a antagonismos inter-relacionados, formando o mundo em tal relação. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 68).

Suplantada a metafísica ocidental, sua teoria dos dois mundos desvanece, bem como sua estrutura de valores que despreza este mundo e as coisas da efetividade em proveito de um vir-a-ser metafísico, de modo que a vontade de potência nietzschiana é vista como uma interpretação afirmativa da vida como tal em toda a sua complexidade. A vontade de potência significa o impulso intrínseco em todas as esferas da existência, do físico ao psíquico, do micro ao macro, do indivíduo à sociedade, de modo que onde declina esta configuração de instintos, ali também definharia a própria vida em todas estas dimensões. Este “declínio” da vontade de potência equivale ao que Nietzsche diagnosticou e denominou de *décadence* – foi preciso essa digressão analítica da vontade de potência para compreender essa relação. Nietzsche enxerga a civilização enfermeira precisamente desta doença declinante da vontade de potência. Em razão disso, ele assegura: “Onde, de alguma forma, declina a vontade de poder, há sempre um retrocesso fisiológico também, uma *décadence*.” (AC, §17). Somente a partir de sua concepção da vontade de potência pode-se compreender o diagnóstico nietzschiano da sociedade ocidental como padecendo desta *décadence*, conforme se lê em *O Anticristo*.

“Trata-se de uma forma particular dos ‘desencadeamentos de forças’ fisiológicas. As vontades de potência, antes mantidas em unidade, aspiram a separar-se” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 127). Em *Crepúsculo dos ídolos* (1888-1889), Nietzsche descreve que a “anarquia e o desregramento confesso dos instintos apontam para a *décadence*” (CI, II, §4). No mesmo escrito, criticando a moral da *décadence*, ele a descreve como “Desagregação dos instintos” (CI, IX, §35).

Dessa forma, para Nietzsche, *décadence* (interpretada por ele partir de sua teoria da vontade de potência) significa tanto o declínio cultural de uma civilização decrepita quanto uma dissolução fisiopsicológica da espécie humana e seus tipos vitais, sintomaticamente percebidos na modernidade, através de sua produção artística, filosófica, religiosa e moral. *Décadence* é a consequência de uma vontade de potência que declina nos indivíduos, cujas consequências podem ser vistas na realidade social. *Décadence* seria, em si, a desagregação dos instintos e forças que ainda permanecem conjugados por uma vontade, neste caso, segundo Müller-Lauter (2009, p. 127), uma vontade que aspira ao desmoronamento e à dissolução dos impulsos, uma vontade declinante, negadora da vida e de seus impulsos ascendentes.

Essa vontade, “à medida que aspira, com o desmoronamento, ao fim ou ao não ser da unidade por ela organizada, ela é vontade de fim ou vontade de nada, ou seja, no nada” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 129). A definição de Müller-Lauter sobre o processo de desagregação de forças conjugadas por uma vontade dominante que não valoriza a vida, que não deseja a efetividade como tal e, por isso mesmo, não pode se constituir numa vontade ascendente e afirmativa, interpreta precisamente o diagnóstico negativo que Nietzsche descreve em relação à civilização como sofrendo da *décadence*, conforme se encontra no aforismo 6 de *O Anticristo*:

Um espetáculo doloroso, pavoroso, abriu-se à minha frente: eu afastei a cortina ante a *deterioração* do homem. Essa palavra, em minha boca, está livre de pelo menos uma suspeita: a de conter uma acusação moral do homem. Ela é — quero mais uma vez sublinhar — *isenta de moralina*: e isso ao ponto de eu perceber mais fortemente essa deterioração precisamente onde, até agora, as pessoas aspiraram do modo mais consciente à “virtude”, à “divindade”. Eu entendo a deterioração, já se nota, no sentido de *décadence*: meu argumento é que todos os valores que agora resumem o desiderato supremo da humanidade são *valores de decadence*.

Digo que um animal, uma espécie, um indivíduo está corrompido quando perde seus instintos, quando escolhe, *prefere* o que lhe é desvantajoso. Uma história dos “sentimentos superiores”, dos “ideais da humanidade” — e é possível que eu tenha de escrevê-la — também seria quase a explicação de *por que* o homem se acha tão corrompido.

A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*: onde falta a vontade de poder, há declínio. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade *falta* essa vontade — que valores de declínio, valores *niilistas* preponderam sob os nomes mais sagrados. (AC, § 6).

Opostamente ao cultivo de um tipo elevado de homem, Nietzsche vê a deterioração ou corrupção (*Verdorbenheit*) do humano na história ocidental. Conforme o aforismo, o mal de que padece é a decadência descrita em termos fisiológicos como deterioração dos instintos humanos fortes, de conservação da vida, de acúmulo de forças, de vontade de potência... *Décadence* essa promovida pelo conceito de virtude e de divindade almejada pelo Ocidente, pelos seus ideais tidos como mais sublimes, pelos valores que até então vigoraram, valores esvaziados de sentido, que “preponderam sob os nomes mais sagrados”. Nietzsche usa a expressão *Verdorbenheit* (que significa “deterioração” ou “corrupção”) repetidamente, neste aforismo, para falar sobre o processo de declínio em que o homem se encontra. Sua “corrupção” não é o pecado, como acreditava Pascal. (AC, §5).

Segundo Nietzsche, o conceito de pecado já constitui um aspecto desta *décadence*, pois apequena o homem, inflige-lhe somente culpa e é o instrumento pelo qual uma classe de homens encontra meios (como os sacerdotes religiosos) para poder dominar as demais pessoas. Por essa razão, para Nietzsche, a “corrupção” do homem não é o pecado, mas aquele que se valeu desse conceito, o cristianismo. Este seria a “corrupção” do homem. Por isso, para Nietzsche, os valores de declínio – valores niilistas – preponderam sob os nomes mais sagrados. *Décadence* como diagnóstico, desse modo, está intimamente ligada a outro conceito nietzschiano de máxima importância, o niilismo, e ambos ao cristianismo.

3.3 Niilismo como sintoma da *décadence*

Antes de prosseguir, é preciso fazer uma digressão: é necessário nos determos mais precisamente na conceituação nietzschiana do niilismo (*der Nihilismus*), a fim de compreender a relação entre este e a *décadence* e a como ambos são descritos, a partir da vontade potência, como sendo disseminados sobretudo pelo cristianismo. Segundo Müller-Lauter, Nietzsche assumiu o niilismo como conceito em seu filosofar nos anos de 1880, época em que uma série de escritores contemporâneos passou adotá-lo em seus

escritos: “Esse conceito obtivera também uma considerável popularidade no âmbito da língua alemã, em consequência de seu emprego pelos anarquistas russos” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 121). Nietzsche tomou conhecimento do niilismo russo anárquico a partir de autores como Dostoiévski, Turguêniev e A. Herzen e P. Kroporkin (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 122-123).

É possível que *Os demônios* (1872), de Dostoiévski, que aborda o tema do niilismo, tenha exercido uma influência significativa neste sentido. Conforme Paschoal, “a leitura de Dostoiévski leva Nietzsche a ampliar o significado do termo ‘niilismo russo’ que ele utiliza no início da década de oitenta, associado apenas a Turgueniev” (PASCHOAL, 2014, p. 120). O *Essais de Psychologie Contemporaine*, de Bourget, contribuiu também para a compreensão de Nietzsche, ao considerar não somente a *décadence* como fenômeno, mas também o seu conceito irmanado, o niilismo. Como crítico, analisando a literatura da época, o jovem psicólogo Poul Bourget buscava compreender o reflexo da sociedade ali espelhado, para avaliá-la. Como já pontuado, o que ele enxergou foi uma sociedade enferma, onde uma vontade alquebrada, niilista e pessimista predominava, onde uma geração de anarquistas se erguia contra todas as estruturas tradicionais da sociedade, até então. Tal realidade se desvelava a Nietzsche, em concordância com Bourget, como sendo sintoma de uma *décadence*, de uma vontade declinante, depressiva, que degenerava a vida, em razão do momento histórico em que os valores tradicionais se diluíam no Ocidente, como consequência do abandono da religião tradicional.

Segundo Araldi (1998, p. 75), as “diversas tentativas de caracterização do niilismo ocorridas após 1881 giram em torno de um eixo comum: a desvalorização dos valores (*Entwerthung der Werthe*)”. O homem louco que apregoa a morte de Deus (*Gott ist tot*), em *Gaia Ciência* §125, insere-se precisamente neste diagnóstico nietzschiano de desvalorização de todos os valores vigentes na Europa. Nietzsche não fala de “Deus” como ser divino. Como afirma Kaufmann (1974, p. 100), essa “é uma tentativa de um diagnóstico da civilização contemporânea, e não uma especulação metafísica sobre a realidade última”. O homem louco ilustra o que Nietzsche, como um profeta, sentia no auge da modernidade.

De acordo com Cabral (2014), “Deus” é o termo que concentra em si uma diversidade de conceitos metafísicos tradicionais: “Trata-se de Deus enquanto conceito metafísico sintetizador de todos os demais conceitos da tradição responsáveis por caracterizar a estrutura metaimpírica do mundo”. (CABRAL, 2014, p. 29). Em outras

palavras, Nietzsche fala sobre Deus como um símbolo da metafísica, da crença de que existe uma realidade espiritual acima da material, de que há um sentido para a história humana, para os valores morais, para os absolutos, para verdades objetivas, de que há uma fundamentação última que justifique a vida e o mundo, mas que não está na efetividade, neste mundo como tal. Segundo Araldi (1998, p. 77):

O anúncio do homem louco, “Deus está morto” (*Gott ist tot!*), tem o significado de um abalo cósmico, de uma perda total de sentido, de toda finalidade, ocasionados pelo afastamento da fonte divina dos valores (compreendida como o sol na tradição platônica) que forneciam um sentido ao mundo. A morte de Deus não é um evento fortuito, sem qualquer concatenação com a história da moral; ao contrário, é um evento longamente preparado e necessário no processo de moralização do mundo, que por fim anula o dualismo entre mundo sensível e mundo suprasensível. Assim, a constatação da morte de Deus leva à radicalização do niilismo.

O esfacelamento dos fundamentos metafísicos para todos os valores ocidentais se desvela a Nietzsche como um processo de ruína, de autodissolução, ou, melhor dizendo, de autosupressão (*Selbs-taufhebung*). A lógica é a de que os postulados, uma vez estabelecidos hegemonicamente, são levados às últimas consequências, e eles acabam por se autossuprimir: como a verdade que é destruída pelo próprio conceito de verdade, a moral platônica-cristã desfaz os postulados dela mesma etc. Segundo Nietzsche, a ruína do cristianismo se deu por sua própria moral, que se volta contra ele mesmo, e por seu próprio sentido de veracidade, que desvela sua crença como mentira:

A ruína do cristianismo – por sua moral (que é *indissociável*) a qual se volta contra o deus cristão (o sentido da veracidade, altamente desenvolvido pelo cristianismo, fica com *nojo* da falsidade e mendacidade de toda interpretação cristã do mundo e da história. Repercussão de "Deus é a verdade" na fanática crença "Tudo é falso". Budismo *de fato* ...). (NIETZSCHE, 1978 , p. 429)²².

Nesse caso, a cosmovisão metafísica platônica-cristã levada às últimas consequências em seu desprezo pelo mundo sensorial, pela efetividade em geral, pelo corpo em favor da alma imortal, do aquém por um além, dos sentidos, em sua moral antinatural, conduziria inevitavelmente a um desespero, a um cansaço, a uma desilusão para com a efetividade, a uma negação absoluta da vida através da constatação de que nada há que realmente fundamente os valores que, por séculos, vigoraram. O ocaso, o fenecimento e a autossupressão destes postulados metafísicos, levados à última consequência, geram o niilismo; postulados estes sobre os quais os valores morais, a

²² Refiro-me aqui às *Obras incompletas* na tradução de Rubens Torres Filho.

ciência, filosofia, estética, religião etc. foram fixados. A autodissolução resulta no vazio, no nada (*nihil*). O acontecimento epocal da “morte de Deus”, para Nietzsche, consiste precisamente no diagnóstico desta realidade sociocultural do Ocidente. Em 1886, em *A Gaia Ciência*, Nietzsche escreve:

O que há com nossa serenidade. O maior dos acontecimentos recentes – que “Deus está morto”, que a crença no Deus cristão caiu em descrédito já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Para os poucos, pelo menos, cujos olhos, cuja suspeita nos olhos é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, parece justamente que algum sol se pôs, que alguma velha, profunda confiança virou dúvida: para eles, nosso velho mundo há de aparecer dia a dia mais poente, mais desconfiado, mais alheio, mais “velho”. Mas no principal pode-se dizer: o próprio acontecimento é grande demais, distante demais, demasiado à parte da capacidade de apreensão de muitos, para que sequer sua notícia pudesse já chamar-se chegada: sem falar que muitos já soubessem o que propriamente se deu com isso – e tudo quanto, depois de solapada essa crença, tem agora de cair, porque estava edificado sobre ela, apoiado a ela, arraigado nela; por exemplo, toda a nossa moral européia. (GC, V, §343, grifos da edição brasileira)²³.

Segundo Nietzsche, a eclosão do milenar edifício metafísico ocidental na modernidade resultaria no fato de que tudo o que estava edificado sobre esta crença (como a moral europeia) “tem agora que cair”, tornando-se apenas destroços. Na metafísica, justificou-se o efetivo, o mundo do vir-a-ser, os valores e a existência em postulados e fundamentos suprassensíveis, em ideias e conceitos etéreos. A autossupressão destes postulados, que se dá pelo processo de levá-los às últimas consequências, mostra que eles são, na realidade, irrealis, fictícios, ilusões, e que, por isso, toda a efetividade encontra-se agora lançada no vazio de fundamentos, na ausência de justificativas. Nietzsche se encontra com este acontecimento epocal da autossupressão da metafísica, onde o Ocidente sentia a náusea provocada pelo vazio dos postulados e fundamentos que por milênios justificaram os valores morais, os saberes humanos, a existência e a vida, oferecendo as respostas para todos os “por quês?” mais essenciais.

De acordo com a leitura de Giacoia (2014), o niilismo consistiria precisamente na falta de razão para as grandes questões, os grande “por quês?” da humanidade, para os quais, até então, historicamente, a metafísica ocidental platônica-cristã havia dado uma resposta. “Na ausência de resposta para tais perguntas não há também perspectiva de sentido e valor que dão sustentação a qualquer sistema metafísico de interpretação global do universo da condição humana”. (GIACOIA, 2014, p. 223). O estado de

²³ Refiro-me aqui à *Gaia Ciência* na tradução de Rubens Torres Filho.

ausência de respostas e vazio de sentidos e valores ao qual a humanidade chegou se deu como *consequência* natural dos próprios postulados lógico-científicos da cultura estabelecida sobre a influência socrático-platônica ou pelo “sentido de veracidade cristã”, que buscam os fundamentos, a causa, a razão, isto é, os “por quês?” nas categorias da razão.

Desde as origens, portanto, o *logos* científico é açoitado pela compulsão à fundamentação, sendo impelido a perfazer uma cadeia de conceitos, princípios, inferências. Uma cultura como a nossa, que se obstina a fazer passar pelo crivo da pergunta pelo ‘por quê?’ todos os seus conteúdos cognitivos e esquemas referenciais para a ação – a começar pelas mais primitivas ordenações religiosas – tem de desembocar numa experiência de colocação em questão de seus próprios alicerces (GIACOIA, 2014, p. 224-225).

A lógica de sempre perguntar pelo seu fundamento, seu “por quê?”, torna-se ininterrupta e, ao invés de estabelecer um terreno sólido para interpretar a efetividade, desvela uma instabilidade: incute a ideia de que fundamento após fundamento deve ser derrubado para se encontrar um novo, pois para uma resposta haverá sempre um novo “por quê?”, para a qual haverá de se encontrar também uma nova resposta, e assim por diante. O questionar de todas as respostas, que a própria lógica racional socrática-platônica ensinou, finda por colocar em questão seus próprios alicerces. Toda pretensão de um fundamento último está destinada ao fracasso sob a lógica socrático-platônica da verdade, da ciência, que nunca cessa de buscar a razão, o fundamento, o por quê?”; por isso mesmo, não cessará de encontrar novas respostas, razões e justificativas que não serão nunca finais, fixas, absolutas, mas provisórias.

Assim, “nesse ponto, a racionalidade faz a experiência de que o último fundamento é necessariamente um abismo, um sem fundo” (GIACOIA, 2014, p. 226). É isto que Nietzsche já entrevia em *O nascimento da tragédia* (1872), mostrando como, em determinado momento, a lógica passa a girar em torno de si mesma, terminando como uma serpente mordendo o próprio rabo (NT, §15). É a autodissolução do edifício ocidental, fundamentado sobre a racionalidade socrático-platônica e chegando aos seus limites, sempre em busca de fundamentos, que, no fim, coloca em questão seus próprios alicerces. Segundo Giacoia (2014, p. 227):

A escalada do niilismo traz também à superfície da consciência um elemento desestabilizador, imanente a todo ‘por quê?’ Pois essa ascensão traduz-se na vivência consciente da impossibilidade de princípios inabaláveis, na experiência histórica de que a total emancipação da razão esclarecida produz

necessariamente a corrosão das referências tradicionais de valor, de que o sentido de seu progresso conduz ao desalento. Na medida em que tais valores e princípios são os pilares de sustentação, que garantem a coesão e integridade de uma cultura, o niilismo é, então, sintoma de desagregação de uma unidade cultural, o de seu declínio, de perda de coesão e consistência – portanto, um sinal de dissolução.

Como resultado do avanço histórico do niilismo, a coesão cultural, antes mantida pelos valores metafísicos fundantes, começa a ser desmantelada, de modo que o que se vê sintomaticamente é a “desagregação de uma unidade cultural, o de seu declínio, de perda de coesão e consistência” (GIACOIA, 2014, p. 227). Tal dissolução não consiste em outra denominação, senão a *décadence* já divisada por Nietzsche. Aqui já está posto de modo harmônico o par conceitual *décadence* e niilismo como diagnóstico da civilização moderna ocidental. Giacoia explicita que o niilismo não é a *causa*, ou seja, não opera esta autodissolução da metafísica platônica-cristã, mas é a *consequência*, um *resultado* inevitável ao qual se deveria chegar, segundo os ideais e valores que ela mesma estabeleceu:

Não é o niilismo a causa da decadência cultural, antes pelo contrário: ele é o resultado necessário de um lento, até então insuspeitado, processo de decadência e perda de potência, pois na medida em que se aprofunda, são extraídas as consequências lógicas inexoráveis das pretensões sustentadas pelos valores axiais, cujo conteúdo se esvazia. (GIACOIA, 2014, p. 227).

O niilismo, como decadência cultural, é o fim inevitável de uma interpretação, de um modo de justificar a vida, de oferecer fundamentos objetivos para o mundo que se autossuprimiu no horizonte da história. É o desvelamento do nada em lugar do *télos*, a finalidade que a interpretação platônica-cristã ofereceu ao mundo, fornecendo um sentido, um horizonte de significados para a existência, para vir-a-ser, mas que agora foi desacreditado, chegando-se a compreensão de que nunca houve de fato uma *teleologia*; que nada havia de uma meta, de um rumo, de um sentido; desvelou-se um devir sem além, sem cumprimento, sem horizonte. O niilismo evidencia a ruína da interpretação platônica-cristã do mundo através das categorias que ela mesma estabeleceu, as categorias da razão. Nietzsche afirma o efeito disto:

Resultado: *A crença nas categorias da razão é a causa do niilismo –*, medimos o valor do mundo por categorias, que *se referem a um mundo puramente fictício*. Resultado final: todos os valores com os quais até agora procuramos tornar o mundo estimável para nós e afinal, justamente com eles, *o desvaloramos*, quando eles se demonstram inaplicáveis – todos esse valores são, do ponto de vista psicológico, resultados de determinadas perspectivas

de utilidade para manutenção e intensificação de formações humanas de dominação: e apenas falsamente *projetados* na essência das coisas. É sempre ainda a *hiperbólica ingenuidade* do homem: colocar a si mesmo como sentido e medida de valor das coisas. (NIETZSCHE, 1978, §12, B, p. 432)²⁴.

As categorias da razão com as quais o Ocidente interpretou o mundo fornecendo sentido ou finalidade ao vir-a-ser, promovendo unidade e coesão para a realidade múltipla, também foram as responsáveis pela negação de toda a efetividade; levaram à catástrofe do desencanto que consiste na revolta contra essa mesma interpretação, desvelando esse mundo interpretado como puramente fictício. Os valores, como consequência, tornaram-se inaplicáveis, desvalorizados. Para Nietzsche, o Ocidente ainda sustenta, em parte, tal interpretação e valores niilistas e *décadents*, assim como “depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos” (GC, III, § 108). Dessa forma, em *O Anticristo*, Nietzsche toma o niilismo precisamente como a “lógica” da *décadence*. Ele desvela os valores desvalorizados, valores de declínio de toda vontade de potência, de toda vida ascendente. Nietzsche também toma o niilismo como uma realidade fisiopsicológica, já que estes valores danificam a vida mesma, isto é, o “instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*”. (AC, §6, grifo da edição brasileira).

O niilismo, da perspectiva de Nietzsche, descreve um fenômeno histórico através de uma interpretação metafísica da realidade, que produz tipos vivenciais psicofisiologicamente *décadents*. O niilismo não constitui apenas um sintoma da *décadence* cultural, que consiste na desagregação da unidade e coesão de uma civilização (o seu conseqüente declínio), mas também de uma *décadence* fisiopsicológica, com a perda de coesão e consistência dos instintos e das forças conjugadas por uma vontade de potência ascendente. O par conceitual niilismo/*décadence* descreve um diagnóstico abrangente de uma doença que se metastasia na civilização e em cada tipo vital de seus entes. Nesse diagnóstico, algumas das mais seminais teorias filosóficas de Nietzsche (niilismo, *décadence* e vontade de potência) se conjugam. O elo entre *décadence*/niilismo e vontade de potência está posto: o “niilismo no fundo, não poder ser nada mais que vontade de nada” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 133). Essa vontade de nada que engendra o niilismo, por sua vez, é uma necessidade fisiopsicológica da própria vontade, que “preferirá ainda querer o nada a nada querer” (GM, III, 1).

²⁴ Refiro-me aqui às *Obras incompletas* na tradução de Rubens Torres Filho.

Dessa maneira, o niilismo, antes de apenas um processo histórico, é também, na realidade, uma expressão ou sintoma de “*décadence* fisiológica”, de modo que pode acontecer em qualquer época, conquanto certas condições sejam necessárias para isso. Pode se manifestar em qualquer indivíduo ou comunidades potentes e fecundas, isto é, onde numa conjugação de vontade de potência forte prevaleça o niilismo como sintoma de *décadence* fisiológica pode se desencadear, querendo o nada ao invés das coisas da efetividade. Sob essa perspectiva, o niilismo se torna um processo cujo início histórico torna-se difícil de precisar. Por essa razão, Müller-Lauter chega a seguinte conclusão:

As histórias do niilismo não têm um começo. O niilismo é expressão de *décadence* fisiológica. Esta surge nas mais distintas culturas que se constituem independentemente umas das outras. As condições para o surgimento da *décadence* existem, sobretudo, onde homens, isto é, comunidades, se encontram, de modo que uma organização mais forte da vontade prevalece sobre a mais fraca (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 143).

A necessidade de descrever a *décadence*/niilismo em *O Anticristo* se dá pelo diagnóstico que Nietzsche faz de sua própria época. O filósofo preocupa-se com a *décadence*/niilismo de sua geração e o futuro que ela a levará. Para isso, ele precisou olhar para trás, para sua procedência genealógica, a fim de mapear os seus efeitos no passado e antever suas implicações no porvir europeu. Para entender como seria o futuro, ele necessitou explicitar como floresceu o niilismo, como sintoma de *décadence*, suas condições, seus efeitos na história.

Nietzsche olha ao passado e vê nele um prenúncio do que virá adiante na Europa. É neste sentido que, segundo Müller-Lauter (2009, p. 144), Nietzsche “nomeia a série de filósofos que lhe permite marcar a história do niilismo europeu (isto é, ocidental), a partir de seus representantes mais significativos”. Assim, em seu diagnóstico da história, ele encontra notáveis niilistas e os cita polemicamente para marcar toda a história ocidental como sendo niilista/*décadent*. Entre eles: Sócrates, Platão, Pirro, Epicuro, Agostinho, Tertuliano, Tomás de Aquino, Kant, Carlyle, Comte, Spencer, Schopenhauer, Hartmann, Vigny, Dostoiévski, Leopardi, Pascal, Tolstoi, Wagner e outros (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 145). Muitos deles aparecem em *O Anticristo*. Mais do que indivíduos, estes nomes marcam as épocas, são representativos na história do niilismo, no âmbito artístico, literário, filosófico, religioso e histórico. Estes notáveis são emblemas na filosofia de Nietzsche, que desmascara os estados

fisiológicos declinantes na história do niilismo. O filósofo os polemiza como representantes do niilismo, e não como biografias pessoais.

Para Nietzsche, “são mais importantes seus efeitos intelectuais-históricos do que aquilo que intentaram. Mais do que Sócrates e Platão, ocupam-no o socratismo e o platonismo” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 146). Assim também é sua análise de Jesus, do tipo psicológico do Redentor, isto é, importa mais o cristianismo e seus efeitos niilistas do que a figura de Jesus em si, como mais importa o socratismo e o platonismo do que Platão e Sócrates. Contudo, em termos de efeitos e influência, o cristianismo se destaca para Nietzsche, sobretudo como agente mantenedor do processo de *décadence*. A história do cristianismo se imiscui com a da Europa e, por isso, toda a produção filosófica, literária, artística, política etc. é expressão de *décadence* e expressões “cristãs”:

De modo reiterado, Nietzsche busca incluir a história do ocidente – quase sempre a partir de Sócrates – no período moral da humanidade e, com isso, desmascará-la como movimento de *décadence*. Neste âmbito, platonismo e cristianismo se ligam de modo tão estreito que se fundem numa unidade. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 148).

Já em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche havia afirmado que Platão era um “cristão pré-existente” (CI, “O que devo aos antigos”, § 2) e, em *Além do bem e do mal* (BM, Prólogo), que o cristianismo era “platonismo para o povo”. Em outras palavras, Nietzsche identifica a metafísica platônica-cristã como sendo o que liga a filosofia à religião cristã e, por sua vez, todo o edifício histórico, sociocultural ocidental erigido sobre estas duas bases, e como grande agente dos valores niilistas que sintomaticamente expressam estados fisiológicos decadentes.

Nietzsche interliga a história do cristianismo à da *décadence* e aos seus sintomas niilistas ocidentais. “No fim das contas, o filósofo o compreende como reservatório de todas as tendências niilistas” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 149). Compreendendo a *décadence* como dissolução não somente cultural, mas também fisiológica, que se constitui numa vontade de potência declinante que deprecia a vida, e o niilismo como sintoma histórico deste tipo degenerado de estados psicofisiológicos, Nietzsche responsabilizará o cristianismo-platônico como responsável por esta corrupção. “Todo o Ocidente recebe as marcas do platonismo a partir do momento em que o cristianismo, ao disseminá-lo, o torna hegemônico” (CABRAL, 2014, p. 378-379). Somente com este entendimento lê-se corretamente *O Anticristo*, compreendendo que, ao criticar o

cristianismo, Nietzsche busca “desconstruir o principal veículo de disseminação do niilismo no Ocidente, garantindo assim um espaço para a produção de valores não mais marcados por lastros psicofisiológicos decadentes” (CABRAL, 2014, p. 502).

Desse modo, em *O Anticristo*, o cristianismo não concerne estritamente apenas a religião cristã, mas, sobretudo, ao que ela representa: valores metafísicos que desvalorizam a vida, que servem de esteio axiológico a uma concepção científica, histórica, filosófica, artística, literária etc., bem como aos tipos vitais essencialmente decadentes. É nesse sentido que Nietzsche aponta, em *O Anticristo*, que a filosofia e toda a arte e literatura europeia se encontravam em estado de dissolução, de *décadence*: “Infelizmente, de toda a nossa *décadence* artística e literária, se São Petersburgo a Paris, de Tolstoi a Wagner” (AC, §7). Não somente a literatura, mas também a filosofia estava corrompida pelo estado psicofisiológico de vontade declinante. Por essa razão, Nietzsche esclarece sua antítese: “os teólogos, os que têm sangue de teólogos, toda a filosofia moderna” (AC, §8). O ataque de Nietzsche não é apenas contra o cristianismo, como se vê. Este é apenas o maior deles, mas, aos seus olhos, toda a filosofia de sua época se encontrava *décadent*. Se o teólogo versa sobre o além e, nesse caso, sobre o “nada”, os filósofos idealistas, para Nietzsche, não seriam diferentes. Seus conceitos são iguais às doutrinas dos teólogos. Ambos negam a vida por uma mera ilusão (AC, §8). Negam o “aqui” por certo “além” no horizonte da história. A luta de Nietzsche não é contra o teólogo, mas contra o “instinto” de teólogo que ele encontrou em toda parte, na filosofia, literatura e arte – ou seja, o esteio axiológico da cultura ainda estava estabelecido sobre um fundamento metafísico, que é, para Nietzsche, sintoma de um estado fisiológico declinante, negador da efetividade e da vida como tal. “A esse instinto de teólogo eu faço guerra: encontrei sua pista em toda parte” (AC, §9).

Nietzsche combate o “instinto de teólogo” presente nos saberes de sua época, em toda a cultura europeia, pois ele é um substrato da metafísica platônica-cristã, cuja dissolução ou *décadence* produz o niilismo, fazendo com este permaneça dominando, comandando a civilização, ao invés de fenecer de modo completo, abrindo espaço para novos valores, um novo período histórico. Nietzsche alerta, neste sentido: “não duvidemos do que no fundo sempre se dá: a vontade de fim, a vontade niilista quer alcançar o poder...”. (AC, §9). Aqui, Nietzsche confirma a razão pela qual a *décadence* do cristianismo consistia em uma realidade danosa: ela busca preservar-se, conservar-se, ainda que declinante, dissoluta, negadora da efetividade; sua “vontade niilista quer

alcançar o poder”, quer prevalecer. A dissolução do cristianismo resiste à dissolução, busca dominar. Nietzsche explicita:

A *décadence* é, para a espécie de homem que no judaísmo e no cristianismo exige o poder, apenas *meio*: essa espécie de homem tem interesse vital em tornar *doente* a humanidade e inverter as noções de “bom” e “mau”, “verdadeiro” e “falso”, num sentido perigoso para a vida e negador do mundo. (AC, §24).

O cristianismo, autoconservando-se hegemonicamente no Ocidente, permanecia como esteio metafísico para os valores desvalorizados e corrompidos do niilismo, perpetuando a si e a doença histórica que engendra. É o cristianismo,

[...] enquanto eixo axiológico orientador e possibilitador da modernidade que aparece como princípio interpretativo mais forte. É a ele que Nietzsche deve opor-se, pois é no cristianismo que se encontra a consolidação do esteio axiológico e psicofisiológico niilista do Ocidente (CABRAL, 2014, p. 379).

Sua *décadence* é mendaz, pois anseia permanecer dominando, ao invés de aceitar seu ocaso, seu fenecimento. Desse modo, como maior emblema desta realidade *décadent* e niilista que busca conservar-se e dominar mendazmente, o cristianismo manifesta-se como um signo, para Nietzsche, de tudo aquilo que ele deseja combater.

3.4 Tipos distintos de *décadence*

Ao perseguir a história do niilismo no Ocidente, tendo como fio condutor o principal signo da *décadence*, isto é, o cristianismo-platônico, Nietzsche, em *O Anticristo*, encontra um problema: a figura de Jesus. Nietzsche não atribui a ele uma característica fundamental da moral *décadent*: o *ressentiment* (AC, §24, 43). Aliás, em *O Anticristo*, Nietzsche descreve Jesus como um arquétipo de superação do ressentimento, traço este que não poderia se achar em seu tipo histórico. Não somente em sua vida, mas sobretudo em sua morte, ele haveria triunfado sobre tal sentimento. Nietzsche diz que, ironicamente, os primeiros discípulos de Jesus não haviam entendido “o que havia de exemplar nessa forma de morrer, a liberdade, a superioridade sobre todo sentimento de *ressentiment*” (AC, §40). Foi em Paulo, nos cristãos primitivos, na cristandade que Nietzsche encontrou a moral do ressentimento, mas não em Jesus. Müller-Lauter comenta sobre esta problematicidade:

Em seus esforços para fundir a história do cristianismo com o movimento de *décadence* ocidental, Nietzsche, no entanto, esbarra em dificuldades, quando dirige sua atenção para Jesus de Nazaré. Na questão acerca da psicologia do redentor não encontra nenhum traço da moral do ressentimento constitutiva das aspirações de domínio dos fracos. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 149).

Em outras palavras, a moral *décadent* do ressentimento que Nietzsche encontra no cristianismo não está em Jesus, pois ele não ressentido, não se vinga, ele ama seus inimigos. Segundo Nietzsche, “A ‘boa nova’ é justamente que não mais existem oposições” (AC, §32). Jesus, em sua vida e doutrina, não se opunha a nada nem a ninguém, não resistia aos que lhe eram antagônicos. Nietzsche descreve Jesus como alguém cuja vida era realmente ausente de antagonismos.

A descrição que Nietzsche faz de Jesus é a de alguém incapaz de opor-se, de lutar com os que lhe são antagônicos: “Justamente o contrário de todo pelejar, de todo sentir-se-em-luta, tornou-se aí instinto: a incapacidade de resistência torna-se aí moral” (AC, §29). Jesus vivia em um estado beatífico de paz psicológica intocável e inabalável (AC, §34). Em suma, sem oposições, sem inimigos, Jesus não poderia ser um ressentido, nem vingativo – que são traços de um tipo psicofisiologicamente fraco, enfermo, doente e *décadent* que gera uma moral igualmente enfermiza (GM I, §10,11). Diante disso, deve-se questionar: por que o tipo Jesus é descrito como um *décadent*? Se não era uma figura ressentida, então sua *décadence* consiste em quê? A resposta de Müller-Lauter é a seguinte:

Quem dissolve em sua interioridade os antagonismos que devem ser o verdadeiramente real (*Reale*), tal como faz o Jesus visado por Nietzsche, pode, ainda assim, enquanto negador da realidade (*Realität*), ser apenas um decadente. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 150).

Dito de outro modo, o tipo Jesus de Nietzsche é um *décadent* por ser um “negador da realidade”. Para Müller-Lauter (2009, p. 150), rejeitar os antagonismos, dissolvê-los, como Jesus fez, equivale a rejeitar a efetividade como tal e, precisamente essa rejeição (que é uma negação), é própria de um tipo cujo estado psicofisiológico padece do declínio das forças e impulsos, da dissolução interna da vontade, de um *décadent*. É importante entender mais precisamente em que sentido o tipo Jesus concebido por Nietzsche é um “negador da realidade”.

Segundo Stegmaier, a contestação de Jesus da realidade não deve ser entendida como “oposição objetiva”, já que o próprio Nietzsche declara que Jesus era alguém sem

antagonismos. Negar é resistir, e o tipo jesuânico de Nietzsche não é descrito como sendo capaz disto. Assim, Jesus “dissolve todas as diferenças e ordenações, não no sentido de que ele as nega, mas sim que ele apenas as entende como signos (*Zeichen*)” (STEGMAIER, 2013, p. 78). O que Stegmaier afirma é que Jesus dissolvia os antagonismos da efetividade em sua espiritualização, ou seja, tomando as oposições da realidade como meros signos, interiorizando tudo o que lhe era exterior, vivendo num “mundo psicológico” intocado pelo “real” – nesse sentido, desprezando as oposições próprias do jogo agonístico das forças que constituem toda a efetividade e que são as condições para uma vontade de potência ascendente, forte e dominante. O tipo Jesus, concebido por Nietzsche, era alguém que sofria de uma desagregação das forças, logo, *décadence*. Este é o elemento comum a todos os *décadents* e que permite a Nietzsche inserir Jesus no quadro amplo da *décadence*.

Aqui se desvelou o que há de comum no uso polissêmico de Nietzsche do termo *décadence*, como seus sintomas niilistas de negação da efetividade e dissolução de uma vontade de potência ascendente, para categorizar tanto a figura histórica de Jesus quanto o cristianismo. Ambos expressariam uma desagregação das forças e instintos configurando uma vontade alquebrada, declinante, uma vontade de nada que nega a efetividade. Ambos são *décadents* pois expressariam a languidez, a decrepitude, o esgotamento e a enfermidade histórica que Nietzsche diagnosticava em sua cultura. Porém, nesta análise também se desvelou o que há de distinto no uso polissêmico do termo *décadence*: nesse caso, a figura de Jesus era um tipo *décadent* diferente, não ressentido, uma vez que isso contrariaria sua prática evangélica e o estado fisiopsicológico de beatitude, e não mendaz, pois não procuraria se impor ou dominar. Sua *décadence* seria, assim, “ingênuo”, oposta à *décadence* cristã, considerada por Nietzsche como enganosa, falsificadora, procurando de todos os modos o poder, desejando dominar os fracos (AC, §44). Cabral diz:

A valorização nietzschiana de Jesus em *O Anticristo* está diretamente relacionada com o seu tipo de *décadence*. Como visto, Jesus é um *décadent* ingênuo. Esse tipo de *décadence* não resiste à sua dissolução. Por isso, não se conserva às custas [sic] da inversão do modo nobre de valoração. Sem antagonizar-se com nada e ninguém, o decadente ingênuo de certo modo consente com a finitude de seu modo de ser, ou seja, está aberto ao seu ocaso. É isso que faz com que Jesus, e também o budismo, seja um tipo que não almeja conservar-se *a qualquer custo*. Ao mesmo tempo, Jesus não dissemina, como na moral dos escravos, valores adoecidos (CABRAL, 2014, p. 509).

Se, por um lado, há elementos comuns entre o tipo Jesus concebido por Nietzsche e a religião que emergiu a partir dele, há também os elementos distintos e que também exigem que se faça uma diferenciação entre os tipos de *décadence* pelos quais são caracterizados. O resultado ao qual se chega é a de que a *décadence* de Jesus e do cristianismo são diferentes, pois “não tem nada em comum com a continuidade do movimento da *décadence* ligado a seu nome” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 151). Existe, assim, uma “*contradição fisiológica*: o cristianismo se estabeleceu pervertendo o sentido da *décadence* inerente ao seu inspirador: Jesus” (CABRAL, 2014, p. 394).

Foi preciso, pensa o filósofo, falsificar a vida e o ensino de Jesus introduzindo traços alheios de ressentimento em seu tipo para que os primeiros discípulos fundamentassem suas doutrinas, com quais se vingaram de seus perseguidores. Somente “através da falsificação da doutrina do redentor pôde permanecer oculto o antagonismo entre a prática de Jesus do não antagonismo e as necessidades de potência das igrejas que se expressam no ressentimento” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 151).

Assim, por ser um tipo desprovido de ressentimento (aliás, superior a este) e que não busca a qualquer custo conservar-se, Jesus é descrito por Nietzsche como a manifestação de uma *décadence* completamente diferente daquela que se vê no cristianismo ressentido e vingativo. Seu tipo fisiopsicológico é desprovido de um tipo de vontade de potência própria dos fracos e dos sacerdotes ascetas, como se vê na religião cristã segundo Nietzsche, que deseja dominar o forte enfraquecendo-o, domesticando-o, tornando-o enfermo. Por consequência, Jesus passa a ser apresentado pelo filósofo como uma ruptura em sua descrição da história da *décadence* e do niilismo ocidental. Por essas razões, Nietzsche só pode distinguir o tipo Jesus descrevendo-o como um “*interessantíssimo décadent*”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percorrendo as propostas iniciais desta pesquisa de principiar uma explicação de como Nietzsche compreendia a figura histórica de Jesus e de qual seria finalidade desse personagem em *O Anticristo*, algumas considerações finais podem ser aqui realizadas. Entre elas, deve-se destacar que, conquanto permaneça em aberto se *O Anticristo* contém de fato o acabamento pleno do projeto “A transvaloração de todos os valores” intentado por Nietzsche em seus últimos anos, pareceu claro que o escrito constitui, em alguma medida, uma expressão desta empreitada transvaloradora. Testemunhos nietzschianos presentes tanto no próprio escrito quanto em outros de seus textos, como visto no primeiro capítulo, sugerem que *O Anticristo* é uma expressão de sua transvaloração de todos os valores, sobretudo no que concerne ao aspecto de desconstrução dos valores estabelecidos pelo cristianismo, o esteio axiológico do Ocidente, a fim de que uma nova base ou lógica para valorar emergisse e, assim, novos valores pudessem ser criados.

A própria figura de Jesus em *O Anticristo* é uma transvaloração, isto é, uma interpretação valorativa sobre uma base ou lógica completamente diferente e nova, que Nietzsche denomina de vontade de potência. Nesse caso, o próprio Jesus de Nietzsche seria, ironicamente, como que uma porta de saída do cristianismo, um caminho peculiar para superá-lo. Ao empreender esta tarefa de interpretar a figura histórica de Jesus com o propósito de desconstruir o cristianismo, o próprio Nietzsche foi impactado. O filósofo teria percebido em Jesus um tipo fisiopsicologicamente peculiar, desprovido de uma vontade de potência que deseja impor-se, dominar outros e conquistar, o que teria feito repensar sua própria doutrina filosófica. Este encontro com Jesus teria aberto o caminho para a existência de dois diferentes tipos de vontade de potência, considerando a que se vê na figura de Jesus como uma vontade de potência fraca que atua somente sobre si mesmo, suprimindo os antagonismos da existência, banindo as condições para uma vontade de potência dominante sobre outros. Assim, a vontade de potência do galileu, que não deseja dominar ou impor-se, difere daquela que se vê no cristianismo que, conquanto, lânguida, ressentida e *decadente*, procura tornar-se hegemônica, impor-se, prevalecer sobre tudo e todos.

A interpretação transvaloradora da figura de Jesus sobre o critério da vontade de potência levou Nietzsche a opor-se à caracterização de Ernest Renan acerca do tipo do

galileu como gênio e herói, tal como descrito em seu livro *Vida de Jesus*. Seu tipo fisiopsicológico peculiar, desprovido de uma vontade de potência que procura se impor, que suprime todas as contradições e antagonismos da existência em um mundo psicológico intocado pela efetividade, impossibilitaria que ele pudesse ser uma expressão genial de sua cultura ou um herói combativo. Nietzsche entendeu que a idiotia expressa nos personagens da literatura dostoiévskiana (sobretudo no príncipe Míchkin) seria a melhor maneira de descrever o tipo psicológico do galileu, em oposição a Ernest Renan. Curiosamente, Nietzsche valeu-se de um cristão, como o próprio Dostoiévski considerava, para esboçar seu tipo jesuânico.

Os resultados aos quais Nietzsche chegou no esboço do tipo do galileu, através do seu procedimento genealógico, levou-o a categorizar Jesus como um “interessantíssimo *décadent*”. Seu tipo peculiar de *décadence*, embora não tão nociva como aquela que Nietzsche encontrava no cristianismo, findava por negar a efetividade, ao suprimir em si as contradições e antagonismos necessários para uma vontade afirmativa, fazendo do galileu um *décadent*, com uma vontade de potência fraca, desarticulada, esmorecida e que almeja o fim. Mais uma vez, a figura de Jesus foi decisiva para que Nietzsche realizasse uma diferenciação conceitual, dessa vez entre tipos de *décadence*, separando aquela que enxergava em Jesus e no cristianismo como distintas. Com essa diferenciação, Nietzsche “poupou” a figura de Jesus das mais imperiosas críticas endereçada à *décadence* historicamente disseminada na Europa pelo cristianismo. Conquanto seja um *décadent* (como Nietzsche considerou-se em *Ecce homo*), o tipo Jesus não é considerado responsável pela *décadence* que assolava a modernidade, aos olhos do filósofo. Em toda a sua caracterização do tipo galileu, Nietzsche realizou uma completa e radical diferenciação entre o personagem histórico Jesus e o Cristo dos dogmas cristãos, colocando-se em favor do primeiro e em oposição ao segundo. O Cristo eclesiástico seria, para o filósofo, uma interpretação corrompida do tipo psicológico do galileu operado pelos seus primeiros discípulos.

A primeira comunidade cristã, a partir do seu ressentimento e desejo de vingança, segundo Nietzsche, acabou por reinterpretar a figura de Jesus produzindo uma falsificação. Nietzsche buscou mostrar como se deu este processo de desfiguração da figura histórica de Jesus, ensejado por meio de uma reinterpretação que seus primeiros discípulos realizaram ante o fato doloroso de sua morte, quando seus sentimentos de aversão, ódio e desprezo por aqueles que o mataram (o poder religioso judaico e o poder político romano) foram o estopim e a chave para essa hermenêutica.

Com isso, Nietzsche pretendeu mostrar a incoerência entre a doutrina de Jesus e o cristianismo em si. O cristianismo teria nascido como uma contradição. Nasceria negando aquilo que seu mestre afirmava, experimentando aquilo que ele rejeitava: o ressentimento, a vingança, o ódio. A mensagem de Jesus de rejeição aos antagonismos, de não resistência, de paz absoluta, de igualdade entre todos, era contrária ao judaísmo religioso, onde se alimentava o ódio ao estrangeiro (aos romanos opressores), onde florescia uma religião ressentida e vingativa, segundo o filósofo. Os primeiros discípulos, diante da morte de Jesus, teriam sucumbido a este mesmo espírito – espírito que seu mestre havia superado, negando a possibilidade de qualquer retaliação, devotando nada menos do que amor aos seus próprios inimigos. Seus discípulos, contudo, devotaram aos inimigos de seu Messias todo seu ódio e rancor, na opinião de Nietzsche.

O filósofo faz, com esta concepção polêmica, uma inversão da figura de Jesus presente nos credos oriundos, para ele, desta má interpretação realizada pela primeira comunidade cristã. Para Nietzsche, sua inversão, na realidade, é uma reconstrução legítima do tipo Jesus que teve sua figura alterada por seus próprios discípulos. Dito de outro modo, uma “injustiça” teria sido feita a Jesus, por assim dizer, e Nietzsche a repara. Nesse sentido, para o filósofo, negar o Jesus dos credos é afirmar o “autêntico” Jesus, cujo tipo foi metamorfoseado pelos primeiros cristãos. O tipo psicológico do galileu nietzschiano visava desfazer a inversão histórica realizada sobre o tipo de Jesus, reconstruindo sua legítima imagem. Sua busca foi extrair os traços estranhos emprestados a Jesus, desfigurando-o.

É assim que Nietzsche nega o cristianismo mais do que Jesus em *O Anticristo*. Ele nega a cristandade e nem tanto a práxis de Jesus; recusa o Cristo dos dogmas, mas não o Jesus da Palestina do primeiro século, visto por ele, ainda que mutilado, nos evangelhos cristãos, tal como Francisco de Assis é visto em suas lendas. Nietzsche abjura o que ele denomina de as más notícias ou *disangelho* anunciado pelos cristãos durante os milênios, a crença em um reino celeste porvir que punira os maus; mas o filósofo descreve em tons afáveis a boa nova do evangelho de Jesus, anunciadora de um reino psicológico sem ódio, onde todas as coisas estariam reconciliadas, num estado de coração sem perturbações e ressentimento, em uma afirmação irrestrita a tudo. Nietzsche amaldiçoa a moral cristã, mas acolhe Jesus, que não fazia distinção entre bons e maus, justos e injustos. Renega os que creem num conceito de culpa e punição, mas não se opõe a Jesus que advogava afirmativamente amor absoluto e irrestrito, que não

excluía e nem condenava ninguém, para o qual não havia culpados, nem pecadores, pois todos são filhos de Deus.

Em resumo, a descrição de Jesus apresentada em *O Anticristo* é única em seu tipo, por consistir em uma interpretação filosófica operacionalizada por conceitos peculiarmente nietzschianos, o que resulta em uma explanação singular desta personagem, uma apropriação diferente desta figura histórica tão debatida ao longo dos séculos. Ao extrair todas as considerações apresentadas até aqui sobre o tipo psicológico do galileu em *O Anticristo*, o quadro completo da figura de Jesus esboçado por Nietzsche pôde ser minimamente vislumbrando, ao mesmo tempo em que também se tornou manifesto o quanto dele permanece encoberto para nós. Seja como for, a presente investigação finda como uma tentativa de apenas iniciar uma explanação sobre a perspectiva de Nietzsche a respeito de Jesus de Nazaré. Muitas questões permanecem abertas, inclusive aquelas considerações a que chegamos no decorrer desta pesquisa, já que o perspectivismo nietzschiano se impõe às nossas mais pretenciosas conclusões. Entretanto, se fosse requerido ao menos uma certeza ao final desta pesquisa, ofereceríamos a unívoca proposição de que a figura de Jesus em Nietzsche apresenta-se formidavelmente fecunda e rica em suas relações com os mais complexos e fundamentais pensamentos do filósofo, e que precisamente por essa razão importa que mais investigações sejam realizadas sobre esta personagem.

REFERÊNCIAS

- ANDLER, Charles. *Nietzsche: vida e pensamento*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2016. Vol. 2.
- ALMEIDA, Rogério Miranda de Almeida. *Nietzsche e o Paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARALDI, Clademir Luís. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 5, p. 75-94, 1998.
- BOURGET, Paul. Baudelaire. Trad. Isadora Petry. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 7, n. 1, p. 162-180, jan./jun. 2016.
- BEZERRA, Paulo. A vida como Leitmotiv. In: DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2015.
- BITTENCOURT, Renato Nunes. As influências de Tolstói e de Dostoiévski na análise nietzschiana sobre a gênese da experiência crística. *Ítaca*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 110-145, 2010.
- _____. Nietzsche e a Psicologia do Redentor. *Filosofia Capital*, Brasília, vol. 7, n. 14, p. 57-71, jan. 2012.
- _____. A ideia de “Deus” na cristologia de Nietzsche. *Trágica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 90-109, 1. Sem. 2010.
- BRUSOTTI, Marco. Descrição comparativa versus Fundamentação: o quinto capítulo de Para Além de Bem e Mal: “Contribuição à história natural da moral”. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 37, n. 1, p. 17-43, 2016.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Niilismo e hierofania: Uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*. Rio de Janeiro: Mauad X: Ed. da Faperj, 2014. Volume 1.
- CACCIARI, Massimo. *Le Jésus de Nietzsche*. Trad. Michel Valensi. Paris: Editions de l'éclat/éclats, 2011.
- DENAT, Céline. Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica. Trad. V. Gosselin. In: MARTON, S. (Org.). *Nietzsche, um “francês” entre franceses*. São Paulo: Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2015.
- _____. *Os irmãos Karamázovi*. Trad. Natália Nunes e Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Coleção Universidade, 1976.
- FILHO, Antônio de Souza Andrade; DUNNINGHAM, William. O mal criativo de Dostoiévski. *Revista Brasileira de Neurologia e Psiquiatria*, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 51-53, ago. 2013.
- FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Um escritor em seu tempo*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

FREZZATI JR., Wilson Antonio. A relação entre Filosofia e Biologia na Alemanha do século XIX: a interpretação nietzschiana da seleção natural de Darwin a partir das teorias neolamarckistas alemãs. *Filosofia e História da Biologia*, São Paulo, v. 2, p. 457-465, 2007.

_____. A recepção de Nietzsche na França: da Revue philosophique de la France et de l'Étranger ao período entreguerras. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 30, p. 59-99, 2012.

_____. Nietzsche e Ribot: Multiplicidade e filosofia da subjetividade. *Revista Philósophos*, Goiânia, v. 18, n. 2, p. 263-291, jul./dez. 2013.

GIACOIA, Oswaldo Jr. Notas para uma interpretação da figura histórica de Jesus do ponto de vista d'O Anticristo de Nietzsche. In: NETTO, F. B. S. (Org.). *Jesus: Anúncio e Reflexão*. Campinas: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2002. Coleção Ideias. V. 4.

_____. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HALÉVY, Daniel. *Nietzsche: uma biografia*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

JASPERS, Karl. *Nietzsche e Il Cristianesimo*. Trad. Maria Dello Preite. Bari: Laterza, 1978.

_____. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia, volume III: os anos de esmorecimento, documentos, fontes e registros*. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LEMONS, Fabiano. Nietzsche *belle époque*: decadência e performatividade. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, v. 33, p. 245-272, 2013.

KAUFMANN, Walter. *Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

_____. *The portable Nietzsche*. New York: Penguin Books, 1976.

MAGNUS, Bernd; HIGGINS, Kathleen M. (Org.). *Nietzsche*. Trad. André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

MECA, Diego Sánchez. Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico. Trad. Vinicius de Andrade. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 28, p. 13-47, 2011.

MOORE, Gregory. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Décadence artística enquanto decadence fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. In: MARTON, S. (Org.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Unijuí, 2005.

_____. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Ed. Unifesp, 2009.

NASSER, Eduardo. Nietzsche e a morte. *Cadernos De Filosofia Alemã: crítica e modernidade*, n. 11, p. 99-110, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção os Pensadores.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Assim falou Zaratustr: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O Anticristo e ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O nascimento da tragédia: ou Helenismo e pessimismo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O caso Wagner: um problema para músicos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

OLSON, Roger E. *História da teologia cristã: 2.000 anos de tradição e reformas*. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida, 2001.

PAREYSON, Luigi. *Dostoiévski: Filosofia, Romance e Experiência Religiosa*. Trad. Maria Helena Nery Garcez e Sylvia Mendes Carneiro. São Paulo: Edusp, 2012.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Entre a decadence e a rangordnung: anotações sobre a crítica de Nietzsche à modernidade. *Cadernos De Filosofia Alemã*, n. 21, p. 11-30, jan.-jun. 2013.

_____. *A genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2005.

_____. A figura de Jesus nos escritos de Nietzsche. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 28, n. 44, p. 633-652, maio/ago. 2016.

- _____. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.
- PETRY, Isadora. Baudelaire. Autor: Paul Bourget. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 7, n. 1, p. 162-180, jan./jun. 2016.
- RENAN, Ernest. *A vida de Jesus*. Trad. Eliana Maria de A. Martins. São Paulo: Martin Claret, 1995.
- RUBIRA, Luís. Uma introdução à transvaloração de todos os valores transvaloração de todos os valores na obra de Nietzsche. *Tempo da Ciência*, Toledo, v. 12, n. 24, p. 113-122, 2005.
- SALAGUARDA, Jörg. Nietzsche e a tradição judaico-cristã. In: MAGNUS, B.; HIGGINS, K. M. (Orgs.). *Nietzsche*. Trad. André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.
- SCHWEITZER. *A busca do Jesus histórico: um estudo crítico do seu progresso: de Reimarus a Wrede*. Trad. Wolfgang Fischer, Sergio Paulo de Oliveira e Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Cristã Novo Século, 2003.
- STUART, Douglas. *Manual de Exegese bíblica*. Trad. Estevan Kirschner e Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- SOMMER, Andreas Urs. Criatividade e ceticismo em Nietzsche. Trad. André Luis Mota Itaparica. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, v. 1, n. 34, p. 11-31, jan./jun. 2014.
- _____. Nietzsche, Wagner e a decadência. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 11-25, jan./abr., 2017.
- SOULADIÉ, Yannick. Cristo e Anticristo: figuras da inversão dos valores em Nietzsche. Trad. Ermani Chaves e Allan Davy Santos. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 253-279 jul./dez. 2011.
- STEGMAIER, Werner. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *ecce homo*. *Rev. Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 1, p. 173-206, 2011.
- _____. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos (1985-2009)*. Org. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Pétrolis, RJ: Vozes, 2013.